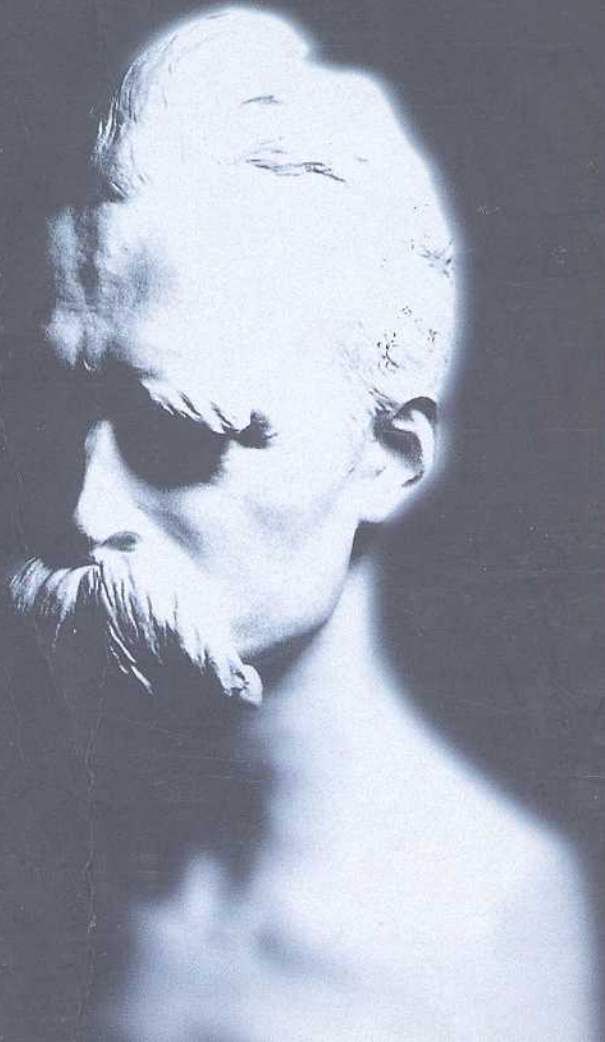
Domenico Losurdo

Nietzsche, il ribelle aristocratico

Biografia intellettuale e bilancio critico



Bollati Boringhieri Gli Archi

Prima edizione nella collana «Nuova Cultura» 2002
Prima edizione nella collana «Gli Archi» maggio 2004

© 2002 e 2004 Bollati Boringhieri editore s.r.l., Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86
I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati
Stampato in Italia dalla Litografia «Il Mettifoglio» di Torino
ISBN 88-339-1544-1

Stampato su carta Palatina delle Cartiere Miliani Fabriano

Schema grafico della copertina di Pietro Palladino e Giulio Palmieri

Indice

Nietzsche, il ribelle aristocratico

Parte prima Nietzsche nel suo tempo
In lotta contro il socratismo e l'ebraismo

5 1. La crisi della civiltà da Socrate alla Comune di Parigi

1. *La nascita della tragedia* come reinterpretazione della grecità?, 5 2. La grecità tragica come antidoto alla modernità «molle», 9 3. La Comune di Parigi e la minaccia di un'«orrenda distruzione» della civiltà, 13 4. Il suicidio della grecità tragica come metafora del suicidio dell'Antico regime, 17 5. Dalle guerre antinapoleoniche alla *Nascita della tragedia*, 22 6. Il giovane Nietzsche e l'adesione al nazional-liberalismo tedesco, 26 7. «Pessimismo germanico», «visione seria del mondo», «visione tragica del mondo», 28 8. Lo «spirito tedesco» come «salvatore» e «redentore» dalla *Civilisation*, 31 9. «Ottimismo», «felicità» e deriva rivoluzionaria: il radicalismo di Nietzsche, 34 10. Riscossa antipelagiana del cristianesimo?, 39 11. Il cristianesimo come «religione dotta» e sovversiva, 43 12. Eva, Persefone e Prometeo: la reinterpretazione del peccato originale, 46 13. «Serenità greca», «sensualismo» e socialismo, 49 14. Apollineo, dionisiaco e questione sociale, 52 15. Atene e Gerusalemme; Apollo e Gesù; Dioniso e Apollo, 58 16. Arte, politica e *Kulturkritik*, 62 17. Un appello alla «lotta contro la civilizzazione», 67 18. Il manifesto del partito della visione tragica del mondo, 71 19. Storia universale, giudizio universale, giustizia divina, teodicea, cosmodicea, 75

79 2. La tradizione, il mito e la critica della rivoluzione

1. «Pregiudizio» e «istinto»: Burke e Nietzsche, 79 2. *Hybris* della ragione e reazione «neocriticistica», 84 3. La radicalizzazione del neocriticismo: la verità come metafora, 89 4. Diritti dell'uomo e antropocentrismo, 92 5. «Metafisica del genio» ed élitismo culturale, 95 6. Lo «Stato dorico» come dittatura al servizio della produzione del genio, 101

104 3. Socratismo e «odierno ebraismo»

1. «Profondità tragica» ariana e «spregevole frase ebraica», 104 2. Socratismo e stampa ebraica in lotta contro la germanicità, 110 3. *L'ebraismo nella musica* e nella *Nascita della tragedia*, 116 4. La Germania dionisiaca e i «perfidi nani», 121 5. Alessandrinismo, ebraismo e mondo «ebraico-romano», 127 6. Alle soglie della teoria del complotto, 131

137 4. La fondazione del Secondo Reich e il conflitto dei miti genealogici

1. Alla ricerca di una grecità e germanicità *volksthümlich*, 137 2. Greci, cristiani, germani e indoeuropei, 143 3. Nietzsche e il mito genealogico greco-germanico, 146 4. Imitazione della Francia e abdicazione della Germania alla sua missione, 149 5. Conflitto sociale e recupero nazional-liberale della «vecchia fede», 153 6. Il giovane Nietzsche, la lotta contro la «mondanizzazione» e la difesa della «vecchia fede», 156 7. «Mondanizzazione» e crisi dei miti genealogici, 161

166 5. Dall'«ebraismo» di Socrate all'«ebraismo» di Strauss

1. Miti genealogici e giudeofobia, 166 2. Strauss, l'ebraismo e le minacce alla lingua e identità tedesca, 170 3. «Internazionale ebraica» e «Internazionale estetica», 176 4. «Culturame» ed ebraismo, 181 5. Filisteismo ed ebraismo, 184 6. Giudeofobia, antisemitismo ed eccedenza teorica e artistica in Nietzsche e Wagner, 189

Parte seconda Nietzsche nel suo tempo
Quattro successivi approcci nella critica della rivoluzione

195 6. Il «ribelle solitario» rompe con la tradizione e la «comunità popolare»

1. L'«illuminismo popolare» della Prussia come tradimento dell'«autentico spirito tedesco», 195 2. Il mito genealogico germanico e la condanna di Hegel, 198 3. Delegittimazione del moderno e diagnosi della «malattia storica», 203 4. Dalla critica «cristiana» della filosofia della storia alla critica della filosofia della storia come cristianesimo secolarizzato, 206 5. Filosofia della storia, modernità e massificazione, 210 6. Filosofia della storia, élitismo e ritorno dell'antropocentrismo, 212 7. Culto della tradizione e pathos dell'azione controrivoluzionaria, 216 8. L'«uomo di Schopenhauer» come antagonista dell'«uomo di Rousseau» e della rivoluzione, 220 9. Due figure di intellettuali: lo «straccione pieno di riguardi» e il «ribelle solitario», 224 10. Schopenhauer, Wagner e la «consacrazione» per la «battaglia», 227

231 7. Il «ribelle solitario» diventa «illuminista»

1. I *Gründerjahre*, il disincanto di Nietzsche e il dileguare degli spettri della Grecia, 231 2. Presa di distanza dalla teutomania e rottura coi nazional-liberali tedeschi, 233 3. Critica dello sciovinismo e approdo «illuminista», 238 4. La decostruzione del mito genealogico cristiano-germanico, 240 5. La rilettura della storia della Germania: condanne e riabilitazioni, 243 6. L'Europa, l'Asia e la Grecia (reinterpretata), 249 7. Illuminismo, ebraismo e unità dell'Europa, 252 8. Voltaire *contra* Rousseau: reinterpretazione e riabilitazione dell'illuminismo, 259 9. Nietzsche e l'illuminismo antirivoluzionario, 264 10. Il filosofo «viandante», 269 11. Nietzsche alla scuola di Strauss, 272 12. Biografia, psicologia e storia nella svolta «illuministica», 280

285 8. Dall'«illuminismo» antirivoluzionario all'incontro coi grandi moralisti

1. Sospettamento dei sentimenti morali e delegittimazione dell'appello alla «giustizia sociale», 285 2. Pressione plebea, sentimenti morali e «illuminismo morale», 292 3. Il «santo» e il «martire» rivoluzionario: altruismo e narcisismo, 296 4. La storia, la scienza e la morale, 299 5. Morale e rivoluzione, 302 6. Ampliamento del campo del conflitto sociale e incontro coi moralisti: «buona coscienza», «incantesimo» e «malocchio», 307

311 9. Tra nazional-liberalismo tedesco e liberalismo europeo

1. Organismi rappresentativi, suffragio universale e partitocrazia, 311 2. Dallo statalismo della *polis* greca al socialismo: Nietzsche, Constant e Tocqueville, 317 3. Realismo politico e utopia anticheggiante, 322 4. Nietzsche, il liberalismo europeo e la denuncia della crisi della civiltà, 326 5. La mediocrità del mondo moderno e lo spettro della «cineseria» europea, 330 6. Ebrei, popoli coloniali e plebaglia: inclusione ed esclusione, 334 7. L'unità e la pace dell'Europa e il permanente valore della guerra, 337

340 10. Il cantore della «comunità popolare», il «ribelle solitario», l'«illuminista» antirivoluzionario e il teorico del «radicalismo aristocratico»

1. Dalla svolta «illuministica» alla svolta immoralista, 340 2. Leggi antisocialiste, «cristianesimo pratico» e «indecenza» di Guglielmo I, 346 3. Dalla critica dello Stato sociale alla critica della «costituzione rappresentativa», 349 4. «Non possiamo essere altro che rivoluzionari», 353 5. L'ombra del sospetto investe i moralisti, 355 6. Hegel e Nietzsche: due contrapposte critiche della visione morale del mondo, 357 7. Dalla colpa universale all'«innocenza del divenire», 361 8. Quattro tappe nell'evoluzione di Nietzsche, 364

370 11. «Radicalismo aristocratico» e «nuovo partito della vita»

1. Il «nuovo partito della vita», 370 2. «Nuova nobiltà» e «nuova schiavitù», 373 3. Gesto aristocratico di distinzione e *apartheid* sociale, 377 4. Aristocrazia, borghesia e intellettuali, 381 5. Dall'élitismo culturale al cesarismo, 384 6. Movimento femminista e «universale abbrutimento», 389 7. Una «nuova età guerriera», 392

Parte terza Nietzsche nel suo tempo
Teoria e pratica del «radicalismo aristocratico»

401 12. La schiavitù negli Stati Uniti d'America e nelle colonie e la lotta tra abolizionisti e antiabolizionisti

1. Il carro della civiltà e gli schiavi, 401 2. Nietzsche, la schiavitù e la polemica antiabolizionista, 406 3. Tra reintroduzione della schiavitù classica e «nuova schiavitù», 412 4. Lavoro e *servitus* nella tradizione liberale, 417 5. La guerra di Secessione, il dibattito sul ruolo del lavoro e le peculiarità della Germania, 422 6. *Otium* e lavoro: la libertà e la schiavitù degli antichi e dei moderni, 427 7. Marx, Nietzsche e il «plus-lavoro», 431 8. Razza dei signori e razza dei servi: Boulainvilliers, Gobineau, Nietzsche, 433

438 13. «Gerarchia», Grande Catena dell'Essere e Grande Catena del Dolore

1. Il carro della civiltà e la compassione per gli schiavi, 438 2. Il carro della civiltà e il risentimento degli schiavi, 442 3. Miseria del povero e responsabilità e noia del ricco, 445 4. Schopenhauer e Nietzsche: tra visione «tragica» della vita e ricaduta nell'armonicismo, 451

455 14. La «moltitudine bambina», il «libero pensatore» e lo «spirito libero». Critica e metacritica dell'ideologia

1. Le catene e i fiori: la critica dell'ideologia tra Marx e Nietzsche, 455 2. L'ideologia come legittimazione e contestazione dell'ordinamento sociale esistente, 461 3. Violenza immediata e forma dell'universalità, 468 4. Dalla reticenza nazional-liberale alla doppiezza del radicalismo aristocratico, 471 5. Le religioni come «strumenti di allevamento e di educazione» nelle mani della classe dominante, 475 6. La città, il giornale e la plebe, 479 7. «Spiriti liberi» *contra* «liberi pensatori», 483

487 15. Dalla critica della Rivoluzione francese alla critica della rivoluzione ebraico-cristiana

1. Crisi rivoluzionaria e accelerazione del tempo storico, 487 2. Dalla Rivoluzione francese alla Riforma e dalla Riforma agli «agitatori cristiani» e agli ebraici «agitatori sacerdotali», 492 3. Cristianesimo e rivoluzione, 499

4. Condanna della rivoluzione, critica della «speranza» e critica della visione unilineare del tempo, 502 5. Dottrina dell'eterno ritorno e liquidazione dell'antropocentrismo (dall'ebraismo alla Rivoluzione francese), 507 6. Radicalismo aristocratico e riespulsione del giudaismo in Asia, 513 7. Lotta contro la tradizione ebraico-cristiana e riconquista dell'Occidente, 518

522 16. Il lungo ciclo della rivoluzione e la maledizione del nichilismo

1. Tre ondate di «nichilismo», 522 2. «Rivoluzione totale» e nichilismo (politico, «metafisico» e «poetico»), 526 3. I possibili atteggiamenti nei confronti del nichilismo, 530 4. Il ribellismo nichilista come critica e come metacritica, 532 5. Disagio, fascino e maledizione del nichilismo in Nietzsche, 537 6. Rivoluzione totale, attacco alla «grande economia del Tutto» e nichilismo, 542 7. Negazione totale, nichilismo e follia, 545 8. Una categoria polemica, 549 9. Alle origini del nichilismo: classi dominanti o classi subalterne?, 553

555 17. L'ultimo Nietzsche e l'agognato colpo di Stato contro la «monarchia sociale» di Guglielmo II e Stöcker

1. La Germania come focolaio del contagio rivoluzionario, 555 2. Tra Federico III e Guglielmo II, 562 3. L'emancipazione dei «neri schiavi domestici» e Guglielmo II, l'«idiota di colore», 567 4. La «monarchia sociale» di Stöcker e Guglielmo II e la controrivoluzione auspicata da Bismarck, 570 5. «Lega antitedesca» e colpo di Stato contro Guglielmo II, 576 6. Grande capitale ebraico, «aristocratica ufficialità» prussiana e incrocio eugenetico, 583 7. Il «radicalismo aristocratico» e il partito di Federico III, 586

591 18. «Anti-antisemitismo» ed estensione ai cristiani e agli «antisemiti» della legislazione antisocialista

1. Polemica antigiudaica dei cristiani e polemica anticristiana degli ebrei, 591 2. Stöcker e Disraeli: l'intreccio di inclusione ed esclusione tra Germania e Inghilterra, 596 3. La Germania, la Francia, la Russia e gli ebrei, 599 4. Nietzsche e le tre figure dell'ebraismo, 603 5. Zarathustra e l'applauso degli antisemiti, 608 6. Zarathustra, la scimmia e Dühring, 612 7. La «questione ebraica» come «questione sociale» (Dühring) ovvero la «questione sociale» come «questione ebraica» (Nietzsche), 615 8. Antisemitismo feudale, antisemitismo «anticapitalistico» e «socialismo feudale», 618 9. Denuncia dell'antisemitismo anticapitalistico e resa dei conti con i socialisti, i cristiano-sociali e i sovversivi in genere, 622

626 19. «Nuovo partito della vita», eugenetica e «annientamento di milioni di malriusciti»

1. Naturalizzazione del conflitto e approdo all'eugenetica, 626 2. Ottimismo/pessimismo; essere/divenire, ragione/arte; coscienza storica / mito sovrastorico; malattia/ salute, 629 3. Limitazione delle nascite, «castra-

zione» dei malriusciti e altre misure di eugenetica, 635 4. «Libera morte», «nichilismo attivo» e «nichilismo in atto», 638 5. Dalla «soppressione» dei mendicanti all'«annientamento» dei malriusciti, 641 6. Eugenetica, utopia e distopia, 645

Parte quarta Al di là della «metafora» e dell'«anticipazione» Nietzsche in una prospettiva comparata

651 20. «Metafora», «anticipazione» e «traducibilità dei linguaggi»
1. La «metafora» come rimozione e la scorciatoia dell'«anticipazione», 651 2. Norimberga ideologica, principio del *tu quoque* e mito del *Sonderweg* tedesco, 656 3. «Inattualità» e gesto aristocratico di distinzione, 661 4. La «grande economia del Tutto» e i costi della compassione, 669 5. Sociologia e psicopatologia dei ceti intellettuali, 673 6. La rivoluzione come malattia, degenerazione e *décadence*, 679 7. Dall'innocenza delle istituzioni all'«innocenza del divenire», 684 8. Dalla *dismal science* alla «gaia scienza», 688

693 21. Politica ed epistemologia tra liberalismo e «radicalismo aristocratico»
1. Epistemologia, difesa dell'individuo e critica della rivoluzione, 693 2. La polemica nominalistica e la critica nietzscheana dell'inconseguenza liberale, 697 3. L'oscillazione di Schopenhauer tra nominalismo e realismo e la rottura di Nietzsche, 699 4. Dal nominalismo al prospettivismo, 703 5. Plebeismo della scienza, prospettivismo e volontà di potenza, 708 6. Tre progetti politici, tre piattaforme epistemologiche: Mill, Lenin, Nietzsche, 712 7. Prospettivismo, critica dei diritti dell'uomo e dissoluzione del soggetto, 716 8. La dissoluzione del soggetto in Nietzsche e nella cultura europea, 720

725 22. *Otium et bellum*: distinzione aristocratica e lotta contro la democrazia
1. «Radicalismo aristocratico» e «grande reazione conservatrice»: Prussia, Russia e America, 725 2. La «distinzione» aristocratica tra fine Settecento e fine Ottocento: Sieyès *contra* Nietzsche, 732 3. Antico regime e ruolo militare dell'aristocrazia, 737 4. *Otium et bellum*, «guerra e arte», 742 5. Il guerriero e il soldato, la guerra e la rivoluzione, 744

748 23. Socialdarwinismo, eugenetica e massacri coloniali
1. Selezione e controselezione, 748 2. Tra eugenetica e genocidio: l'Occidente alla fine dell'Ottocento, 753 3. Conflitto sociale, espansione coloniale, critica della compassione e condanna del cristianesimo, 757 4. Cristianesimo, socialismo e «spiriti liberi»: il rovesciamento delle alleanze, 761

Parte quinta Nietzsche e la reazione aristocratica tra due epoche storiche

767 24. Filosofi, storici e sociologi: il conflitto delle interpretazioni

1. Il «complotto» di Elisabeth, 767 2. L'interpretazione di Nietzsche prima della *Volontà di potenza*: le critiche a «sinistra», 772 3. L'interpretazione di Nietzsche prima della *Volontà di potenza*: gli applausi a «destra», 777 4. Dal «protonazismo» di Elisabeth alla «convergenza oggettiva» di Lukács con gli ideologi nazisti, 781 5. Ricostruzione storica, «autofraintendimento» di Nietzsche e diritto alla «deformazione» da parte dell'interprete, 784 6. Filosofi e storici ovvero il pathos antipolitico come farmaco e come morbo, 792 7. Una selettiva ermeneutica dell'innocenza: Nietzsche e Wagner, 798 8. Gobineau e Chamberlain alla luce dell'ermeneutica dell'innocenza, 803

807 25. Radicalismo aristocratico, *élite* paneuropea ed anti-antisemitismo

1. L'Inghilterra e «la via verso la distinzione» aristocratica, 807 2. La decadenza europea e il «ritardo» della Germania, 809 3. Permanente celebrazione dell'«essenza» tedesca e denuncia dell'estraneità di Wagner alla Germania autentica, 815 4. Critica del Secondo Reich e reazione aristocratica, 821 5. Razzizzazione orizzontale e razzizzazione trasversale, 823 6. *Élite* paneuropea e cooptazione del grande capitale ebraico, 827 7. Mitologia ariana, Antico e Nuovo Testamento, 829

834 26. La civiltà alla ricerca dei suoi schiavi

1. Processi ideologici e tempo storico, 834 2. Il pathos dell'Europa dalla reazione aristocratica al nazismo, 840 3. Il mito genealogico greco-germanico dal Secondo al Terzo Reich, 843 4. La guerra totale, la sacra unione patriottica e la crisi del razzismo trasversale, 847 5. Persistenza della reazione aristocratica e persistenza della razzizzazione trasversale, 850 6. Dalla negazione dell'idea di «nazione» in Boulainvilliers allo sciovinismo imperialista, 854 7. Divisione del lavoro, cineseria operaia e schiavitù razziale, 856

860 27. Trasformazioni della mitologia ariana, denuncia del complotto rivoluzionario e sbocco antisemita

1. Alla ricerca dell'Occidente autentico, ariano e anticristiano, 860 2. Gli ebrei come popolo ciandala e come popolo sacerdotale, 865 3. La rivoluzione come complotto e il ruolo dei sacerdoti ebraici, 867 4. Critica del cristianesimo, «nietzscheanesimo ebraico» e contributo di Nietzsche alla teoria del complotto ebraico, 872 5. Dalla rivoluzione come complotto all'ebreo come virus rivoluzionario, 875 6. Hitler e Rosenberg interpreti di Nietzsche e del nietzscheanesimo, 878 7. *Übermensch*, *Untermensch* e decostruzione nominalistica del concetto di umanità, 884 8. «Antigermanesimo» e «anti-antisemitismo», 888

Parte sesta Nel laboratorio filosofico di Nietzsche

897 28. Un filosofo *totus politicus*

1. L'unità del pensiero di Nietzsche, 897 2. Nietzsche e gli storici, 902 3. Continuità e discontinuità: genio, spirito libero, gerarchia e superuomo, 908 4. Continuità e discontinuità: l'«illuminismo» da Pilato all'Antico regime, 913 5. Continuità e discontinuità: dalla neutralizzazione della teodicea della sofferenza alla celebrazione della teodicea della felicità, 919 6. Il filosofo, il bramino e il «partito della vita», 922 7. «Autodisciplina linguistica» *contra* «anarchia» e «incanaglimento linguistico», 927 8. Aforisma, saggio e sistema, 931

935 29. Come mettere in discussione due millenni di storia
Antidogmatismo e dogmatismo del radicalismo aristocratico

1. *Philosophia facta est quae philologia fuit*, 935 2. Interpretazione del «testo della natura» e della storia e problematizzazione dell'«ovvio», 939 3. Il filologo-filosofo e lo sguardo dall'esterno e dall'alto, 940 4. Lo sguardo metacritico, 947 5. Comparatistica, tensione verso la totalità e traducibilità dei linguaggi, 950 6. «Sillogismo a ritroso» e sguardo dal di dentro, 954 7. «Non ci sono fatti, ma solo interpretazioni»: assieme al «fatto» scompare il «testo», 958 8. Immedesimazione simpatetica e liquidazione della mediazione concettuale, 962 9. Come orientarsi tra le interpretazioni: dalla psicologia alla fisiopsicologia, 964 10. Due tipi di maschera radicalmente diversi, 968 11. Psicologia ed etnologia delle visioni del mondo, 971 12. Ricomparsa del «testo» e sua trasformazione in «fatto», 973 13. «Sillogismo a ritroso», «struttura dell'anima» e onnipresenza della volontà di potenza, 978 14. «Malattia», «malafede» e impossibilità dell'autoriflessione, 980

985 30. Dal mito sovrastorico all'apertura di nuove prospettive per la ricerca storica

1. Odio controrivoluzionario ed evidenziamento degli aspetti «reazionari» del processo rivoluzionario, 985 2. Radicalizzazione della coscienza storica e *longue durée*, 992 3. «Lotta di ceti e di classi» e lettura del fenomeno religioso, 994 4. Ampliamento del campo del conflitto sociale e ruolo della psicologia, 997 5. La donna, i sentimenti e la sovversione, 999 6. Un profilo al femminile della storia della sovversione, 1002

Parte settima Nietzsche e noi
Radicalità e carica demistificatrice del progetto reazionario

1007 31. L'aristocratico radicale e il grande moralista

1. Celebrazione della schiavitù e condanna della parcellizzazione e acrisia del lavoro intellettuale, 1007 2. Disprezzo della democrazia e denuncia della «nazionalizzazione delle masse», 1012 3. Élitismo e costruzione della personalità individuale, 1014 4. Zarathustra tra poema pedagogico dello spirito libero e catechismo del radicalismo aristocratico, 1019 5. *Eros* e *Polemos*: Heine e Nietzsche, 1024

1030 32. Crisi del mito genealogico dell'Occidente e critica dell'universalismo imperiale

1. Celebrazione della schiavitù e condanna dell'idea di missione, 1030 2. Una critica *ante litteram* della «guerra umanitaria» e dell'«imperialismo dei diritti umani», 1033 3. La crisi del mito genealogico «ebraico-cristiano-greco-occidentale», 1035 4. Denuncia della rivoluzione e fuga dall'Occidente, 1038 5. Condanna dell'orientaleggiante rivoluzione cristiana e crisi finale dell'eurocentrismo, 1042

1047 33. Individualismo e olismo, inclusione ed esclusione: la tradizione liberale, Nietzsche e la storia dell'Occidente

1. Individualismo e antindividualismo dalla tradizione liberale a Nietzsche, 1047 2. L'individuo come «nozione collettiva», 1052 3. «Individualismo proprietario», «individualismo aristocratico» e nominalismo antropologico, 1055 4. Nominalismo antropologico e olismo dalla tradizione liberale a Nietzsche, 1058 5. L'individualismo come «grande narrazione» e ingegneria sociale, 1062 6. Costruzione dei concetti generali e ingegneria sociale plebea, 1067 7. L'ambigua storia della critica del pensiero calcolante, 1070 8. Antichi, moderni e postmoderni, 1073

1077 *Appendice*
Come si costruisce l'innocenza di Nietzsche. Editori, traduttori e interpreti

1. La giudeofobia del giovane Nietzsche, 1078 2. Comunità *volksthümlich*, civiltà tedesca e civilizzazione neolatina, 1082 3. Schiavitù, conflitto sociale e conflitto politico, 1083 4. Allevamento, fisiologia e degenerazione, 1085 5. Uno sguardo alle sviste occasionali, 1090 6. Al di là del catechismo «nietzscheano», 1092

1095 *Riferimenti bibliografici e sigle*

1145 *Indice analitico*, a cura di Emanuela Susca

Chi non lo può rivendicare? Dimmi ciò di cui hai bisogno e ti troverò una citazione di Nietzsche [...]. Per la Germania e contro la Germania; per la pace e contro la pace; per la letteratura e contro la letteratura.

Tucholsky, 1985, p. 14

Ogni autore ha un senso nel quale tutti i passi contraddittori si accordano, altrimenti non ha alcun senso [...]. Bisogna dunque cercarne uno che concili tutte le contraddizioni.

Pascal, 1954, af. 558

La politica è adesso l'organo del pensiero nella sua totalità.

B, I, 2, p. 258

Meno che mai possiamo vedere in Platone solo un artista [...]. Cadiamo in errore allorché consideriamo Platone un rappresentante del genere artistico greco: mentre questa capacità fu una delle più comuni, quella specificamente platonica, che è dialettico-politica, fu qualcosa di unico.

KGA, II, 4, p. 14

Non ci si potrebbe fare torto maggiore di quello di supporre che solo l'arte ci interessi: quasi che essa dovesse valere come un farmaco o un narcotico, con cui si possano eliminare da sé tutte le altre miserie dell'esistenza.

WB, 4; I, p. 451

Ai giovani e ai meno giovani che in lunghi anni all'Università di Urbino o nei corsi organizzati dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici hanno seguito, discusso e stimolato questa mia interpretazione di Nietzsche.

Parte prima

Nietzsche nel suo tempo
In lotta contro il socratismo e l'ebraismo

Annientamento della civiltà greca ad opera del mondo ebraico.

VII, p. 83

E Socrate era poi veramente un greco? La bruttezza è abbastanza spesso l'espressione di uno sviluppo ibrido, ostacolato dall'incrocio.

GD, *Il problema Socrate*, 3

Quando Socrate e Platone presero le parti della virtù e della giustizia, furono ebrei, o non so cos'altro.

XIII, p. 331

Il dramma musicale è davvero morto, morto per sempre? [...] Questa è la più seria domanda della nostra arte, e chi come Germano non comprende la serietà di questa domanda è caduto vittima del socratismo dei nostri giorni [...]. Questo socratismo è la stampa ebraica: non dico una parola di più.

XIV, p. 101

Qualcuno mi ha detto una volta che Lei è ebreo, e in quanto tale non del tutto padrone della lingua tedesca.

Dalla bozza di una immaginaria lettera
a David Friedrich Strauss, VII, p. 589

1.

La crisi della civiltà da Socrate alla Comune di Parigi

1. La nascita della tragedia *come reinterpretazione della grecità?*

Procediamo ad una sorta di esperimento intellettuale. Siamo agli inizi del 1872: curiosando tra le novità in una libreria tedesca ci imbattiamo in un libro dal titolo al tempo stesso singolare e accattivante: *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*. Lo sfogliamo per capire di che si tratta. Balza agli occhi il frontespizio: esso ci informa che l'autore è professore ordinario di filologia classica all'Università di Basilea. Nelle pagine che seguono, frequenti sono i riferimenti ai miti greci, a Eschilo, Sofocle, Euripide. Siamo in una situazione meno fortunata (o forse in realtà più felice) di Wilamowitz, che conosce Nietzsche da un pezzo e che non ha dubbi: crede di trovarsi dinanzi ad un testo di filologia classica ed è subito sdegnato per un metodo o per una mancanza di metodo imperdonabile in un docente universitario di quella disciplina, il quale «tratta una serie di importantissime questioni di storia della letteratura greca» da «professore sognante» piuttosto che da autentico «ricercatore scientifico».[1]

Più cautamente, da parte nostra, esitiamo a formulare un giudizio. Nello sfogliare di nuovo il libro, ci imbattiamo nella *Prefazione a Richard Wagner*. Questi è celebrato anche per il «magnifico scritto in memoria di Beethoven»; d'altro canto, soprattutto nelle pagine finali, frequenti sono i riferimenti alla musica e ai musicisti tedeschi. Siamo così spinti a ritornare al sottotitolo ovvero alla seconda parte del titolo: che si tratti di un testo di musicologia o di critica musicale?

[1] Wilamowitz-Möllendorff, 1972*a*, pp. 212-14 e 218, nota.

Anche questa prospettiva non getta una luce più favorevole sull'autore, il quale, infatti, pochi mesi dopo è costretto ad un'amara constatazione: gli specialisti della filologia o della musica lo bollano rispettivamente come «filologo da scherzo» ovvero come «letterato della musica» (B, II, 3, p. 13).

Alla luce della storia della fortuna del grande filosofo dinanzi al quale sappiamo ora di trovarci, inaccettabili risultano questi due giudizi, e tuttavia non sempre si è consapevoli che la loro confutazione presuppone un mutamento radicale della chiave di lettura della *Nascita della tragedia*. Se continuiamo a ritenere che essa «è anzitutto un omaggio a Wagner»,[2] non possiamo non considerarla del tutto caduca: ben lungi dall'essere duraturo, tale omaggio si è successivamente rovesciato nel suo contrario.

Non sarebbe persuasiva neppure un'interpretazione del libro in questione come un testo esclusivamente impegnato a riflettere sul fenomeno artistico in Grecia o in generale.[3] È vero, subito dopo la *Prefazione*, l'autore dichiara di voler contribuire allo sviluppo della «scienza estetica» (GT, 1; I, p. 25), mentre il capitolo che precede immediatamente quello conclusivo chiama ad innalzarsi «con un ardito slancio sino a una metafisica dell'arte» (GT, 24; I, p. 152). Epperò, assolutizzare o privilegiare questi motivi significherebbe precludersi la comprensione dei numerosi riferimenti ai grandi avvenimenti politici del tempo, a cominciare dalla guerra di due anni prima, evocata già nella *Prefazione*, ed evocata per di più come esempio della «prode serietà» dei soldati prussiano-tedeschi e come stimolo alla «commozione patriottica» dell'autore e dei lettori del libro.

Più importante della presenza degli spunti politici è il fatto che essi non sono affatto occasionali ed esterni alla riflessione estetica. Certo, ricorrente è la celebrazione della tragedia antica in contrapposizione al melodramma e all'opera. Ma è interessante vedere in che modo è motivata la condanna di «questo genere artistico veramente moderno». A suo fondamento c'è «un bisogno di natura non estetica», anzi «un bisogno assolutamente non estetico», ed esso risiede «nella glorificazione ottimistica dell'uomo in sé, nella concezione dell'uomo originario come uomo per natura buono e artistico». È un'ideologia che

[2] Fink, 1993, p. 18.
[3] È il caso di Fink, 1993, pp. 9-45.

ha alfine assunto una configurazione «minacciosa e terribile» nei «movimenti socialistici attuali» (GT, 19; I, pp. 122-23). Dal cielo cui apparentemente rinviava la «metafisica dell'arte» siamo costretti a scendere sul terreno della storia e della politica, dalla contemplazione del bello e dalla «scienza estetica» siamo risucchiati nel vortice di un conflitto drammatico. Così drammatico è il conflitto da non lasciare spazio per mezze misure: si tratta non tanto di formulare un giudizio estetico, quanto piuttosto di «annientare (*vernichten*) l'opera», questo veicolo del contagio sovversivo. Per conseguire tale risultato è necessario ingaggiare una dura «lotta contro quella serenità alessandrina che in essa così ingenuamente si esprime» (GT, 19; I, p. 125). Sono toni decisamente militanti. Si possono comprendere solo se non si perde di vista il fatto che, ancora sul finire della sua vita cosciente, Nietzsche continua ad accostare «l'opera e la rivoluzione» (EH, *La nascita della tragedia*, 1), solo cioè se si tiene presente che, sin dagli inizi, la riflessione estetica risulta strettamente intrecciata alla riflessione e alla lotta politica.

La denuncia degli effetti politici catastrofici dell'«ottimismo» va di pari passo con l'appassionata polemica contro l'interpretazione assai diffusa del mondo greco, la quale pretende di proiettare su di esso l'ideale, in realtà moderno, di una «serenità» vacua e superficiale. D'altro canto, il recupero della grecità autentica e la liquidazione della sua immagine «serena» vengono sviluppati rinviando, sì, alla tragedia e all'arte ellenica ma anche alla religione ellenica, come dimostrano fra l'altro i continui riferimenti a Dioniso e Apollo. Ad essere dunque confrontate e contrapposte sono due complessive visioni del mondo, che assieme all'arte abbracciano ogni altro aspetto della vita, senza escludere la dimensione politica.

La nascita della tragedia non può essere realmente recuperata neppure attribuendole il merito di aver contribuito ad una comprensione storica più adeguata della grecità. Dichiarato è il disprezzo per la «nostra dotta storiografia odierna», che cerca di «appropriarsi "storicamente", oltre che di altre antichità, anche dell'antichità greca» (GT, 20; I, p. 130). La «valutazione storica» – chiariscono i testi coevi – rende in realtà impossibile la corretta «interpretazione dei problemi eternamente eguali» (BA, 5; I, p. 742) e, dunque, «l'interesse storico» tradisce la cultura (BA, 2; I, p. 677). In termini ancora più drastici si esprime un appunto, sempre del 1872: prendere sul serio «il

lato storico» significa prendere sul serio «la cosa sbagliata» (VII, p. 411). Pur formulata in relazione al fenomeno religioso, questa considerazione vuole avere una portata più ampia.

È vero, a cavallo della pubblicazione del libro in questione, Nietzsche s'impegna anche come filologo e storico nella polemica contro la visione unilateralmente serena e olimpica del mondo a lui caro: «La grecità di Goethe è anzitutto storicamente falsa, e in secondo luogo troppo molle (*weich*) e non virile» (VII, p. 778); sarebbe stata questa mollezza dei moderni ad aver rimosso dalla grecità l'acuta consapevolezza che essa aveva della dimensione tragica dell'esistenza. È una tesi implicitamente ribadita dal titolo apposto alla terza edizione (1878) del libro: *La nascita della tragedia ovvero grecità e pessimismo*. Epperò, l'interprete non può identificarsi immediatamente con l'autocoscienza di Nietzsche, come se prima della sua lettura ci fosse stata solo quella di Goethe o, più propriamente, di Winckelmann, e come se il motivo della serenità ellenica fosse stato condiviso da tutti.

In realtà, già Schelling sottolinea «l'elemento tragico, il tratto di profonda malinconia che attraversa l'intero paganesimo».[4] Quando leggiamo in Nietzsche che «la civiltà greca riposa su un rapporto di dominio di una classe poco numerosa su un numero di non liberi 4 o 5 volte superiore» (VIII, p. 60), siamo portati a pensare a Wilhelm von Humboldt, secondo il quale la schiavitù dell'antica Grecia è «un mezzo ingiusto e barbarico per garantire la più alta forma e bellezza ad una parte dell'umanità mediante il sacrificio di un'altra parte».[5] A sua volta Hegel fa ripetutamente notare che fondamento e condizione della «bella libertà» greca è la schiavitù. Anche in questo caso, se appena solleviamo il velo della bellezza, vediamo emergere una dimensione tragica, la quale può persino assumere un volto decisamente repellente, come avviene ad esempio in occasione della periodica caccia scatenata dagli spartiati, con «disumana durezza», contro gli iloti.[6]

Il tema della schiavitù, e delle sofferenze che essa comporta, è ben presente anche in Schelling che, richiamandosi all'autorità di Aristotele, se ne serve per denunciare la vacuità di un progressismo ignaro del carico di dolore e di miseria su cui riposa ogni civiltà. Dopo la rivoluzione del '48, la *Filosofia della mitologia* scioglie un inno a Dike, que-

[4] Schelling, 1856-61, vol. XII, p. 346.
[5] Humboldt, 1903-36*a*, pp. 118-19.
[6] Hegel, 1919-20, pp. 629-30.

sta «potenza», che sta a significare l'«universale espiazione del genere umano», suscita sgomento nel suo improvviso irrompere; ad inchinarsi dinanzi ad essa è chiamata Antigone dal «coro tragico» di Sofocle.[7]

Tanto meno la Grecia è sinonimo di indisturbata serenità per il filosofo che agisce immediatamente alle spalle di Nietzsche. *Il mondo come volontà e rappresentazione* attribuisce a merito di Platone e Pitagora l'aver «accolto con ammirazione, e tratto dall'India o dall'Egitto», la «verità filosofica» che aspira e chiama ad aspirare al Nirvana, cioè ad «uno stato, in cui non sono quattro cose: nascita, età, malattia e morte».[8] È un motivo che, nella *Nascita della tragedia*, riecheggia nell'amara verità di Sileno il quale, come vedremo, così sintetizza l'ideale cui aspirare: «Non esser nato, non essere, essere niente».

Più tardi, sarà lo stesso Nietzsche a sottolineare, in senso autocritico, che *La nascita della tragedia* «in certe formule è impregnata del profumo di cerimoniere funebre di Schopenhauer». Viene allora reinterpretato in modo radicale il sottotitolo apposto alla terza edizione:

> «Grecità e pessimismo» – questo sarebbe stato un titolo non equivoco, cioè un primo ragguaglio su come i greci la fecero finita col pessimismo – per mezzo di che cosa lo superarono... Proprio la tragedia è la prova che i greci non erano pessimisti; su questo punto, come su tutto il resto, Schopenhauer si è sbagliato (EH, *La nascita della tragedia*, 1).

Ora Nietzsche attribuisce alla sua opera giovanile il merito di aver cominciato a rompere con la visione non già ottimistica bensì pessimistica della grecità. Come quelle estetiche, neppure le categorie psicologiche sono realmente in grado di spiegare la genesi e il significato della *Nascita della tragedia*.

2. *La grecità tragica come antidoto alla modernità «molle»*

In ogni caso, non è certo la preoccupazione per il rigore filologico e storico a ispirare e a distinguere il giovane professore di filologia dell'Università di Basilea. È nota l'ironia di Wilamowitz a proposito dei disinvolti passaggi dalla Grecia all'India o all'Oriente buddistico,[9] che

[7] Schelling, 1856-61, vol. XI, pp. 530-31.
[8] Schopenhauer, 1976-82*a*, p. 487.
[9] Wilamowitz-Möllendorff, 1972*a*, p. 212.

peraltro noi già conosciamo da Schopenhauer. Si potrebbe aggiungere che non meno sorprendenti risultano in Nietzsche i passaggi dalla Grecia del VII-V secolo a. C. all'Europa della seconda metà dell'Ottocento. Come «Socrate ed Euripide servono a spiegare il dramma neolatino», la musica e la cultura dei «popoli neolatini» (VII, p. 326), così, sempre «a partire dai greci, dobbiamo comprendere l'opera d'arte» di Wagner, il quale rappresenta «la rinascita della tragedia greca autentica» (VII, pp. 372-73).

Ancora più importante è un'altra considerazione. Non sembra essere particolarmente rilevante il ruolo che spazio e tempo giocano nella definizione della grecità autentica. Di essa Alessandro è «la copia grossolana» (CV, 5; I, p. 792); pur più tardo di alcuni secoli, il Vangelo di Giovanni è invece da considerare una «creazione totalmente greca», anzi «un frutto di quel medesimo spirito da cui erano nati i misteri» (VII, p. 156). Non si tratta tanto di indagare le concrete manifestazioni storiche dell'«uomo ellenico» (CV, 5; I, p. 792), quanto di cogliere l'«essenza (*Wesen*) ellenica», anzi il «nocciolo» (*Kern*) di tale essenza (GT, 20; I, p. 129). Ed è questo nocciolo più profondo e più remoto, non definibile a partire dall'empiria e dalle apparenze, a costituire il metro col quale misurare e valutare i singoli autori. Un «carattere quasi antigreco» ha l'arte di Euripide (ST; I, p. 540) e una «rottura con l'elemento greco» rappresentano Socrate e Platone, il quale ultimo – rincara ulteriormente un frammento – «combatte l'elemento ellenico» (VII, pp. 398-99).

Più tardi, nel sottolineare la linea di continuità con le valutazioni espresse per l'appunto nella *Nascita della tragedia*, Nietzsche ribadirà che i due filosofi devono essere esclusi dalla grecità autentica in quanto «sintomi del decadimento, strumenti della dissoluzione greca, pseudogreci e antigreci» (GD, *Il problema Socrate*, 2). Il socratismo rappresenta il pervertimento dei più profondi «istinti dei più antichi elleni» (GD, *Il problema Socrate*, 4). È fuorviante «prendere [...] l'ideomania di Platone, il suo quasi religioso delirio delle forme, come un avvenimento e una testimonianza al tempo stesso dell'anima greca» (FW, 357). In realtà, l'autore della dottrina delle idee «aveva detto no» alla «vita greca» (JGB, 28). La sua filosofia risulta già intrisa di cristianesimo, il quale, nell'affossare l'Ellade e l'antichità classica, non ha fatto altro che sviluppare e plebeizzare il platonismo (cfr. *infra*, cap. 15, § 2). In modo analogo Nietzsche argomenta in relazione a Epicuro. Egli è

l'antitesi di un «pessimismo dionisiaco»: dunque è del tutto estraneo alla grecità autentica e tragica e ha piuttosto a che fare anche lui col cristianesimo; il cristiano, infatti, «è soltanto una specie di epicureo e al pari di quello è costituzionalmente romantico» (FW, 370). Negli anni a venire, interi e decisivi capitoli della cultura e della storia greca saranno considerati spuri rispetto alla grecità autentica. Ma, già adesso, ci imbattiamo nella tesi per cui, a ben guardare, «la degenerazione è prevalente anche nell'Ellade» (VIII, p. 78). E dunque, concluderà più tardi *La gaia scienza*: «Noi dobbiamo superare anche i greci!» (FW, 340).

Persino per quanto riguarda i «due secoli dell'epoca tragica» propriamente detta, essi non sono sempre all'altezza della sua essenza ovvero dei suoi istinti più profondi e più veri. Parmenide rappresenta l'irruzione di un «momento antigreco» (PHG, 9; I, p. 836): «L'assenza di profumo, di colore, di anima e di forma, la mancanza completa di sangue, di religiosità e di calore etico», che caratterizzerebbero la sua filosofia, sono del tutto incomprensibili «in un greco» (PHG, 11; I, p. 845). Nietzsche finisce in qualche modo col riconoscere che la grecità a lui cara non è una realtà storica e da indagare coi metodi della ricerca storica: «La Grecia ha per noi il valore che hanno i santi per i cattolici» (VII, p. 18).

Ritornando più tardi sul significato della coppia concettuale pessimismo/ottimismo, Nietzsche osserverà: il «pessimismo romantico» di Wagner e Schopenhauer non ha nulla a che fare col «pessimismo dionisiaco», che, a sua volta, è il «pessimismo dell'avvenire» più che di un passato splendido e remoto (FW, 370). *La nascita della tragedia* ha inteso farsi promotrice di «un pessimismo della forza, di un pessimismo classico»; epperò, «il termine classico è usato qui non nel senso di una determinazione storica, bensì psicologica», si contrappone a «romantico» (XIII, p. 229). Più precisamente, la grecità è una categoria filosofica, la quale funge da principio di legittimazione o delegittimazione dei singoli autori, dei diversi movimenti culturali e politici, delle diverse fasi della storia in generale e della stessa storia greca. Lo chiarisce in modo inequivocabile *Ecce Homo*:

> Io ho il diritto di considerarmi il primo filosofo tragico [...]. Prima di me non esisteva questa trasposizione dell'elemento dionisiaco in pathos filosofico: manca la saggezza tragica – ne ho cercato invano un qualche segno perfino nei grandi greci della filosofia, quelli dei due secoli prima di Socrate. Mi è rimasto un dubbio per Eraclito... (EH, *La nascita della tragedia*, 3).

Abbiamo visto Nietzsche polemizzare contro la proiezione moderna della «serenità» sul mondo ellenico: questa polemica ci mette sulle tracce di una diversa e contrapposta proiezione. A tale proposito il filosofo, lasciatisi alle spalle gli anni della *Nascita della tragedia*, si esprime con grande franchezza: «In quale travestimento avevo esposto ciò che sentivo come "dionisiaco"! In che maniera dotta e monotona, e al tempo stesso non abbastanza erudita da poter produrre l'effetto di aprire ad alcune generazioni di filologi un nuovo campo di lavoro!» (XI, p. 424). E ancora: «La mia filologia fu soltanto una scappatoia, cui mi rivolsi bramosamente: non posso ingannare me stesso al riguardo»; fu un espediente suggerito anche dal sentimento doloroso di non aver «nessun compagno» (XII, p. 57). Ovvero, per citare un testo del 1886, «fu la fede di non essere solo a tal punto, di non vedere da solo» a stimolare la costruzione, con «molta sottile arte di battere moneta falsa», dell'immagine tragica dei «greci» (MA, *Prefazione*, 1). È la solitudine dolorosamente avvertita nel mondo moderno a spingere alla ricerca di improbabili compagni di strada nell'Ellade presocratica. In questo atteggiamento giovanile c'è anche un residuo di mancanza di coraggio: «Che infelice timidezza parlare da erudito di una cosa di cui avrei potuto parlare da "vissuto"» (*Erlebter*) (XI, p. 427).

In conclusione, per comprendere il modo di procedere di Nietzsche bisogna invertire l'aforisma precedentemente citato, che prende le distanze da Goethe (e Winckelmann). Rimesso in piedi, il giudizio critico sulla grecità cara a questi due autori dovrebbe suonare così: essa «è anzitutto troppo molle e non virile, e dunque è da considerare storicamente falsa». In Nietzsche la grecità autentica è costruita in contrapposizione a tutto ciò che di molle, di flaccido e di effeminato vi è nel mondo moderno: è da questa denuncia che bisogna prendere le mosse se si vuol cogliere la trama e il significato della *Nascita della tragedia*. A confermare tutto ciò provvede un'ulteriore confessione contenuta in un'annotazione che, con riferimento ancora una volta alla sua opera giovanile, così si esprime: «Io divengo di anno in anno sempre più franco, nella misura in cui il mio sguardo penetra sempre più a fondo in questo XIX secolo, in questo secolo di grande tartuferia morale» (XI, pp. 423-24). Il percorso intellettuale è qui definito con chiarezza: dalla denuncia del presente all'invocazione e trasfigurazione di un passato assai remoto.

3. *La Comune di Parigi e la minaccia di un'«orrenda distruzione» della civiltà*

Ma cos'è che sollecita la fuga, anzi la ricerca di una via di scampo dalla modernità? Cosa c'è di così inquietante nel presente da spingere in direzione di un'alternativa collocata nell'antica Grecia? Mentre tentiamo di individuare il filo conduttore che ci consenta di orientarci in quello che per ora si presenta come un labirinto, ci imbattiamo in alcune pagine, in un paragrafo che emerge tra tutti gli altri per il tono angosciato: a causa dell'«ottimismo», la civiltà va incontro ad un'«orrenda distruzione»; la «fede nella felicità terrena di tutti» fa tremare la società «fin nei più profondi strati», seminando lo scontento in «un ceto barbarico di schiavi», che, sedotto da idee utopistiche e senza fondamento alcuno, avverte ora «la sua esistenza come un'ingiustizia» (*Unrecht*) ed esplode in rivolte incessanti (GT, 18; I, p. 117).

La drammaticità di questa messa in guardia fuga ogni dubbio. No, non siamo in presenza di una precisazione filologica e storica; d'altro canto, più che l'interpretazione ottimistica della grecità, è l'ottimismo in quanto tale a costituire il bersaglio della polemica della *Nascita della tragedia*. Evidente è la sua preoccupazione, anzi la sua angoscia per un pericolo non già remoto o ipotetico ma reale e incombente. Trasparente è il riferimento alla Comune di Parigi, vissuta da larga parte della cultura del tempo come l'annuncio minaccioso di una possibile imminente fine della civiltà. Già dopo le giornate parigine del giugno '48, Tocqueville aveva lanciato un grido d'allarme: «Non solo in Francia ma in tutta l'Europa il suolo della civiltà europea trema».[10] Gli avvenimenti di ventitré anni dopo sembravano confermare le previsioni più catastrofiche. Si trattava – aveva osservato Burckhardt in un corso di lezioni seguito con interesse e partecipazione da Nietzsche – di un'esplosione provocata dalla «grande questione sociale», ormai al centro del conflitto politico. In Francia l'ordine era stato ristabilito, ma non bisognava dimenticare che «altrove la malattia resta strisciante nell'organismo».[11]

La lettura cui Nietzsche procede della Comune di Parigi come una sorta di rivolta servile non è inconsueta nella cultura del tempo. Alla

[10] Tocqueville, 1864-67, vol. IX, p. 570.
[11] Burckhardt, 1978*b*, p. 383.

vigilia della rivoluzione del '48, Tocqueville aveva messo in guardia contro il pericolo delle «guerre servili»,[12] paragonando quindi, indirettamente, proletari moderni e schiavi antichi. D'altro canto, nel momento in cui viene pubblicata *La nascita della tragedia*, è ancora viva l'eco della guerra di Secessione divampata negli Stati Uniti alcuni anni prima. Non a caso Marx condanna i protagonisti della repressione in Francia come «negrieri»,[13] capaci di ogni efferatezza allorché si tratta di ricondurre all'ordine gli «schiavi», e celebra invece la rivolta operaia come una «guerra degli schiavi (*geknechtete*) contro i loro asservitori, la sola guerra giustificabile nella storia».[14]

La corrispondenza e i frammenti coevi alla *Nascita della tragedia* chiariscono in modo inequivocabile con quale intensità Nietzsche abbia vissuto la Comune di Parigi, e quanto dolorosa e indelebile sia l'impronta in lui lasciata da questo avvenimento. Alla notizia dell'incendio del Louvre da parte degli insorti – scrive in una lettera a Gersdorff del 21 giugno 1871 – «fui per alcuni giorni completamente distrutto dai dubbi e sopraffatto dalle lacrime: tutta l'esistenza scientifica, filosofica e artistica mi apparve un'assurdità, se un solo giorno poteva annientare le più meravigliose opere d'arte, anzi interi periodi dell'arte» (B, II, 1, p. 204). Assieme al Louvre – incalza al di là della Manica Bagehot – gli insorti avrebbero voluto distruggere tutto quello che a Parigi è degno di essere visto e ammirato, ogni testimonianza della «cultura» e della civiltà.[15] E di nuovo siamo ricondotti a quello che sul versante opposto scrive Marx, indignato per il fatto che le classi dominanti, mentre procedono ad una repressione spietata e degna di Tamerlano, bollano la rivolta disperata degli operai parigini come un assalto e una congiura contro la «civiltà» ad opera di barbari «incendiari» e dediti al «vandalismo».[16] Successivamente, la notizia dell'incendio si rivela falsa, e tuttavia ciò non modifica lo stato d'animo di Nietzsche, liricamente espresso da un frammento di qualche anno dopo: «Autunno-sofferenza-stoppie-licnidi, asteri. Lo stesso quando giunse la notizia del preteso incendio del Louvre – senso dell'autunno della civiltà. Mai un dolore più profondo» (VIII, p. 504).

[12] Tocqueville, 1951, vol. III, 2, p. 727.
[13] Marx ed Engels, 1955, vol. XVII, p. 350.
[14] Marx ed Engels, 1955, vol. XVII, pp. 355 e 358.
[15] Bagehot, 1974c, p. 197.
[16] Marx ed Engels, 1955, vol. XVII, pp. 355-59 e 334.

Proviamo allora a sottoporre *La nascita della tragedia* ad un colpo di sonda, ad una prima rapida lettura che, senza far intervenire alcun altro testo, prenda intanto sul serio l'accorata messa in guardia contro il pericolo mortale rappresentato dalla rivolta servile e dalla Comune di Parigi. Ad alimentare l'una e l'altra è stata l'illusione moderna di poter conoscere e trasformare l'essenza della realtà, bandendo da essa il negativo e il tragico. Ma quando è iniziata questa devastante superstizione progressistica? Molto prima dell'illuminismo cui generalmente si rinvia: è possibile sorprendere la *hybris* della ragione e dei lumi già in terra greca. Da Socrate prende le mosse «l'uomo teoretico» (GT, 15; I, p. 98), l'«ottimista teorico» che, con la sua «fede nell'attingibilità della natura delle cose» e nel sapere (GT, 15; I, p. 100), pretende al tempo stesso di «dover correggere l'esistenza» (GT, 13; I, p. 89).

Rispetto alla marea che avanza, incessantemente ingrossata dall'ottimismo e dall'attesa della felicità, comincia a rivelare crepe preoccupanti anche la diga tradizionalmente rappresentata dal cristianesimo, esso stesso contagiato dallo «spirito ottimistico» ormai individuato come «il germe distruttivo della nostra società» (GT, 18; I, p. 117). Non ci si può, dunque, fermare a metà strada, nella critica di una parabola rovinosa. Il rimedio non può essere individuato neppure nella grecità, se questa continua ad essere letta come sinonimo di imperturbata e imperturbabile serenità. Tale interpretazione, risalente ai polemisti protocristiani (GT, 11; I, p. 78), coglie in realtà un solo aspetto, quello apollineo, testimoniato in primo luogo dalla scultura. La tragedia e la musica ci mettono invece in presenza di una diversa e più profonda dimensione. Con le spalle al muro e costretto a rivelare una verità che avrebbe preferito tenere nascosta, Sileno, seguace di Dioniso (il dio che è al centro della tragedia greca), lacera i luccicanti veli apollinei e mette a nudo l'abisso dell'esistenza:

> Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non esser nato, non essere, essere niente. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è – morire presto (GT, 3; I, p. 35).

Tale verità dionisiaca assume un'espressione trasfigurata e trasognata nell'arte apollinea, la quale svolge una funzione anche socialmente benefica nella misura in cui aiuta l'uomo a sopportare «i terrori e le atrocità dell'esistenza» (GT, 3; I, p. 35). Ma ciò non deve farci perdere di vista la dimensione più profonda, l'intensità tragica e dio-

nisiaca del mondo greco, che trova una sua potente espressione nel *Prometeo* di Eschilo. Questi, distruggendo la visione del progresso propria di «un'umanità ingenua», mette in evidenza «l'intero flusso di dolori e affanni» che comporta già l'invenzione del fuoco (GT, 9; I, p. 69).

Folle si rivela allora la pretesa della felicità terrena per tutti che sempre più caratterizza il mondo moderno. Epperò, ad aver trionfato è la visione di Socrate. Alla grecità tragica e dionisiaca subentra così quella alessandrina, decisamente incline a «credere a una correzione del mondo per mezzo del sapere, a una vita guidata dalla scienza»: la rinuncia ad «una consolazione metafisica» spiana la strada alla ricerca di «una consonanza terrena», di una felicità affidata alle «macchine» e ai «crogiuoli», oltre che alle istituzioni politiche (GT, 17; I, p. 115).

Senonché interviene una contraddizione insanabile e rovinosa. Come ogni civiltà, anche quella alessandrina «ha bisogno, per poter esistere durevolmente, di un ceto di schiavi; ma essa, nella sua concezione ottimistica dell'esistenza, nega la necessità di un tale ceto» e proclama invece la «dignità dell'uomo» e la «dignità del lavoro» (GT, 18; I, p. 117), gettando così le premesse per l'incessante e rovinoso ciclo rivoluzionario, per le successive ondate di rivolte servili. Bisogna allora vedere «in Socrate il punto decisivo e il vertice della cosiddetta storia universale» (GT, 15; I, p. 100). Il *pendant* letterario del filosofo è costituito da Euripide, nel cui teatro già predomina, «almeno secondo i sentimenti, il quinto stato, quello dello schiavo» (GT, 11; I, p. 78), quel «ceto barbarico» che ora, come rivela la rivolta da esso scatenata nel cuore dell'Europa, minaccia di «orrenda distruzione» la civiltà in quanto tale. Siamo ad un momento di svolta della vicenda iniziata oltre due millenni prima.

Comincia a divenire chiaro il significato della *Nascita della tragedia*. Avrebbe potuto tranquillamente portare come titolo o sottotitolo: *La crisi della civiltà da Socrate alla Comune di Parigi*. La vicenda terribile consumatasi nel 1871 dev'essere indagata e inseguita sin nelle sue più remote scaturigini. Bisogna allora prendere le mosse dal filosofo greco e dal suo *pendant* letterario, dalle due figure che incarnano l'ottimismo teoretico e pratico e la cui influenza si è «allargata sulla posterità fino a questo momento, anzi per ogni avvenire, simile ad un'ombra che diventa sempre più grande nel sole della sera» (GT, 15; I, p. 97).

È vero: la gestazione della *Nascita della tragedia* inizia prima della Comune di Parigi. Ma, agli occhi di Nietzsche come dei suoi contem-

poranei, l'orribile vicenda verificatasi in Francia costituisce solo il momento culminante di una sovversione che infuria da un pezzo. È per questo che, già nei frammenti e nei testi che precedono e preparano il libro, la ricostruzione della storia della cultura ellenica s'intreccia indissolubilmente con la riflessione sulla storia delle rivoluzioni in Europa. La morte della tragedia in Grecia trova il suo analogo nella vicenda del grande teatro inglese: dopo aver raggiunto il suo momento più alto agli inizi del Seicento, «esso muore violentemente alla metà di questo secolo a causa della rivoluzione politica», a causa cioè della prima rivoluzione inglese (VII, p. 36). Costruita com'è secondo un «concetto astratto», la tragedia euripidea ci riconduce alla Francia dove il razionalismo comincia a covare gli sconvolgimenti rivoluzionari (VII, p. 39).

4. *Il suicidio della grecità tragica come metafora del suicidio dell'Antico regime*

La Grecia di Socrate ed Euripide è letta da Nietzsche con lo sguardo costantemente rivolto all'Europa del suo tempo e, in particolare, alla Francia devastata da un incessante ciclo rivoluzionario, culminato nella Comune di Parigi. Solo così si può comprendere l'asprezza della condanna di Socrate quale autore «plebeo» e «oltremodo rivoluzionario» (KGA, II, 4, p. 354) e di Euripide quale portavoce del «quinto stato» ovvero dell'«oclocrazia» (VII, p. 35).

D'altro canto, nella *Nascita della tragedia* gli anacronismi sono evidenti e spesso consapevoli. Allorché essa denuncia, come abbiamo visto, la superstiziosa fiducia riposta dalla cultura alessandrina in «macchine» e «crogiuoli», non possiamo non pensare alle fonderie e al processo di industrializzazione della Germania dell'Ottocento. Si avverte l'eco della lettura di Schopenhauer, secondo il quale sono da considerare «realisti unilaterali, quindi ottimisti ed eudaimonisti» coloro che si attendono il progresso e mutamenti e miglioramenti reali dalla politica o dalla scienza, da «costituzioni e legislazioni» ovvero da «macchine a vapore e telegrafi».[17] Nel sottoscrivere la denuncia di questa visione del mondo, Nietzsche si impegna a ricercarne le origini

[17] Schopenhauer, 1976-82*b*, p. 569.

già in Socrate e nella cultura alessandrina. È interessante notare che, in questo stesso periodo di tempo, sia pur esprimendo un giudizio di valore diverso e contrapposto, in modo analogo argomenta Engels: negletta dai «greci dell'età classica», l'«indagine scientifica della natura» compie i suoi primi passi grazie ai «greci del periodo alessandrino»;[18] si pongono così le basi per lo sviluppo delle forze produttive e quindi per il superamento della schiavitù antica o moderna che sia.

La nascita della tragedia vede in Euripide, tutto pervaso di alessandrinismo, l'interprete delle aspirazioni degli schiavi ovvero del «quinto stato». Di nuovo siamo proiettati nell'Europa del XIX secolo. Siamo portati a pensare a Lassalle, impegnato a richiamare l'attenzione sulle sofferenze e sul ruolo del proletariato da lui configurato come «quarto stato» (*vierter Stand*) o, sul versante opposto, ad un autore come Strauss, spazientito per la scarsa energia delle autorità nei confronti delle velleità sovversive, per l'appunto, del «quarto stato».[19]

La nascita della tragedia rimprovera alla cultura alessandrina di aver teorizzato la «dignità dell'uomo» e la «dignità del lavoro». Epperò un frammento coevo sembra esprimersi in modo sensibilmente diverso: si tratta di «due concetti che mancavano ai greci», i quali, grazie alla loro capacità di guardare in faccia la realtà, non avvertivano il bisogno tutto moderno di mistificarla coi discorsi sulla «dignità del lavoro» (VII, p. 140). In effetti, abbiamo a che fare con due parole d'ordine che rinviano alla proclamazione dei diritti dell'uomo sancita dalla Rivoluzione francese e alle lotte e alle polemiche sulla schiavitù, sul lavoro e il diritto al lavoro divampate nel corso del lungo ciclo rivoluzionario inaugurato dalla crisi dell'Antico regime. Il 27 aprile 1848, il governo provvisorio sorto dal crollo della monarchia di Luglio pubblica una solenne proclamazione che annuncia l'abolizione della schiavitù nelle colonie, condannata in quanto «attentato contro la dignità umana».[20]

Assieme al significato politico della *Nascita della tragedia*, comincia ad emergere l'originalità del suo approccio. Essa proietta nella Grecia del VI-V secolo a. C. una vicenda la cui tappa fondamentale si svolge in Europa tra il XVIII e il XIX secolo. A segnare la crisi della grecità tragica è la «cultura socratica», col suo «ottimismo», la sua credenza

[18] Marx ed Engels, 1955, vol. XX, p. 20.
[19] Lassalle, 1919, pp. 194-96 e *passim*; Strauss, 1872, p. 282.
[20] Wallon, 1974*a*, p. CLXV (la proclamazione è riportata a conclusione della *Introduzione*).

nella bontà originaria dell'uomo (la virtù può essere insegnata a tutti e tutti la possono apprendere), con la sua fiduciosa attesa di un mondo felice (GT, 18; I, p. 117). Ebbene, sono gli elementi costitutivi, secondo Burckhardt, della crisi dell'Antico regime: non si può comprendere l'ideologia rivoluzionaria senza il «presupposto della bontà della natura umana», la «grande volontà ottimistica» e la promessa di «realizzazione della felicità universale», con l'avvento di una società in cui «non ci sarà più miseria».[21] Tale diagnosi è condivisa anche da Taine, secondo cui a promuovere gli sconvolgimenti in Francia è stata una filosofia caratterizzata dalle «promesse di felicità terrena» per «tutti».[22]

È una vicenda iniziata con l'avvento dei *philosophes*, ma il primo dei *philosophes* – ritiene *La nascita della tragedia* – è stato Socrate, il cui pensiero è sinonimo, come vedremo, di «dubbia filosofia dei lumi». D'altro canto, allorché un appunto dell'autunno 1869 condanna Socrate come «fanatico della dialettica» (cfr. *infra*, cap. 2, § 1), siamo portati a pensare alla requisitoria di Taine contro i protagonisti della rivoluzione in quanto «fanatici della logica».[23] Citando e sottoscrivendo l'analisi di un contemporaneo della rivoluzione, lo storico francese caratterizza i giacobini come «iloti ubriachi e barbari che hanno usurpato il posto degli spartiati»:[24] ed ecco che ci ritorna in mente l'angosciosa messa in guardia di Nietzsche contro una rivolta servile già iniziata in terra greca.

In un testo coevo alla *Nascita della tragedia* leggiamo che la base sociale di massa della sovversione euripidea della grecità tragica è costituita dal fronte variegato dei «giovani signori indebitati, dei vecchi bonari sino alla sventatezza (*leichtsinnig-gutmüthig*), delle etere alla Kotzebue, degli schiavi domestici prometeici» (ST; I, p. 536). Di nuovo balzano agli occhi le somiglianze con l'analisi del crollo dell'Antico regime nella cultura del tempo e in particolare in Taine. Anche nel caso dello storico francese la scena è dominata da «uomini infamati o per crimini o per debiti», da «gente» che «ha debiti col macellaio, col panettiere, col vinaio, ecc.»,[25] da «lacchè, portinai,

[21] Burckhardt, 1978*b*, pp. 385, 388 e 391.

[22] Taine, 1899, vol. II, p. 18 (= Taine, 1986, p. 389).

[23] Taine, 1899, vol. VII, p. 129 (= Taine, 1989, tomo 2, p. 141).

[24] Taine, 1899, vol. VI, p. 179, nota 1 (= Taine, 1989, tomo 2, p. 1082, nota 105).

[25] Taine, 1899, vol. VI, pp. 172-73 e nota 1 (= Taine, 1989, tomo 2, pp. 1074-75 e nota 88); cfr. Burckhardt, 1978*b*, p. 410.

domestici di ogni tipo», da «servitori, felicissimi di essere adesso i padroni dei loro padroni»,[26] da «donne di strada», «donne da marciapiede», «prostitute» e «donnacce».[27]

Quanto poi ai «vecchi bonari sino alla sventatezza», cui fa riferimento il testo di Nietzsche, è un *topos* della letteratura impegnata nella critica della rivoluzione la denuncia della dabbenaggine della vecchia aristocrazia, incline a lasciarsi contagiare dalle parole d'ordine del movimento che la condurrà alla rovina e al patibolo. La nobiltà – osserva Tocqueville – scambia le teorie illuministiche e rivoluzionarie per motti di spirito e giochi divertenti ai quali «essa si unisce volentieri per passare il tempo».[28] Solo quando è troppo tardi si accorge della realtà: «Ciò che aveva costituito il divertimento del suo spirito durante il tempo libero diveniva un'arma terribile rivolta contro di essa».[29] Si potrebbe dire che si assiste ad una sorta di suicidio dell'Antico regime, così come di «suicidio» si deve parlare, secondo Nietzsche, per la tragedia greca (GT, 11; I, p. 75), che si lascia ingenuamente sopraffare da un razionalismo, anzi da una filosofia dei lumi di cui non sospetta la pericolosità.

Alla vigilia del suo crollo, osserva a sua volta Taine, l'aristocrazia è «imbevuta di massime umanitarie e radicali».[30] In questo momento – prosegue lo storico francese citando e sottoscrivendo l'analisi di un contemporaneo – «una pietà attiva colmava gli animi, ciò che i ricchi temevano di più, era di passare per insensibili».[31] Divenuti «epicurei e filantropi», i nobili si riempiono la bocca delle «grandi parole libertà, giustizia, benessere pubblico, dignità dell'uomo»:[32] di nuovo ci imbattiamo nelle parole d'ordine dal giovane Nietzsche proiettate e condannate nella Grecia del VI secolo a. C. Se si vuole uscire dalla crisi – sottolinea *La nascita della tragedia* – bisogna farla finita con le «dottrine di mollezza», proprie dell'«ottimismo» e della «cultura socratica» (GT, 18; I, p. 119).

[26] Taine, 1899, vol. VI, p. 171 (= Taine, 1989, tomo 2, p. 1073).
[27] Taine, 1899, vol. VI, pp. 169, 174-75 e nota 3 (= Taine, 1989, tomo 2, pp. 1071, 1077-1078 e nota 96, 1081).
[28] Tocqueville, 1951, vol. II, 1, p. 196 (AR, libro III, cap. 1).
[29] Tocqueville, 1951, vol. II, 2, p. 109.
[30] Taine, 1899, vol. II, p. 149 (= Taine, 1986, p. 518).
[31] Taine, 1899, vol. II, p. 158 (= Taine, 1986, p. 527).
[32] Taine, 1899, vol. II, p. 132 (= Taine, 1986, p. 501).

A conferma della chiave di lettura qui suggerita possiamo far intervenire due recensioni, particolarmente significative per il fatto che il loro autore conosce e condivide le idee e le preoccupazioni dell'amico recensito; anzi esprime o è chiamato ad esprimere, come scrive Nietzsche in una lettera a lui indirizzata, «la nostra posizione» (B, II, 3, p. 12). Ebbene, Erwin Rohde – è di lui che qui si parla – così sintetizza il significato della *Nascita della tragedia*: «Dalla trattazione storica della lontana antichità l'autore avanza attraverso l'ampiezza dei tempi fino al presente». Non si tratta di un salto logico o di una divagazione: «L'ottimismo teoretico ereditato da Socrate» si è trasformato nel mondo moderno in «ottimismo pratico, che, fattosi stridula pretesa, sempre più minaccia di scatenare contro questa marcia civiltà un inferno di potenze distruttive»,[33] anzi è già sfociato nel «vandalismo di barbari socialisti».[34] Ritorna l'accusa ai comunardi di aver appiccato il fuoco al Louvre e, attraverso essa, risuona l'appello a prendere coscienza della drammaticità della situazione. Fortunatamente, non tutto è perduto. Ad esorcizzare lo spettro del socialismo e della sua carica vandalica e a rappresentare una speranza di salvezza per la civiltà – prosegue il recensore identificandosi ancora una volta con l'autore recensito – è chiamato il «popolo tedesco», la «nazione tedesca», la cui grande musica sembra annunciare la ripresa della grecità tragica e la fine del ciclo rovinoso iniziato oltre duemila anni prima.[35]

Se Rohde sottolinea che, ben lungi dal limitarsi a denunciare «il male del tempo» presente, l'autore della *Nascita della tragedia* «invita tutti quelli che vivono nella diaspora, tristi e memori dei tempi passati, a rinnovata speranza»,[36] sul versante opposto, sottoscrivendo sostanzialmente l'analisi ma rovesciandone il giudizio di valore, Wilamowitz denuncia Nietzsche non solo come «professore sognante» ma anche come «apostolo e metafisico».[37] In un caso e nell'altro viene evidenziato il fatto che ad ispirare il testo, amato od odiato, è una forte carica politica.

[33] Rohde, 1972*a*, p. 195.
[34] Rohde, 1972*b*, p. 207.
[35] Rohde, 1972*b*, pp. 208-09.
[36] Rohde, 1972*b*, p. 207.
[37] Wilamowitz-Möllendorff, 1972*a*, pp. 218, nota e 214.

5. *Dalle guerre antinapoleoniche alla* Nascita della tragedia

Sì, la denuncia della modernità, che è al centro della *Nascita della tragedia*, non ha nulla dell'abbandono nostalgico e inerte. Non solo è battagliera ma, in questo momento, guarda fiduciosa alla possibilità di radicale trasformazione del presente in Germania e in Europa. Diviene qui evidente l'influenza esercitata dall'altro grande avvenimento politico del tempo su un'opera maturata – osserva la *Prefazione* – «fra i terrori e le grandezze della guerra appena scoppiata» (GT, *Prefazione*; I, p. 23). *La nascita della tragedia* – scriverà il filosofo più tardi – è stata lungamente meditata «nelle fredde notti di settembre davanti alle mura di Metz, quando facevo servizio di infermeria». Assieme alla sconfitta della Francia, «i cannoni della battaglia di Wörth», sotto il cui tuono il libro inizia ad essere scritto (EH, *La nascita della tragedia*, 1), annunciano la possibile liquidazione della modernità al tempo stesso banausica e rovinosa iniziata con Socrate ed Euripide. Subito dopo Sedan, è lecito sperare in una svolta radicale perché la disfatta della Francia è la disfatta del paese dell'illuminismo e della rivoluzione. Il trionfo dell'esercito prussiano riveste un significato che va ben al di là dell'ambito militare: «L'unica forza politica produttiva in Germania, che non occorre precisare a nessuno, è ora giunta alla vittoria nel modo più straordinario». Forse si è concluso, o sta per concludersi, il ciclo iniziato con «la grande Rivoluzione francese». Il liberalismo, almeno quello volgare, segnato dalla massificazione democratica, «verrà dissanguato, assieme ai suoi più rudi fratelli», e cioè socialismo e comunismo, «a causa di quella potenza inflessibile [l'esercito prussiano-tedesco] cui si è accennato sopra» (VII, p. 355).

In questa lettura della guerra da poco terminata Nietzsche non è certo isolato. A Basilea, Burckhardt mette in evidenza «l'indebolimento del popolo rivoluzionario *kat'exochen*».[38] Al di là del Reno, in modo analogo argomenta Renan: a subire un'umiliante sconfitta è stato un paese «snervato dalla democrazia» e, più in generale, dal «sabba democratico» scaturito dalla rivoluzione; se la Prussia riuscisse a sfuggire al contagio democratico e alla «democrazia socialista», essa

[38] Burckhardt, 1978*a*, p. 133 (è un'aggiunta a mano nel manoscritto).

potrebbe svolgere una nobile «missione di salvaguardia dell'ordine sociale europeo».[39] Grazie alle loro virtù militari, i tedeschi sono gli unici in grado di difendere l'Europa dalla minaccia della sovversione.[40]

In primo luogo alla storia culturale e politica della Germania rinvia invece tutta un'altra serie di motivi che attraversano in profondità *La nascita della tragedia*, a cominciare dalla contrapposizione tra sentimento serio e tragico della vita, proprio dei tedeschi, e superficialità ottimistica, sinonimo di visione del mondo filistea e banausica, propria dei popoli neolatini. A dare ascolto a Wagner, esponente di primo piano dell'ideologia dominante nella Germania del tempo, Sedan è la vittoria del soldato tedesco che, nel suo operoso e «serio silenzio», ha saputo «porre fine all'arroganza» dei suoi nemici, penetrando in profondità in territorio nemico e «nel cuore vanesio della Francia».[41] Siamo in presenza di un *topos* che risale all'epoca delle guerre antinapoleoniche, allorché Fichte contrappone al «gioco piacevole» cui i francesi riducono la cultura, la «serietà» intellettuale e morale dei tedeschi, mentre Ernst Moritz Arndt (l'animatore instancabile della resistenza contro l'esercito napoleonico di occupazione) attribuisce ai tedeschi una «profondità», del tutto ignota ad un popolo *albern*, e cioè allegro in modo superficiale e fatuo, come sarebbe quello francese.[42]

E ora riapriamo *La nascita della tragedia*: reagendo all'andazzo del XVIII secolo (il secolo dell'egemonia anche culturale della Francia), Kant e Schopenhauer hanno «introdotto un modo infinitamente più profondo e serio di affrontare le questioni etiche e l'arte» (GT, 19; I, p. 128). Un merito analogo ha la Germania in campo musicale: con Bach, Beethoven e Wagner, sbarazzandosi dei «merletti» e «arabeschi della melodia operistica» e dell'opera neolatina, la musica tedesca si presenta come un «demone che scaturisce da inesauribili profondità» (GT, 19; I, p. 127). Il Nietzsche di questi anni non si stanca di rendere omaggio a «quello spirito tedesco virile, serio, melanconico, duro e ardito, quello spirito serbatosi sano dall'epoca della Riforma, del figlio di minatori che è Lutero» (BA, 5; I, p. 749). Ancora la quarta *Inattuale*, nel rievocare la «grande guerra dei tedeschi» di alcuni anni prima, celebra la «serenità (*Heiterkeit*) propriamente ed

[39] Renan, 1947, vol. I, pp. 333, 383 e 405.
[40] Renan, 1947, vol. I, p. 350.
[41] Wagner, 1910*b*, pp. 1-2.
[42] Cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. VII, 4 (pp. 311 e 315).

unicamente tedesca», una serenità non ignara della serietà e del tragico dell'esistenza, anzi caratteristica di coloro che, come Lutero, Beethoven e Wagner, «hanno sofferto profondamente della vita e tornano a volgersi ad essa per così dire col sorriso del convalescente» (WB, 8; I, pp. 480-81).

Il sentimento vacuo e superficialmente ottimistico della vita attribuisce un valore fondamentale alla piacevolezza dell'esteriore apparire. E, secondo la pubblicistica antinapoleonica, il «lusso dei vestiti» e «la mutevole eleganza delle merci e il loro fascino seducente» sarebbero al centro delle preoccupazioni dei francesi.[43] Costoro – sentenzia a sua volta Bismarck – «hanno denaro ed eleganza, ma nessuna individualità, nessun sentimento individuale del proprio io – vivono solo nella massa».[44] Anche questi motivi si ritrovano in Nietzsche. La già citata lettera a Gersdorff del 21 giugno 1871, condanna «il livellamento e l'"eleganza" francese-ebraica» nonché l'«*élan* dei nostri deplorevoli vicini», un gesto estetizzante, ben diverso dall'autentico «coraggio (*Tapferkeit*) tedesco» (B, II, 1, p. 203).

Sempre Arndt contrappone alla «menzogna» e «vanità» dei francesi non solo l'«onore» ma anche la «fedeltà» dei tedeschi. Fino all'ultimo – nel frattempo è scoppiata e fallita la rivoluzione del '48 – egli ama concludere le sue lettere *in deutscher Treue*, con l'assicurazione della sua «fedeltà tedesca».[45] Anche il giovane Nietzsche rende omaggio alla «fedeltà del soldato tedesco, sperimentata negli ultimi tempi»; bisogna saper riconoscere in lui «quella forza resistente, ostile a ogni apparenza, da cui possiamo attendere ancora una vittoria sulla pseudocultura dell'"epoca attuale"» (BA, 2; I, p. 691 e BA, 3; I, p. 694).

Esplicita e senza riserve è in questi anni l'adesione ai motivi ideologici sviluppatisi a partire dalla sollevazione antinapoleonica, dalle cosiddette «guerre per la libertà» (*Freiheitskriege*). Ad esse fa esplicito riferimento la quinta conferenza *Sull'avvenire delle nostre scuole*: vi si celebra la *Burschenschaft*, il movimento studentesco che, dopo aver combattuto per «la libertà della patria», ritornando all'università, aspira a liberare anch'essa dalla «barbarie non tedesca, dissimulata artificiosamente sotto ogni forma di erudizione» (BA, 5; I, p. 748).

Squillante è il pathos teutomane e gallofobo. Si direbbe che ad

[43] Cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. IX, 6 (p. 429).
[44] In Herre, 1983, p. 167.
[45] Cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. VII, 2 (p. 307).

influenzare il giovane Nietzsche siano congiuntamente Wagner e il Fichte dei *Discorsi alla nazione tedesca*. Merito del grande musicista è anche di sentire

> con profonda fierezza l'originarietà e l'inesauribilità ancora oggi esistenti di questa lingua [tedesca], la forza sonora delle sue radici, in cui egli intuiva, al contrario che per le lingue dei ceppi romanzi, sommamente derivate e artificiosamente retoriche, una meravigliosa inclinazione e preparazione alla musica, alla vera musica (WB, 9; I, pp. 486-87).

Non è difficile cogliere qui l'eco, immediata o mediata, per l'appunto dei *Discorsi* fichtiani, impegnati a celebrare, in contrapposizione ai francesi e alla loro lingua morta, l'«originarietà»[46] del «popolo dalla lingua viva», capace di scendere «fino alla radice dove i concetti sgorgano dalla natura spirituale».[47] L'*Appello ai tedeschi* stilato da Nietzsche a favore del grande musicista ovvero l'*Appello alla nazione tedesca*, così come lo definisce il suo stesso autore (B, II, 3, p. 165) quasi ad evocazione dei *Discorsi* di Fichte, risuona di accenti che chiaramente rinviano al filosofo delle guerre antinapoleoniche: è necessario mobilitarsi per «il bene e l'onore dello spirito tedesco e del nome tedesco»; coloro che hanno conservato il «senso dell'onore» non devono far mancare il loro appoggio ad una musica e ad un'arte che possono costituire «il fattore più importante di una nuova vita dall'impronta originariamente tedesca» (MD; I, pp. 893-94 e 896). Più tardi, in una fase ben diversa della sua evoluzione, Nietzsche accosterà in modo esplicito, ma nell'ambito ora di un giudizio aspramente critico, Fichte e Wagner, entrambi colpevoli di esaltata «teutomania» (*Deutschthümelei*) (XII, 55).

Ma negli anni della *Nascita della tragedia* l'adesione a tale ideologia sembra essere senza riserve, com'è confermato da un'annotazione dell'estate-autunno 1873: vi si rende omaggio all'«eccellente caratterizzazione dei tedeschi e dei francesi» contenuta in un *pamphlet* di Görres (VII, 700), uno dei portavoci più magniloquenti della teutomania e gallofobia sviluppatesi sull'onda della sollevazione contro Napoleone I e ben vive e vitali al momento del conflitto con la Francia di Napoleone III. Enfatica risuona nelle conferenze di Basilea la celebrazione del *Burschenschaftler*, il membro delle associazioni studentesche che

[46] Fichte, 1971, vol. VII, pp. 342 e 375.
[47] Fichte, 1971, vol. VII, pp. 327 e 338-39.

avevano svolto un ruolo di primo piano nella sollevazione e nella guerra contro l'occupazione francese:

In mezzo al giubilo della vittoria e nel pensiero rivolto alla sua patria liberata, egli aveva fatto a se stesso la promessa solenne di rimanere tedesco. Tedesco! Allora egli imparò a comprendere Tacito, allora egli intese l'imperativo categorico di Kant, allora lo entusiasmò la lirica guerriera di Karl Maria von Weber (BA, 5; I, pp. 749-50).

6. *Il giovane Nietzsche e l'adesione al nazional-liberalismo tedesco*

Non deve sorprendere la collocazione ideologica e politica qui suggerita dell'autore della *Nascita della tragedia* (e delle conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole*). Diamo uno sguardo al processo di formazione alle sue spalle. Durante il periodo di studio a Bonn, Nietzsche, come lui stesso riferisce in una lettera alla sorella e alla madre (B, I, 2, p. 15), si reca al cimitero a rendere omaggio alla tomba di Ernst Moritz Arndt, il popolare eroe della resistenza antinapoleonica che già conosciamo. Il momento in cui cade questa visita è significativo. Siamo nell'ottobre 1864: con la guerra combattuta assieme all'Austria, per strappare alla Danimarca i ducati di Schleswig, Holstein e Lauenburg, la Prussia ha dato inizio al processo di unificazione ed egemonizzazione della Germania.

Due anni dopo, alla notizia dello scoppio della guerra da Bismarck scatenata questa volta contro l'Austria (l'ex alleata), Nietzsche si definisce e si firma in una lettera «come granadiere prussiano», pronto a impugnare le armi (B, I, 2, p. 126). Lo svolgimento delle operazioni militari è seguito con trepidazione, tenendo d'occhio le reazioni della Francia, cui l'Austria si rivolge perché garantisca l'«equilibrio» europeo minacciato dalle vittorie dell'esercito prussiano. Ma tale «equilibrio» – osserva Nietzsche in una lettera a Gersdorff del 1° luglio 1866 – avrebbe il suo «centro in Parigi», consacrerebbe la continuità della politica francese di egemonia e dunque metterebbe in pericolo l'«appagamento delle nostre speranze tedesche», ora più che mai a portata di mano. Se ancora una volta esse dovessero essere frustrate a causa dell'intervento nel conflitto di altre potenze europee, a questa ulteriore umiliazione sarebbe preferibile «l'onore di essere colpiti sul campo di battaglia da una pallottola francese». Fortunatamente, le prospettive sono incoraggianti: alla «guerra di annientamento» della potenza del-

l'Austria è chiamata a far seguito una «guerra contro la Francia». A parte i suoi risultati militari e politici, questa resa dei conti potrà «produrre in Germania un'unità spirituale» (*Gesinnungseinheit*) che cementerebbe definitivamente l'unità nazionale (B, I, 2, pp. 143-44). Come si vede, pur indulgendo a qualche tono melodrammatico, il giovane Nietzsche rivela un senso robusto della realtà storica e politica; è consapevole del fatto che la realizzazione dell'unità politica della Germania passa attraverso la liquidazione delle ambizioni napoleoniche della Francia, ancora dure a morire; prevede e auspica la prova di forza che si verificherà quattro anni dopo. Infine, la lettera a Gersdorff osserva che per la Prussia e la Germania si è venuta a creare la situazione più favorevole «a partire da 50 anni», a partire cioè dalla sollevazione antinapoleonica del 1813.

In questo momento, piena sembra essere l'identificazione col programma politico del cancelliere di ferro, che a Berlino ha assunto la guida del governo. Non si dimentichi che Bismarck sul piano interno è stato il protagonista di una rivoluzione dall'alto, che ha introdotto il regime parlamentare, e sul piano internazionale vede il suo principale antagonista in Napoleone III e nella Francia bonapartista. Si comprende allora l'entusiasmo espresso dal giovane Nietzsche:

> Dobbiamo essere fieri di avere un simile esercito, anzi, addirittura, – *horribile dictu* – un tale governo, che non fa i suoi programmi soltanto sulla carta, ma li rispetta con la massima energia, con enorme dispendio di denaro e di sangue, di fronte persino al grande tentatore francese, *Louis le diable*. Ogni partito che approva queste mete politiche è in sostanza un partito liberale (B, I, 2, pp. 142-43).

Un mese dopo, in una successiva lettera, nel ribadire il suo entusiasmo, Nietzsche si rivela assai interessato per la pubblicistica e le posizioni politiche di Treitschke (destinato presto a diventare una sorta di ideologo più o meno ufficiale del Secondo Reich) e si considera membro o simpatizzante del «partito liberal-nazionale», favorevole all'«annessione incondizionata» della Sassonia alla Prussia e, più in generale, alla politica di unificazione nazionale da Bismarck affidata alla forza e alla disciplina dell'esercito prussiano (B, I, 2, p. 159). Così piena è in questo momento la sintonia con la Germania che si sta profilando all'orizzonte, che il giovane studente, lungi dal rivendicare la sua «inattualità», secondo il gesto che caratterizzerà più tardi la sua filosofia, dichiara di non essere «ingrato nei confronti del presente» (B, I, 2, p. 171).

Le successive prove di forza con cui la Prussia prepara l'edificazione del Secondo Reich vengono lette in Germania, da una larga opinione pubblica, come la continuazione della sollevazione, iniziata alcuni decenni prima, contro l'umiliazione imposta alla nazione dalla Francia. Quando scoppia la guerra del 1870, il brillante ordinario di filologia classica abbandona momentaneamente l'insegnamento universitario, impartito nella neutrale città svizzera di Basilea, per arruolarsi come volontario nelle file dell'esercito prussiano. Egli porta con sé le speranze e i miti del suo tempo, che sono al centro anche della *Nascita della tragedia*.

7. «*Pessimismo germanico*», «*visione seria del mondo*», «*visione tragica del mondo*»

Sono speranze e miti che conoscono ora un processo al tempo stesso di radicalizzazione e sistemazione filosofica. La «serietà» e «profondità» tedesca, cui la pubblicistica antinapoleonica non si stanca di rendere omaggio, diviene così la «visione seria del mondo», che esprime il «vero spirito tedesco» (VII, p. 259) e affonda le sue radici nel «pessimismo germanico» (VII, p. 305). Ribadirla ha un grande significato anche sul piano politico: «La Rivoluzione francese è sorta dalla fede nella bontà della natura». Bisogna saperne trarre la giusta lezione: «Una visione del mondo fuorviata e ottimistica finisce con lo scatenare tutti gli orrori» (VII, p. 280). Alla *optimistische Weltbetrachtung*, che continua ad infuriare al di là del Reno, il giovane Nietzsche contrappone la «visione seria del mondo (*ernste Weltbetrachtung*) come unica salvezza dal socialismo» (VII, p. 259).

Quella che negli appunti preparatori è la «visione seria del mondo» si configura nella *Nascita della tragedia* come la «visione tragica del mondo» (*tragische Weltbetrachtung*) (GT, 17; I, p. 111). Divenuto ora dominante, questo motivo si presenta in molteplici variazioni: è assolutamente necessario recuperare la «conoscenza tragica» (*tragische Erkenntniss*) (GT, 15; I, p. 101), la «cultura» che bisogna decidersi a chiamare «tragica» (GT, 18; I, p. 118), propria di coloro che osano essere «uomini tragici» (GT, 20; I, p. 132), all'altezza dell'«epoca tragica», il cui ritorno si profila all'orizzonte (GT, 19; I, p. 128).

Ben lungi dall'essere recente, il conflitto tra le due contrapposte visioni del mondo ha cominciato a manifestarsi già in terra greca.

Nonostante siano trascorsi oltre due millenni dalla sua scomparsa, fortunatamente la grecità tragica non è morta. Essa può rinascere, sta già rinascendo nell'ambito della cultura tedesca. Lo dimostra la musica di quella sorta di novello Eschilo che è Wagner, il quale mette fine al predominio esercitato dall'opera maturata in terra latina e caratterizzata, come sappiamo, da una rovinosa carica ottimistica ed eversiva. Ma lo dimostrano anche Schopenhauer, «il filosofo di una ridesta classicità, di una grecità germanica [...], di una Germania rigenerata» (FS; IV, p. 213) e Kant, il quale ultimo, evidenziando i limiti e conflitti della ragione, si rivela anche lui del tutto estraneo alla superficialità insita nell'ottimismo illuministico e razionalistico. In questa medesima chiave viene letto Lutero (GT, 23; I, p. 147), critico implacabile di una ragione e di una visione del mondo armonicistica e quindi anche lui risuonante di motivi o di echi dionisiaci.

La minaccia mortale rappresentata dall'«uomo teoretico» e dall'«ottimista pratico» può essere sventata solo dall'«uomo dionisiaco» (GT, 7; I, p. 56). È una figura che sembra ritornare di attualità. «Cacciato dalla scena tragica, cacciato da una potenza demoniaca che parlava per bocca di Euripide» (GT, 12; I, p. 83), e, sul piano filosofico, di Socrate, Dioniso fa di nuovo irruzione sulla scena non solo teatrale e musicale, ma soprattutto storica e politica, grazie alla «rinascita della tragedia» e della visione tragica del mondo in terra tedesca (GT, 16; I, p. 103), nella Germania che ha sconfitto il paese del socratismo, dell'ottimismo e della rivolta servile.

Il popolo tedesco è chiamato allora ad essere l'erede della civiltà greca, da Nietzsche celebrata in toni appassionati. A tale proposito si è parlato talvolta di neoclassicismo. Ma è una categoria fuorviante, e non solo per il fatto che, dedicata a Wagner, *La nascita della tragedia* concentra la sua attenzione in particolare su *Tristano e Isotta*, un'opera decisamente «romantica» (GT, 21; I, pp. 135-37). C'è una ragione più importante. Non assistiamo certo al recupero dell'antichità classica in quanto tale. Contrariamente a quanto farà negli anni successivi, in questo momento Nietzsche esprime un giudizio assai severo sulla romanità, caratterizzata, in netto contrasto con la Grecia, dalla «logorante caccia alla potenza del mondo e agli onori del mondo». Sinonimo di spirito utilitario, la «mondanizzazione» trova la sua «espressione più grandiosa, ma anche più spaventosa», per l'appunto nell'«*imperium* romano» (GT, 21; I, p. 133).

Per comprendere questi giudizi, bisogna far riferimento ancora una volta al clima ideologico e politico del tempo. A casa Wagner, Nietzsche legge e discute il *Catechismo politico* di Kleist.[48] È l'autore che, pochi giorni dopo la battaglia di Jena, scrive: «Noi siamo i popoli soggiogati dai romani».[49] Se, in quanto conquistatori animati da una smisurata ambizione imperiale, i francesi appaiono agli occhi di Kleist, di Fichte e di una vasta cultura e pubblicistica come i «nuovi romani», a contrastare il loro espansionismo e a respingere la loro politica di oppressiva omologazione è un popolo privo di unità sul piano politico e statale, nettamente più debole sul piano militare ma infinitamente più ricco e più profondo sul piano della cultura e della creatività artistica e filosofica, un popolo che dunque può essere ben paragonato a quello della Grecia antica. Questo motivo conosce una nuova vitalità sull'onda della guerra franco-prussiana, allorché il grande filologo Ernst Curtius paragona anche lui i francesi ai romani, celebrando nei «tedeschi» il popolo capace di custodire la propria peculiarità, di contro all'universalismo aggressivo, e di sventare qualsiasi attentato alla «libertà dei popoli».[50]

Il giudizio assai severo formulato nella *Nascita della tragedia* sulla romanità non impedisce a Nietzsche, come abbiamo visto, di richiamarsi, in quello stesso periodo di tempo, al Tacito ammiratore dei germani e del loro spirito di indipendenza e che, in tale lettura, diviene una sorta di critico *ante litteram* della civilizzazione latina. Non a caso si tratta dell'unico autore latino caro al Fichte dei *Discorsi alla nazione tedesca* e ai protagonisti della resistenza antinapoleonica, impegnati nella polemica contro i nuovi romani.[51]

In modo analogo a Nietzsche si atteggia Wagner. Anche lui celebra il legame indissolubile che unisce «ideale greco» e «spirito tedesco» e contrappone negativamente i romani (la cui eredità è stata assunta dalla Francia) ai greci (la cui eredità è rivendicata per la Germania): «A teatro i romani celebravano i loro giochi gladiatori e i greci le loro tragedie».[52] Fra i due popoli c'è un abisso: è l'abisso che separa la «civilizzazione» dall'autentica «civiltà».

[48] C. Wagner, 1976-82, vol. I, p. 424.
[49] Kleist, 1961, vol. II, p. 770 (lettera a Ulrike von Kleist del 24 ottobre 1806).
[50] Cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. XIII, 12 (p. 573).
[51] Cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. I, 5 (p. 55).
[52] Wagner, 1910*i*, pp. 36 e 60. Siamo in presenza di un motivo ideologico di straordinaria

8. *Lo «spirito tedesco» come «salvatore» e «redentore» dalla* Civilisation

Ormai è chiaro: a subire a Sedan un'irrimediabile disfatta è stato il paese simbolo sì della sovversione ma anche della «civilizzazione». A questo punto il contrasto tra Germania e Francia si configura come l'antitesi tra *Cultur* e *Civilisation*. Particolarmente significativa a tale proposito è la lettera a Gersdorff, più volte citata, del 21 giugno 1871. Dopo aver celebrato l'«antica salute germanica» di cui hanno dato prova l'esercito e la nazione, Nietzsche così prosegue: «Su tale base è possibile edificare: possiamo di nuovo sperare!» Si tratta di non perdere di vista la «testa dell'idra internazionale che improvvisamente si è sollevata con tanta mostruosità ad annunziare ben altre lotte future». Epperò la catastrofe della Comune di Parigi è il risultato di una devastazione di lunga data e di carattere più generale: «La "civilizzazione" latina, ora dappertutto imperante, rivela il male incredibile di cui è afflitto il nostro mondo» (B, II, 1, pp. 203-04).

Siamo ricondotti ancora una volta al clima ideologico che accompagna lo scontro tra Francia e Prussia. Al momento dello scoppio delle ostilità, Napoleone III si rivolge così ai suoi soldati: «La Francia intera vi segue coi suoi voti ardenti e l'universo ha gli occhi puntati su di voi. Dal nostro successo dipende la sorte della libertà e della civiltà» (*civilisation*).[53] Di questa pretesa si fa beffe Bismarck allorché, facendo riferimento alla Comune, sottolinea che, senza l'intervento del «barbaro» prussiano, sarebbe rimasto ben poco della «capitale dell'arte e della civilizzazione» (*Civilisation*).[54] Emergono così le due contrapposte ideologie della guerra. Alla Francia, che si autoproclama rappresentante privilegiata della civiltà in quanto tale, la Germania risponde distinguendo tra superficiale «civilizzazione» e autentica «civiltà», della quale ultima essa si erge a custode.

Anche questa dicotomia ha una lunga storia alle spalle. Negli anni dell'impotenza politica e militare della Germania e della sua arretra-

vitalità ancora in pieno Novecento (si pensi a Heidegger), grazie anche alla mediazione di Nietzsche (cfr. Losurdo, 1991, cap. 6, § 3).

[53] In Sorel, 1973, p. 565.

[54] Bismarck, s.d., vol. III, p. 29.

tezza sul piano economico, i suoi grandi intellettuali avevano ritenuto opportuno agitare valori diversi e più essenziali rispetto allo sviluppo della semplice ricchezza materiale. Con allusione polemica alla Francia, Schleiermacher aveva chiamato i tedeschi a far da argine «alla grossolana barbarie e al freddo senso terreno del secolo», alla «miserabile empiria» (*jämmerliche Empirie*); «l'antico carattere nazionale» dei tedeschi – aveva scritto Schelling nel 1802 – può essere risvegliato solo mediante «una religione o filosofia dominante» che si collochi in netta opposizione all'utilitarismo d'Oltrereno; la Germania – aveva incalzato Arndt – deve decisamente respingere da sé quella «mezza formazione spirituale, quel piatto gioco intellettuale, che spoglia la vita di tutto ciò che è sacro e la natura di ogni segreto».[55]

Come per lo scontro Antico regime/*philosophes*, in modo analogo Nietzsche procede per quanto riguarda il motivo del contrasto tra «civiltà» e «civilizzazione»: egli lo riprende e lo radicalizza sino al punto di proiettarlo nell'antichità classica. La fede superstiziosa in «macchine» e «crogiuoli» e «il soddisfatto piacere di esistere» si impongono a partire già dal tramonto della grecità tragica; ma questo banausico ottimismo teorico e pratico viene ora distrutto grazie alla «filosofia tedesca», grazie in particolare a Kant e Schopenhauer. Con Sedan si è comunque verificata una svolta. *La nascita della tragedia* proclama che senza visione tragica della vita e «sapienza dionisiaca» non c'è autentica civiltà: «Tutto ciò che ora chiamiamo civiltà (*Cultur*), cultura (*Bildung*), civilizzazione (*Civilisation*) dovrà un giorno comparire dinanzi all'infallibile giudice Dioniso». Ritornando a se stessa e assumendo sino in fondo l'eredità della grecità tragica, la Germania deve liberarsi una volta per sempre dalla «danda di una civilizzazione neolatina» (*romanische Civilisation*) (GT, 19; I, pp. 128-29).

Si comprende allora il pathos con cui il giovane Nietzsche si esprime sull'«essenza tedesca», un motivo, secondo la testimonianza di Cosima, al centro delle conversazioni in casa Wagner e delle comuni speranze che le alimentano.[56] È un motivo che conosce molteplici variazioni nella *Nascita della tragedia*, impegnata a sciogliere un inno, oltre che al *deutsches Wesen*, al «nobile nocciolo (*Kern*) del carattere del nostro popolo» ovvero al «nocciolo puro e forte dell'essenza

[55] Cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. VII, 4 (p. 313).
[56] C. Wagner, 1976-82, vol. I, p. 491.

tedesca», al «nocciolo nobile del carattere del nostro popolo», alla «splendida salute, profondità e forza dionisiaca» dello «spirito (*Geist*) tedesco» e del «genio (*Genius*) tedesco». Al contrario di quello che avviene nella «Francia civilizzata» (*civilisiert*), in Germania civilizzazione e modernità sono solo un fenomeno passeggero e superficiale che mal copre «l'intima attitudine dionisiaca di un popolo» e di cui è possibile sbarazzarsi una volta per sempre con l'«espulsione dell'elemento neolatino» (GT; I, pp. 146-47, 149 e 153-54).

Già iniziato con le guerre contro Napoleone I, questo processo di riconquista dell'autentica identità tedesca ha ricevuto ulteriore impulso dalla nuova e decisiva vittoria riportata sulla Francia. Epperò esso sembra essersi fermato a metà. Invece della radicale «liberazione dall'elemento neolatino» (*Romanismus*) che la nuova situazione impone e rende possibile, «sinora si sono avuti soltanto dei rimaneggiamenti» di questo elemento. Analoghe incertezze e mancanza di rigore si sono già manifestate in passato. Pur condotta contro l'egemonia di Roma, la stessa Riforma non riuscì a conseguire risultati migliori (VII, p. 329). Ma ora la prospettiva è più favorevole: «Lo spirito germanico lotta per penetrare fino allo spirito greco [...]. E così, com'è sicuro che le nostre guerre persiane sono appena cominciate, con altrettanta sicurezza sentiamo di vivere nell'epoca della tragedia» (VII, pp. 229-30).

Il Secondo Reich è chiamato a spazzar via definitivamente «la visione liberale e ottimistica del mondo, la quale affonda le sue radici nelle dottrine dell'illuminismo francese e della rivoluzione, e cioè in una filosofia del tutto estranea alla Germania, schiettamente neolatina, piatta e antimetafisica» (CV, 3; I, p. 773). «Lo spirito tedesco» è in qualche modo il «salvatore» (*Retter*) (VII, p. 431), la «forza redentrice» (*erlösende Kraft*) (VII, p. 429). In quanto attraversata in profondità dalla rivendicazione della felicità e da una visione piatta e banausica della vita, la civilizzazione getta le premesse della rivoluzione. L'«enorme accrescimento della civiltà materiale» – osserva già Burckhardt – è una caratteristica dell'«epoca rivoluzionaria», che non si è ancora conclusa.[57] È un'affermazione contenuta sempre nel corso di lezioni cui assiste anche Nietzsche.

Pochi anni prima, Wagner addita anche lui nello «spirito tedesco» il «salvatore» (*Erretter*) che agisce come elemento «redentore»

[57] Burckhardt, 1978*b*, pp. 378-79.

(*erlösend*) dalla «rovina» incombente sull'Europa.[58] Emerge con chiarezza l'influenza in questo momento dispiegata sul giovane filologo-filosofo dal grande musicista. Già quest'ultimo insiste sul fatto che i francesi costituiscono «il popolo dominante dell'odierna *Civilisation*»[59] e il popolo «"moderno" sino alle midolla».[60] Anche per Wagner una svolta può e deve essere rappresentata dalla guerra franco-prussiana: «Mentre le armi tedesche avanzavano vittoriose verso il centro della "civilizzazione" francese, improvvisamente emerse tra di noi il sentimento di vergogna per la nostra dipendenza da questa civilizzazione».[61] Si tratta di fare i conti con una devastazione di lunga data, che rinvia in ultima analisi alla «civilizzazione universale dei romani».[62]

Chiare sono le consonanze con Nietzsche. Secondo quest'ultimo, impegnandosi nella «lotta» non solo contro l'inguaribile sovversivismo della Francia, ma anche contro il «tremendo pericolo» rappresentato dall'«affanno (*Getreibe*) politico americano», lo «spirito tedesco» riafferma l'eredità della Grecia tragica, recuperata grazie anche a Schopenhauer e Wagner, e alla loro «meravigliosa unità», e ribadisce la sua autentica identità (VII, pp. 423 e 425). La lotta contro la modernità e la civilizzazione è al tempo stesso l'impegno per il recupero della germanicità autentica. Sono necessarie «"officine della lotta contro il tempo presente" e per il rinnovamento dell'essenza tedesca» (VII, p. 262), senza mai perdere di vista la «distinzione tra ciò che è tedesco e ciò che è pseudotedesco» (*Afterdeutsch*) (VII, p. 256).

9. *«Ottimismo», «felicità» e deriva rivoluzionaria: il radicalismo di Nietzsche*

Alla grecità tragica come alla germanicità autentica risultano del tutto estranei l'«ottimismo» e l'idea di «felicità», che stimolano l'involgarimento della civilizzazione moderna e ingrossano la marea della rivoluzione.

[58] Wagner, 1910*f*, p. 84.
[59] Wagner, 1910*f*, p. 115.
[60] Wagner, 1910*f*, p. 118.
[61] Wagner, 1910*f*, p. 113.
[62] Wagner, 1910*f*, p. 120.

In effetti, l'idea di felicità, messa in stato d'accusa da Nietzsche per la sua intrinseca carica sovversiva, accompagna e stimola l'intero ciclo rivoluzionario sulle due rive dell'Atlantico. È noto il ruolo centrale che l'idea di felicità occupa nell'illuminismo, cioè nell'ambito della filosofia che prepara ideologicamente il crollo dell'Antico regime.[63] La Rivoluzione americana proclama, tra le verità «di per se stesse evidenti», l'esserci di «diritti inalienabili» nel cui ambito rientrano «la Vita, la Libertà ed il Perseguimento della Felicità», che qui è il godimento tranquillo di una confortevole sfera privata. Il processo di radicalizzazione plebea della Rivoluzione francese va di pari passo col pathos crescente dell'idea di felicità. Nel 1793 viene alla luce una nuova *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* che, nell'art. 1, proclama: «Il fine della società è la felicità (*bonheur*) comune». L'art. 21 chiarisce poi: «I soccorsi pubblici sono un debito sacro. La società deve la sussistenza ai cittadini sfortunati [letteralmente: infelici, *malheureux*], sia procurando loro un lavoro, sia procurando i mezzi per vivere a coloro che non sono in grado di lavorare». Attraversando l'Atlantico, il diritto negativo alla felicità (il quale garantisce la sfera privata da ogni interferenza estranea) si è trasformato in diritto positivo (il quale esige l'intervento pubblico per sanare situazioni di miseria e di infelicità diversamente irrimediabili).

La rivendicazione di questo diritto positivo trova la sua formulazione più appassionata in due celebri discorsi pronunciati da Saint-Just nel ventoso dell'anno II, a pochi mesi dal fatale Termidoro 1794 che l'avrebbe visto salire sulla ghigliottina assieme a Robespierre:

> La felicità è un'idea nuova in Europa [...]. Non tollerate che ci sia nello Stato un solo povero e infelice [...]: che l'Europa apprenda che voi non volete più sul territorio francese né un infelice né un oppressore... Gli infelici sono le potenze della terra; essi hanno il diritto di parlare da padroni ai governi che li trascurano.[64]

A citare in tal modo Saint-Just, unificando due diversi discorsi, è un altro rivoluzionario, Babeuf, nel momento in cui si rivolge ai giudici del tribunale che di lì a poco avrebbe condannato anche lui alla pena capitale.[65] E il babuvismo, nelle sue diverse trasformazioni e configurazioni, svolge poi un ruolo non irrilevante nella Comune di

[63] Mauzi, 1960.
[64] Saint-Just, 1984, pp. 715 e 707 (rapporti del 13 e dell'8 ventoso dell'anno II).
[65] Cfr. Babeuf, 1988, p. 316.

Parigi. Non c'è dubbio, Nietzsche ha ragione: l'idea di felicità agisce in modo dirompente per almeno un secolo, quello che va dal trionfo dell'illuminismo alla catastrofe del 1871. Anche al di là di questa data essa non cessa ancora di dispiegare la sua carica rivoluzionaria. Una terribile minaccia continua ad incombere sulla civiltà: non solo il lungo ciclo rivoluzionario sviluppatosi in Occidente, lo stesso «socialismo», il nuovo pericolo col quale bisogna fare i conti, è da considerare «un frutto di quell'ottimismo» che già ha provocato tante rovine (VII, p. 379).

Nell'argomentare in questo modo, Nietzsche è tutt'altro che isolato nella cultura del suo tempo. Qualche anno prima della rivoluzione del '48, Stirner osserva che «la "felicità del popolo" è ciò che si ricerca dalla rivoluzione *in poi*»;[66] il ciclo è tutt'altro che concluso! Alla vigilia della Comune di Parigi, Renan giunge alla conclusione che la maledizione e la rovina della Francia risiedono nell'idea di «felicità volgare» e nella pretesa di realizzare una società tale per cui «gli individui che la compongono godano della somma di benessere la più grande possibile».[67] Circa dieci anni dopo, Gumplowicz, esponente di primo piano del socialdarwinismo, sottolinea il rapporto che sussiste tra «Rivoluzione francese, socialismo, comunismo» da un lato e «visione ottimistica» e speranze di un migliore e più felice ordinamento sociale dall'altro.[68]

Nel complesso, tra Sette e Ottocento la denuncia della rivoluzione si sviluppa all'insegna della critica dell'idea di felicità. Secondo Gentz, significa disconoscere «la natura delle cose» e «la natura dell'uomo» voler porre fine mediante le trasformazioni politiche a «tutta la miseria della vita», voler procurare all'uomo su questa terra una «redenzione» e una liberazione dagli «scenari di dolore» in cui egli è inevitabilmente immerso.[69] La diffusione di questi motivi ideologici conosce un ulteriore sviluppo in seguito alla rivoluzione del '48 e alla rivolta operaia del giugno parigino: in Germania i nazional-liberali Zeller e Treitschke assimilano il socialismo all'«epicureismo», alla ricerca del «maggior godimento possibile», alla «sopravvalutazione dei beni materiali» e al «materialismo più avido»;[70] in Francia Toc-

[66] Stirner, 1979, p. 244.
[67] Renan, 1947, vol. I, p. 482.
[68] Gumplowicz, 1883, p. 301.
[69] Gentz, 1836-38, vol. I, pp. 8-9.
[70] Cfr. Losurdo, 1983*a*, cap. V, 3.

queville condanna in blocco la filosofia «sensualista e socialista»;[71] in Italia Rosmini tuona contro «la terrena e carnale felicità» che costituisce il fine illusorio delle diverse tendenze socialiste e comuniste.[72] È una condanna che nel 1878 trova la sua consacrazione in un'enciclica di Leone XIII: a spingere l'umanità «quasi alla sua estrema rovina» è in primo luogo «l'ardente desiderio della felicità» terrena.[73]

Sul versante opposto, il movimento protosocialista è impegnato a rivendicare, per dirla con Saint-Simon, la «felicità sociale del povero»,[74] ovvero, per dirla con Weitling, un autore ripetutamente citato e criticato da Stirner,[75] la «felicità umana», la «felicità terrena». Owen a sua volta proclama: «LA FELICITÀ DI TUTTI sarà lo scopo e l'oggetto d'ogni parte di questa riorganizzazione in tutta l'estensione della società».[76] Anche il giovane Marx sottolinea che la rivoluzione sociale passa attraverso la conquista della «felicità reale» con la conseguente «critica della valle di lacrime» e della «felicità illusoria» ricercata nell'aldilà.[77] In questo contesto conviene soprattutto citare un autore ben noto a Nietzsche, e cioè Heinrich Heine: «Le masse non sopportano più con pazienza cristiana la loro miseria terrena, vogliono invece la felicità su questa terra. Il comunismo è quindi una conseguenza naturale di tale mutata concezione del mondo, e infatti si va diffondendo in tutta la Germania».[78]

Ma allora dove risiede l'originalità di Nietzsche? In primo luogo, nello sforzo di procedere il più a ritroso possibile nell'individuazione delle origini del ciclo della sovversione. Non basta risalire sino all'illuminismo. La visione ottimistica del mondo è già presente nel Rinascimento (VII, p. 280). Ma il Rinascimento cos'è, a sua volta, se non l'«epoca del risveglio dell'antichità alessandrino-romana nel XV secolo»? Ci imbattiamo già qui nella «distruzione del mito» e nella «mostruosa mondanizzazione» che sono a fondamento della ricerca della felicità terrena per tutti e del ciclo della sovversione (GT, 23; I, pp. 148-49). Questo ciclo assume ora una durata bimillenaria. E, data

[71] Tocqueville, 1951, vol. XV, 2, pp. 107-08.
[72] Rosmini, 1840-57*c*, p. 100.
[73] In Giordani, 1956, p. 30 (enciclica *Quod apostolici muneris*).
[74] Saint-Simon, 1968, p. 64.
[75] Stirner, 1979, pp. 279 e 323.
[76] In Bravo, 1973, pp. 255-56 e 225; il maiuscolo è nel testo di Owen.
[77] Marx ed Engels, 1955, vol. 1, p. 379.
[78] Heine, 1969-78, vol. V, pp. 197-98.

la prospettiva della lunga durata, risulta priva di senso la consueta distinzione-contrapposizione tra inizi liberali della Rivoluzione francese e sua radicalizzazione plebea e giacobina.

Oltre che sul piano temporale, l'estremo radicalismo di Nietzsche si dispiega anche sul piano per così dire spaziale. E cioè, si tratta non solo di indagare le origini remote della rovinosa idea di felicità ma anche le sue molteplici e disparate configurazioni ed espressioni. Sappiamo che l'ottimismo è a fondamento anche dell'opera. Più in generale, esso si manifesta – sottolinea Nietzsche in una lettera a Gersdorff del 28 settembre 1869 – «sotto le forme più bizzarre», non solo nel «socialismo» ma anche nella «dottrina vegetariana» e persino nella pratica della «cremazione», in ogni tentativo di riformare e modificare l'esistenza umana, disconoscendone il carattere di «rovina completa» (B, II, 1, p. 58). Pochi giorni prima, nel sostenere, sotto l'influenza di Schopenhauer ma con una consequenzialità estranea al Maestro, le ragioni della dieta vegetariana, Nietzsche si era scontrato con Wagner che l'aveva persino accusato di «arroganza» per la sua pretesa di rimettere in discussione, col rifiuto di ogni «compromesso», l'intero ordinamento naturale.[79] Dopo aver tentato a Tribschen di resistere, il giovane filologo aveva chiaramente finito col fare proprie le argomentazioni del musicista e anzi con il radicalizzarle: come risulta dalla lettera a Gersdorff, la dottrina vegetariana è una delle tante manifestazioni della *hybris* ottimistica e rivoluzionaria di coloro che pretendono di cambiare e sovvertire il mondo. È una visione sostanzialmente condivisa dall'interlocutore e destinatario della lettera, il quale, su una linea di continuità con l'«ottimismo», colloca anche «socialismo», «dominio delle masse, tirannia della plebe, comunità dei beni, oppressione di tutto ciò che è significativo sul piano spirituale» (B, II, 2, p. 55).

La pervasività temporale e spaziale del male impone un rimedio all'altezza della situazione. Non ci si può appagare della critica a questa o quella manifestazione dell'idea di felicità. Dell'inadeguatezza di tale atteggiamento è già consapevole Schopenhauer. Anche lui, come tanti altri, sottolinea il rapporto tra edonismo e comunismo, la cui filosofia può così essere sintetizzata: «*Gaudeamus igitur!*»; «*edite, bibite, post mortem nulla voluptas*».[80] Ma al di là dell'agitazione di questo

[79] C. Wagner, 1976-82, vol. I, p. 152.
[80] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. IV, pp. 182, 180 e 190 e Schopenhauer, 1976-82*b*, p. 592.

motivo tradizionale, nel filosofo della *noluntas* assistiamo all'elaborazione di una visione del mondo complessiva, chiamata a liquidare una volta per sempre l'ottimismo rivoluzionario. È in Germania che s'intrecciano più strettamente dimensione politica e dimensione filosofica del dibattito.

Nel prendere posizione contro l'autore del *Mondo come volontà e rappresentazione*, Dühring denuncia il ruolo «particolarmente inquietante» che il «pessimismo» svolge nella «questione sociale»: esso non solo stimola un atteggiamento di attesa e di rassegnazione ma legittima anche un ulteriore peggioramento delle condizioni di vita delle masse popolari.[81] Ecco allora la necessità di ribadire, già nel titolo di un libro, il «valore della vita», e di ribadirlo cercando di collocarsi all'altezza della sfida di Schopenhauer, e dunque inserendo la rivendicazione della felicità in una complessiva filosofia della storia: si spiega così la formulazione della tesi per cui «l'accrescimento del valore della vita» costituisce «la legge fondamentale della storia».[82]

Nietzsche, invece, che negli anni successivi s'impegnerà a «studiare in profondità» Dühring, cominciando a trascrivere lunghi brani dalla sua opera (VIII, pp. 129 sgg.), nel luglio del 1866, ancora studente universitario, attribuisce a Schopenhauer il merito di avergli «tolto dagli occhi le bende dell'ottimismo» (B, I, 2, p. 140). Nell'intervenire sul dibattito relativo all'idea di felicità, *La nascita della tragedia* si colloca già all'altezza filosofica alla quale questo dibattito eminentemente politico era stato sollevato da Schopenhauer.

10. *Riscossa antipelagiana del cristianesimo?*

Di fronte alla marea ottimistica e socialista può costituire un argine il cristianesimo, col suo dogma del peccato originale e dell'irrimediabile miseria umana che quel dogma spiega e consacra? È questo l'orientamento prevalente, a livello europeo, nella cultura conservatrice o liberal-conservatrice. In Italia, Manzoni individua in Rousseau il punto di partenza della catastrofe della Francia: rimuovendo la realtà del peccato originale e dimenticando quindi che «una veramente per-

[81] Dühring, 1875, p. 348.
[82] Dühring, 1875, p. 339.

fetta felicità» è «serbata a un'altra vita» e non può essere ricercata «nella vita presente», il filosofo francese crede di poter mettere il male e la sofferenza sul conto delle «viziose istituzioni sociali», e finisce in realtà col produrre quel suo «terribile e deplorabile discepolo» che è Robespierre e col favorire la nascita dello stesso movimento socialista.[83] Non sono soltanto gli ambienti dichiaratamente cattolici o cristiani a chiamare la religione dominante in Occidente a far da argine alla marea rivoluzionaria. Già negli anni che precedono il 1789, Rivarol, un autore noto a Nietzsche (VIII, p. 594; XI, p. 20), addita nel cristianesimo lo strumento indispensabile per insegnare al popolo a «sopportare la sua sventura» e a rinunciare all'idea di essere «felice».[84] Più tardi, Burckhardt configura «il conflitto tra la visione del mondo scaturita dalla Rivoluzione francese e la Chiesa, in particolare quella cattolica», come «un conflitto che ha le sue basi più profonde nell'ottimismo della prima e nel pessimismo della seconda».[85]

La larga diffusione di questo motivo ideologico è confermata dalla dura polemica che contro di esso sviluppa il movimento rivoluzionario. Moses Hess tuona contro il «dogma infame dell'imperfezione di ogni cosa terrena», definito come il «dogma della nostra vergogna», il «dogma della nostra schiavitù». Anche agli occhi di Heine, esso costituisce un essenziale elemento costitutivo dell'ideologia della conservazione e della reazione: «Colui che crede al peccato originale non negherà neppure i privilegi ereditari». Abbiamo già visto Marx fondare il progetto rivoluzionario di realizzazione della «felicità reale» sulla radicale «critica della valle di lacrime». In altre occasioni, esplicita diviene la sua polemica contro coloro che pretendono di giustificare ed eternare l'ordinamento esistente, col suo carico di oppressione politica e sociale, rinviando alla *natura lapsa* dell'uomo, in conseguenza della sua fatale caduta: «È supposizione tautologica che, se la schiavitù forma la natura dell'uomo, la libertà contraddirebbe a tale natura».[86]

Dunque, da una parte e dall'altra, il tema del peccato originale viene avvertito come una trincea di decisiva importanza strategica. Ma essa è ancora difendibile oppure è stata in realtà già espugnata dal movimento sovversivo? Subito dopo la rivoluzione di Luglio, uno sta-

[83] Manzoni, 1963, pp. 741-44.
[84] In Groethuysen, 1964, p. 348.
[85] Burckhardt, 1978*a*, p. 150.
[86] Marx ed Engels, 1955, vol. I, p. 49.

tista prestigioso come Stein mette in connessione i nuovi sconvolgimenti col diffondersi inarrestabile della credenza secondo cui l'uomo sarebbe «libero dal peccato originale». Chiamato a Berlino per contrastare la filosofia hegeliana (essa stessa duramente critica della «rappresentazione» ovvero del «mito» del peccato originale), Schelling, nel riprendere il Kant teorico del «male radicale della natura umana», si sente costretto a ricordare amaramente che con questa dottrina il filosofo di Königsberg «si alienò immediatamente la moltitudine, il cui consenso per un certo periodo di tempo aveva reso popolare il suo nome».[87] Più tardi, Engels sa di poter contare su interlocutori attenti anche negli ambienti cristiani allorché celebra il cristianesimo primitivo come un fenomeno progressivo proprio per il fatto che in esso non c'è «traccia alcuna del peccato originale».[88]

Si comprendono allora le perplessità e le oscillazioni di Schopenhauer. Questi da un lato spera ancora in una possibile reazione della comunità cristiana contro il contagio moderno e ottimista, dall'altro si pone già alla ricerca di una possibile alternativa. In polemica contro coloro che vorrebbero edificare «il cielo sulla terra», egli agita la verità profonda contenuta, sia pure «in forma mitica», nel racconto biblico del peccato originale. Di qui prende le mosse la dura polemica contro tutti gli «ottimisti, nemici del cristianesimo», e cioè della dottrina del peccato originale, contro tutti coloro che partono dalla premessa che la terra possa essere un «soggiorno della felicità», come se Dio avesse creato il mondo perché l'uomo «se la spassasse allegramente su di esso». Disgraziatamente, il tema della «colpa profonda del genere umano per il fatto stesso di esistere» è caduto in oblio presso le stesse Chiese ufficiali, ormai inclini a un pelagianismo che, con la sua fiducia nella ragione e nell'uomo, continua ad alimentare la volontà di vivere e spiana la strada alle rovinose utopie fondate sull'idea di progresso. Per fortuna a rammentare agli immemori la verità della colpa e del peccato provvede, oltre che il cristianesimo delle origini, anche e soprattutto la tradizione religiosa orientale.[89] Ecco così individuata la possibile alternativa.

Sulla scia di Schopenhauer, anche il giovane Nietzsche è dell'opinione che, se c'è qualcosa da salvare nel cristianesimo, è per l'appunto

[87] Su ciò cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. IX, 7.
[88] Marx ed Engels, 1955, vol. XXI, p. 11; cfr. anche XXII, pp. 459 e 471.
[89] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, p. 306 e Schopenhauer, 1976-82*b*, p. 802.

il mito del peccato originale. Certo, nel filologo-filosofo, che già da alcuni anni ha letto e assimilato la critica di Strauss al cristianesimo,[90] che è tutto pervaso dall'ammirazione per la Grecia presocratica e che non esita ad esprimersi con spregiudicata franchezza, non c'è spazio per il rinvio ortodosso al racconto biblico. Resta il fatto della necessità di contrastare il motivo politicamente rovinoso della bontà originaria della natura e dell'uomo, il motivo caro a Rousseau, l'autore seguito con attenzione già negli anni di Pforta (B, I, 1, p. 216). Rispetto alla visione «illuministica» della natura, propria «del mondo neolatino» – il riferimento è soprattutto all'*Emilio* (VII, p. 305 e GT, 3; I, p. 37) – agli occhi del giovane Nietzsche risulta senza dubbio più profondo il mito cristiano del peccato originale.

Sappiamo delle implicazioni socialiste dell'opera: affermatasi nel corso della lotta contro «la vecchia rappresentazione ecclesiastica dell'uomo in sé corrotto e perduto», essa può essere intesa come «il dogma di opposizione dell'uomo buono». Inseguendo le «prospettive paradisiache» dell'«uomo buono originario» (*Urmensch*) e dei «suoi diritti» (GT, 19; I, pp. 122-23), perdendo di vista «la terribile serietà della vera natura» e baloccandosi con una presunta «realtà idillica», l'opera si rivela al tempo stesso vacua e pericolosa: da essa «non spira affatto il dolore elegiaco di una perdita eterna» (GT, 19; I, p. 125), quella perdita eterna che il racconto biblico descrive, in modo mitico e tuttavia profondo, come conseguenza del peccato originale. Per certi versi, Nietzsche sembra in questi anni condividere il programma schopenhaueriano di recupero di un cristianesimo depurato delle incrostazioni pelagiane e quindi suscettibile di essere accostato all'induismo. In questo senso, in una lettera alla sorella del 5 novembre 1865, si pronuncia per il «cristianesimo originario», ben diverso da quello «moderno, dolciastro e sfocato» (B, I, 2, p. 95). Qualche mese dopo, rivolgendosi a Gersdorff, afferma: «I veri indù sono cristiani» e «i veri cristiani sono indù» (B, I, 2, p. 122). Riecheggiando un motivo chiaramente schopenhaueriano, un testo del febbraio 1871 annovera i «santi» e il «santo nel deserto», assieme agli artisti, tra i «grandi "individui"» che hanno compreso «il fine supremo della volontà del mondo» (VII, p. 354).

Immediatamente evidente è la valenza politica di questo cristiane-

[90] Janz, 1981, vol. I, p. 146.

simo riscoperto procedendo a ritroso rispetto alle degenerazioni della modernità. Grazie ad esso potrebbe essere possibile salvare la civiltà, rilegittimando servitù o schiavitù: «Quest'ultima non urtò in alcun modo né il cristianesimo primitivo né i germani, e tanto meno poi fu da essi considerata condannabile» (CV, 3; I, p. 769).

Alla modernità e alla sua folle pretesa di abolire schiavitù e servitù vengono ora contrapposti sia la grecità pagana sia il Medioevo cristiano. Per un lungo periodo storico, il cristianesimo può aver espresso «avversione per il matrimonio e lo Stato», oltre che per la schiavitù, ma ciò non ha nulla a che fare con un atteggiamento abolizionista: «L'emancipazione è una cosa del tutto diversa» (VII, p. 267). E cioè, come ha saputo accomodarsi col matrimonio e lo Stato, così, dopo la sua ascesa al potere, il cristianesimo non ha avuto difficoltà per lungo tempo a riconoscere ed accettare la realtà della schiavitù. In polemica contro la rivendicazione, spesso venata di motivi evangelici, del «ritorno della proprietà alla comunità», ancora un testo del 1879 rimprovera ai «nostri socialisti» di essere in realtà profondamente ostili alla lezione di fondo del cristianesimo. Essi «ce l'hanno con quell'ebreo dell'antichità per il fatto che disse: non rubare. Secondo loro il settimo comandamento dev'essere piuttosto: non possedere» (WS, 285).

11. *Il cristianesimo come «religione dotta» e sovversiva*

Senonché, a far emergere dubbi sulla capacità di tenuta del cristianesimo è la persuasione che esso sia entrato ormai a far parte delle «religioni dotte» (*Gelehrtenreligionen*) (GT, 18; I, p. 117), delle religioni cioè legate ad un contenuto positivo dogmaticamente fissato, incapaci di sviluppo e di rinnovamento, costrette ad una difesa che diviene sempre più affannosa. La categoria qui utilizzata fa pensare alla «religione dotta» (*gelehrte Religion*) e «affidata alla cura dei dotti» (*Gelehrten*), oggetto della critica di Kant, che ad essa contrappone la «religione naturale», fondata sull'«universale ragione umana», ovvero la «religione puramente morale». Ben diverso è l'atteggiamento di Nietzsche. Alle sue spalle agisce la dicotomia cara a Wagner tra cultura autentica, che affonda le sue radici nel popolo e che risulta capace di unire attorno a sé la comunità, e pseudocultura ridotta a occupazione o divertimento solitario di intellettuali sradicati (cfr. *infra*, cap. 4, § 1).

E, tuttavia, pur impegnato a celebrare l'incessante creatività del mito, nella *Religione entro i limiti della sola ragione* Nietzsche può aver letto la conferma delle crescenti difficoltà incontrate dal cristianesimo e dalle Chiese cristiane: «la professione di fede nella storia sacra», l'obbligo, imposto da una «religione dotta», di credere, come ad una indiscutibile verità storica, a racconti che rinviano ad un tempo assai remoto, tutto ciò – osserva Kant – «opprime duramente le persone coscienziose», le quali invece si sentirebbero liberate se potessero aderire ad un contenuto liberamente, a partire da un'indagine razionale.[91] Ma, dal punto di vista della *Nascita della tragedia*, non si guadagna nulla rinviando dalla storia alla ragione. Una religione che affidi le sue fortune all'una o all'altra si espone all'acido corrosivo dell'indagine filologica e filosofica, e ha bisogno allora della difesa affannosa dei suoi esegeti e dei suoi apologeti, divenendo per l'appunto una «religione dotta», incapace di ispirare e muovere una comunità nel suo complesso e dunque destinata all'esaurimento:

> Questa è la maniera in cui le religioni sogliono estinguersi: quando cioè sotto gli occhi severi e razionali di un dogmatismo ortodosso, i presupposti mitici di una religione vengono sistematizzati come una somma conchiusa di avvenimenti storici e si comincia a difendere affannosamente la credibilità dei miti, opponendosi però a ogni loro ulteriore vita e sviluppo naturali; quando cioè il sentimento del mito si estingue e al loro posto subentra la pretesa della religione alla fondatezza storica (GT, 10; I, p. 74).

È un atteggiamento non diverso da quello espresso dall'amico Rohde, il quale, nello scrivere la sua seconda recensione alla *Nascita della tragedia* e nell'ispirarsi ad essa, si pone questo interrogativo retorico:

> Chi [può essere] così folle da voler guarire il male del tempo con i rimedi di formule religiose dei secoli passati? Veramente la comunità, ogni giorno più ridotta, di coloro che con apprensione guardano a questo travaglio e al suo illusorio lustro, può paragonarsi a quei greci nel remoto Ponto, di cui racconta il retore Dione Crisostomo: essi, isolati tra stirpi scitiche ostili e già per metà imbarbariti nei costumi e negli usi, negli eterni versi di Omero si rinvigorivano alle antichissime immagini di una magnificenza poetica da gran tempo scomparsa, ma per il resto in dolorosa rinuncia portavano la colpa di esser nati tardi.[92]

[91] Kant, 1900, vol. VI, pp. 163-67.
[92] Rohde, 1972*b*, p. 207.

I barbari sciti sono qui i moderni, dai quali il cristianesimo è già largamente sopraffatto. In termini analoghi si esprime Nietzsche:

> Riguardo alla religione io osservo un esaurimento, ci si stanca dei simboli carichi di significato. Tutte le possibilità della vita cristiana, le più serie e le più disordinate, le più innocue e le più meditate, sono state tutte sperimentate, è tempo di imitare o di fare qualcosa di diverso. Persino lo scherno, il cinismo, l'ostilità si sono logorati – si vede come una superficie di ghiaccio in tempo di disgelo, ovunque il ghiaccio è sporco, squarciato, privo di lucentezza, cosparso di pozzanghere, pericoloso. Mi sembra allora conveniente solo un'astensione piena di riguardo, perfettamente decorosa: in tal modo io rendo onore alla religione, sebbene essa sia moribonda [...]. Il cristianesimo va lasciato alla mercé della storia critica (VII, p. 711).

È un frammento dell'estate-autunno 1873. Una successiva redazione sembra essersi lasciato ogni dubbio alle spalle: più che moribondo, il cristianesimo è già morto, ed esso dev'essere consegnato non solo alla «storia critica», ma anche all'«autopsia» (VII, p. 751).

Non ha senso dunque sperare nella riscossa antipelagiana di una religione in agonia o persino in decomposizione. D'altro canto, la contaminazione pelagiana può realmente essere considerata un semplice incidente nella storia del cristianesimo? Esso è veramente in grado di contenere la marea rivoluzionaria o può finire con l'ingrossarla ulteriormente? Se Marx ritiene che nella religione (cristiana) finisca con l'esprimersi, nonostante tutto, la «protesta contro la miseria reale» (cfr. *infra*, cap. 14, § 2), un'analoga consapevolezza comincia ad emergere sul versante dei nemici della rivoluzione, sia pure con un giudizio di valore diverso e contrapposto. Nelle conversazioni private Schopenhauer dà prova di franchezza maggiore che negli scritti destinati al pubblico. Eccolo allora non più limitarsi a condannare il cristianesimo pelagianizzato e spurio dei suoi moderni rappresentanti ma prendere direttamente di mira la figura del suo fondatore: egli è «solo un demagogo» o «un demagogo ebreo».[93] Abbandonando il tono compunto che affetta in pubblico, in casa Wagner Gobineau non nasconde la propria ostilità nei confronti di quella religione fondamentalmente plebea ed ostile alle «grandi personalità» che è il cristianesimo (cfr. *infra*, cap. 23, § 3).

Per quanto riguarda Nietzsche, i suoi giudizi non hanno ancora assunto l'asprezza degli anni successivi. E, tuttavia, c'è già in lui sufficiente chiarezza. Siamo in presenza di una religione che appare già

[93] Schopenhauer, 1971, p. 105.

contagiata dall'illuminismo e dall'«ottimismo», tanto da bandire tutto ciò che vi è di «profondo, di esoterico, di accessibile al solo individuo pieno di talento». Con le sue tendenze democratiche e livellatrici, il cristianesimo finisce col configurarsi come una sorta di «democrazia etica» (VII, p. 45); ci si può persino chiedere se esso non sia «ostile nelle sue radici ad ogni forma di civiltà (*Kultur*) e quindi connesso necessariamente con la barbarie» (VII, p. 244).

12. *Eva, Persefone e Prometeo: la reinterpretazione del peccato originale*

Ormai è chiaro. L'originalità di Nietzsche non risiede nella diagnosi del morbo rivoluzionario, la quale peraltro, mettendo in stato d'accusa l'idea di felicità, coglie un aspetto ideologico essenziale del ciclo rivoluzionario. La novità è che ora parte integrante di questa diagnosi diviene un'anamnesi che prende le mosse da molto lontano. Ed ecco allora che gli spiriti cominciano a dividersi anche sull'individuazione del rimedio. Ha ancora senso continuare a sperare che il cristianesimo possa debellare il flagello che infuria da oltre due millenni? Se anche le Chiese cristiane sembrano impegnate a delegittimare il sovversivismo progressista mediante il rinvio al mito del peccato originale, resta il fatto che il morbo, cominciato a manifestarsi in terra greca già prima dell'avvento del cristianesimo, ha continuato a infuriare nonostante il suo trionfo.

Forse bisogna guardarsi attorno alla ricerca di un'alternativa più valida e più efficace. Già prima di Nietzsche, Schelling, oltre che al racconto biblico, rinvia a motivi e a miti desunti dall'antichità classica. Nel condannare i tentativi rivoluzionari di realizzazione del «vero Stato», le lezioni di Stoccarda invocano l'autorità di Platone, cui attribuiscono il merito di aver maturato la consapevolezza della «maledizione originaria» che pesa sull'uomo e sulle istituzioni politiche.[94]

Ma è soprattutto significativo il richiamo della *Filosofia della mitologia* a Persefone: la vergine incolpevole violata da Ade e trascinata negli inferi rappresenta «l'infelicità *kat'exochen*, la prima infelicità, la caduta originaria»;[95] e questa infelicità appare ora tanto più inelut-

[94] Schelling, 1856-61, vol. VII, pp. 461-62.
[95] Schelling, 1856-61, vol. XII, p. 160.

tabile in quanto non è il risultato di una colpa morale, come nel caso di Eva e Adamo. Il significato anche politico di questo discorso non sfugge ai contemporanei. Al mito di Persefone e dell'insuperabile «infelicità originaria», caro a Schelling, ma al quale più tardi fa cenno lo stesso Nietzsche (M, 130), Rosenkranz contrappone il mito di Prometeo che assurge – come nel giovane Marx, anche se in forma meno pugnace e con toni riformisti piuttosto che rivoluzionari – a simbolo del progresso dell'umanità.[96]

Senonché, anche a quest'ultimo mito si rifà Schelling, a partire però da preoccupazioni politiche e ideologiche ben diverse: «La sorte del mondo e dell'umanità è per natura qualcosa di tragico». Contro ogni superficiale progressismo, la punizione inflitta da Zeus sta a dimostrare la carica di «forza e violenza (*Kratos* e *Bia*)» insita nella storia: «il grande spirito di Eschilo» non perde mai di vista questo «eterno elemento tragico» e, dunque, «neppure dallo Stato vuole bandire l'elemento della terribilità».[97] Vano è allora il sogno di una comunità politica conciliata e fondata sull'eguaglianza e sul riconoscimento reciproco. Il terribile supplizio inflitto a Prometeo colpisce un'azione pur sorretta da una profonda motivazione etica: «È una contraddizione che non dobbiamo sciogliere, al contrario la dobbiamo riconoscere e trovarle solo la giusta espressione».[98]

Non dissimile è la lettura che di questo mito fa Nietzsche: esso ammonisce a prendere atto, senza sotterfugi, dell'«insolubile contraddizione», della «contraddizione nel cuore del mondo», del «macigno» che ineluttabilmente pesa su ogni civiltà. Nel franco e maschio riconoscimento di questa ineluttabilità risiede la netta superiorità di tale mito rispetto al racconto biblico che, mettendo la caduta sul conto del «raggiro menzognero» del serpente ovvero della «curiosità», «seducibilità» e «lascivia» della donna, si rivela incline a «rimuovere cavillosamente» la «sventura nell'essenza delle cose» (GT, 9; I, pp. 69-70). Il racconto biblico è tutto incentrato sul tema di una caduta accidentale e redimibile. La *natura lapsa*, risultato della catastrofe, non sembra un dato insuperabile. La storia del cristianesimo è contrassegnata dal ricorrente manifestarsi di tendenze inclini a ritenere che la salvezza possa trovare il suo inizio già su questa terra: si spiega così l'e-

[96] Rosenkranz, 1969, pp. VI-VII.
[97] Schelling, 1856-61, vol. XI, pp. 486-87.
[98] Schelling, 1856-61, vol. XI, p. 485.

mergere di movimenti messianici o rivoluzionari. È la conferma del fatto che il racconto biblico non è propriamente una vera «tragedia pessimistica» (GT, 9; I, p. 69).

Ma c'è un'altra ragione che spinge Nietzsche a preferire il mito di Prometeo. Per chiarirlo, possiamo prendere le mosse dall'aspra critica che Marx rivolge a Malthus. Questi «riconosce nella miseria umana la punizione del peccato originale e in genere ha bisogno di "una terrena valle di lacrime"»;[99] d'altro canto, il «principio della popolazione» da lui teorizzato (la perenne ed ineliminabile inadeguatezza delle risorse rispetto alla popolazione) è una sorta di «peccato originale economico travestito»,[100] il quale però presenta delle caratteristiche singolari. Si direbbe che esso colpisca in modo accuratamente selettivo: mentre legittima la miseria della classe operaia, non comporta limiti alla ricchezza e al godimento delle classi sfruttatrici; per quest'ultime – osservano ironicamente le *Teorie sul plusvalore* – Malthus ritiene opportuno e indispensabile «addolcire il soggiorno nella valle delle lacrime».[101]

Il peccato originale cristiano sembra far pesare la sua maledizione sul mondo in quanto tale, condannando tutti gli uomini alla rinuncia, ad una vita guadagnata mediante il lavoro e il sudore della fronte. Formulata in termini così generali, questa condanna comincia ad essere avvertita come ingombrante a causa non solo del processo di secolarizzazione e dell'accrescimento della ricchezza sociale complessiva (con la rapida obsolescenza degli ideali ascetici), ma anche di uno sviluppo industriale che accentua la polarizzazione di ricchezza e miseria. Non più la diffusa limitazione delle risorse propria di una società fondamentalmente agraria: è l'intreccio di opulenza e di stenti a dover essere ora giustificato, un intreccio che diventa sempre più vistoso e viene sempre più avvertito come intollerabile dalle masse popolari quanto più si sviluppano le forze produttive.

Per l'appunto a questa sfida intende rispondere la lettura a cui Nietzsche procede del mito di Prometeo. È la «giustificazione del male umano», del prezzo terribile che la civiltà comporta. Il significato del mito può essere sintetizzato in questa «formula astratta»: «Tutto ciò che esiste è giusto e ingiusto, e in entrambi i casi è ugualmente giustificato» (GT, 9; I, pp. 69 e 71). Ovvero, per dirla questa volta col

[99] Marx ed Engels, 1955, vol. XXVI, 2, p. 110.
[100] Marx ed Engels, 1955, vol. XXIII, p. 645, nota.
[101] Marx ed Engels, 1955, vol. XXVI, 2, p. 110.

linguaggio più esplicito di una «prefazione» ad un «libro non scritto» e non reso noto al largo pubblico, «l'avvoltoio che divora il fegato al fautore prometeico della cultura» rivela una «verità» profonda e ineludibile: «la schiavitù rientra nell'essenza di una civiltà». Da questa maledizione non si può sfuggire, ed essa pesa inesorabilmente ma non in modo indifferenziato: «la sventura degli uomini che vivono di fatiche e di stenti dev'essere ancora aumentata, per rendere possibile a un ristretto numero di uomini olimpici la produzione del mondo dell'arte» (CV, 3; I, p. 767).

13. *«Serenità greca», «sensualismo» e socialismo*

A questo punto forse diviene più chiaro il bersaglio della polemica contro la «serenità greca». Ad essere presa di mira non è tanto la lettura di Winckelmann, ormai remota a causa sia della distanza temporale sia perché separata rispetto al presente dai conflitti e dalle passioni di un lungo ciclo rivoluzionario che l'ha resa del tutto obsoleta. Altro è il bersaglio della messa in stato d'accusa del «concetto di "serenità greca"» cara a «sensuali scrittori» (DW, 2; I, p. 561). Il riferimento è in primo luogo a Heine, in altra occasione esplicitamente citato e considerato colpevole di aver teorizzato e celebrato una presunta «serenità greca», intesa quale sinonimo di «comfort (*Behagen*) senza pericoli» e di «comodo sensualismo» (VII, pp. 351-52). In effetti, in contrapposizione al cristianesimo, l'autore oggetto di questa critica celebra in modo esplicito e ripetuto la *griechische Heiterkeit* o *hellenische Heiterkeit*, la cui riscoperta nel Rinascimento e nella modernità segna la liberazione o la possibilità di liberazione da un «giogo millenario».[102]

Eppure, per certi versi, Heine sembra partire da presupposti analoghi a quelli di Nietzsche. Anche lui è dell'opinione che il cristianesimo sia ormai moribondo:

> Dal momento in cui una religione chiede aiuto alla filosofia, la sua fine è inevitabile. Essa cerca di difendersi, ma con tutte le chiacchiere sprofonda sempre più nella sua rovina. La religione, come ogni assolutismo, non deve giustificarsi [...]. Appena la religione fa stampare un catechismo ragionato, appena l'assolutismo politico pubblica una gazzetta ufficiale, sono – entrambi – vicini alla fine.[103]

[102] Heine, 1969-78, vol. III, pp. 370 e 684-85 e vol. VI, 1, p. 367.
[103] Heine, 1969-78, vol. III, p. 578.

Siamo subito portati a pensare alla diagnosi della *Nascita della tragedia* sulla malattia mortale che incombe sul cristianesimo in quanto «religione dotta». Senonché, in Heine, a provocare il male e anzi l'inevitabile decesso interviene un altro fattore, forse ancora più rilevante. Esso viene così chiarito in una lettera a Heinrich Laube del 10 luglio 1833:

La religione spiritualistica che ha sinora dominato era benefica e necessaria, fin quando la maggior parte dell'umanità viveva in miseria e doveva consolarsi con la religione celeste. Ma da quando, grazie ai progressi dell'industria e dell'economia, è divenuto possibile di strappare gli uomini dalla loro miseria materiale e di renderli felici sulla terra, da allora... Lei mi comprende. E la gente ci comprenderà se diciamo loro che, in conseguenza di ciò, essi devono mangiare ogni giorno carne di manzo e patate e lavoreranno di meno e danzeranno di più. Può esserne sicuro, gli uomini non sono asini.[104]

Epperò, la morte del cristianesimo verrebbe allora a coincidere, secondo Nietzsche, con la morte della civiltà, la quale non può fare a meno di schiavi ovvero di una classe di uomini destinati al sacrificio. A questo punto, emerge con chiarezza il contrasto tra i due autori. Sì, entrambi ritengono che il cristianesimo sia destinato a cedere il posto ad una sorta di rinascita pagana o neopagana. Ma com'è diverso il quadro politico e il contesto di filosofia della storia in cui questa vicenda viene collocata! Se Nietzsche guarda in qualche modo con rispetto al tema biblico del peccato originale, questo rappresenta per Heine la componente più ripugnante, ovvero le «parti pudende» della religione dominante in Occidente che, agitando lo spauracchio di questa remota e irrimediabile caduta, vorrebbe negare agli uomini, e in particolare alle masse diseredate, il diritto alla felicità terrena.[105] Ora, siamo alla vigilia di una svolta radicale e benefica:

Parlerò di quella religione i cui primi dogmi suonano dannazione della carne, e che non soltanto attribuisce allo spirito il predominio su di essa, ma pretende addirittura di ucciderla per glorificare lo spirito stesso; parlerò di quella religione la cui missione innaturale ha introdotto nel mondo il peccato e l'ipocrisia, in quanto anche le più innocenti gioie dei sensi, con la dannazione della carne, sono stravolte in peccato, sicché l'impossibilità di essere puro spirito dovette necessariamente generare l'ipocrisia; parlerò di quella religione che, postulando il rifiuto di tutti i beni mondani, e l'imposizione di una umiltà canina e di una pazienza angelica, è divenuta il sostegno più sicuro del dispotismo. Oggi gli uomini hanno svelato l'essenza di questa religione, non si lasciano più incantare da promesse celesti, sanno che la mate-

[104] Heine, 1969-78, vol. III, p. 884.
[105] Heine, 1969-78, vol. III, p. 577.

ria contiene una parte di bene e non è tutta del demonio, e rivendicano i godimenti terreni, questo bel giardino divino, nostro inalienabile retaggio. Proprio perché noi oggi comprendiamo perfettamente le conseguenze di quell'assoluto spiritualismo, abbiamo ragione di ritenere la concezione cristiano-cattolica del mondo come giunta al suo esaurimento. Giacché ogni epoca è una sfinge che scompare nell'abisso non appena il suo enigma sia stato risolto.[106]

Abbiamo visto Nietzsche condannare Heine in quanto «sensualista». E sappiamo che, nella cultura liberale e conservatrice del tempo, sensualismo è in un'ultima analisi sinonimo di socialismo. Così anche in Heine, ma con giudizio di valore diverso e contrapposto. La categoria di «sensualismo» ha ora un significato univocamente positivo.[107] Essa è sinonimo di «riabilitazione della materia»,[108] di «riabilitazione della carne»,[109] di rivendicazione di felicità terrena per tutti e, in primo luogo, per coloro che a lungo ne sono stati esclusi:

Sì, lo dico fermamente, coloro che verranno dopo di noi saranno più belli e più felici. Poiché io credo al progresso, credo che l'umanità sia destinata ad essere felice, e dunque coltivo della divinità un concetto più alto di tutta quella pia gente che va farneticando sul destino di dolore dell'uomo. E vorrei stabilirla già su questa terra, sotto il patrocinio di libere istituzioni politiche e industriali, quella felicità che dovrebbe esserci data, secondo l'opinione dei devoti, solo in paradiso, nel giorno del giudizio universale.[110]

Sulla scorta dei saint-simonisti, la storia dell'Occidente viene letta come «la lotta di lunga data tra spiritualismo e sensualismo, il quale ultimo, dopo lunga oppressione, cercherebbe di riconquistare i suoi diritti».[111] Bollato come «sensualista», Heine non esita a bollare a sua volta i suoi avversari in quanto spiritualisti:

Lasciamo, perciò, il nome di spiritualismo all'empia (*frevelhaft*) arroganza dello spirito che, aspirando ad una esclusiva glorificazione, cerca di calpestare, o per lo meno di condannare, la materia – e quello di sensualismo all'opposizione che, muovendosi in direzione contraria, tende a una riabilitazione della materia e rivendica ai sensi i loro inalienabili diritti, senza negare quelli dello spirito, anzi senza negare la sua supremazia.[112]

[106] Heine, 1969-78, vol. III, p. 362.
[107] Heine, 1969-78, vol. III, pp. 533-34.
[108] Heine, 1969-78, vol. III, p. 568.
[109] Heine, 1969-78, vol. III, p. 402.
[110] Heine, 1969-78, vol. III, p. 519.
[111] Heine, 1969-78, vol. III, p. 771 (è un brano tratto dal manoscritto).
[112] Heine, 1969-78, vol. III, p. 556.

Consegnata alla storia l'idea di un Dio sofferente come quello cristiano, il quale muore sulla croce, si tratta di impegnarsi nella realizzazione della felicità terrena: «Chi vede soffrire il suo Dio, sopporta più facilmente i propri dolori»; l'uomo moderno non può trovare appagamento in una religione che non garantisce «più alcuna gioia ma solo consolazione».[113] Un gioioso sentimento neopagano della vita è chiamato ora a informare di sé l'esistenza terrena e i rapporti politico-sociali. Ritorna in qualche modo di attualità «quella antica serenità greca, quella gioia vitale, che ai cristiani appariva satanica».[114] Privando la religione e l'ideologia dominante del tema del peccato originale, il neopaganesimo diventa un momento dell'agitazione socialista e rivoluzionaria.

È questo il bersaglio della polemica di Nietzsche: ai suoi occhi, una visione che ignori l'«orrenda profondità» a fondamento della bellezza e serenità greca, rimane ferma non solo alla «pura superficie», ma anche al «presente» (VII, p. 352): è cioè essa stessa contagiata dalla sovversione moderna che si tratta invece di arginare e bloccare. Si comprende allora l'asprezza dei toni:

> La grecità è la parola risolutiva per tutti coloro che vanno cercando luccicanti modelli per la loro cosciente affermazione della volontà; perciò infine è sorto dalle mani di sensuali scrittori il concetto di «serenità greca», cosicché in modo irriverente una dissoluta vita di fannulloni osa giustificarsi, anzi innalzarsi, con la parola «greco».
> In tutte queste rappresentazioni che da quanto è più nobile si sviano in quanto è più volgare, la grecità è intesa in modo troppo rozzo e semplice, e in un certo senso è stata raffigurata secondo l'immagine di nazioni non ambigue, per così dire unilaterali (per esempio i romani) (DW, 2; I, p. 561).

E cioè, la grecità di Heine è romana o, più propriamente, neolatina: non si dimentichi che i nuovi romani sono i francesi, i protagonisti del ciclo rivoluzionario culminato nella Comune, al quale ora si tratta di mettere fine una volta per sempre grazie alla vittoria tedesca e al ritorno della grecità tragica.

14. *Apollineo, dionisiaco e questione sociale*

Senonché dalla *Nascita della tragedia* e dagli scritti coevi emerge un tema che appare a prima vista diverso e contrapposto. Ecco che ina-

[113] Heine, 1969-78, vol. II, p. 493.
[114] Heine, 1969-78, vol. III, p. 684.

spettatamente ci imbattiamo nella descrizione di una «superiore comunità» dionisiaca, con caratteristiche singolari: «Ora lo schiavo è uomo libero, ora s'infrangono tutte le rigide, ostili delimitazioni che la necessità, l'arbitrio e la "moda sfacciata" hanno stabilito fra gli uomini. Ora, nel vangelo dell'armonia universale, ognuno si sente non solo riunito, riconciliato, fuso col suo prossimo, ma addirittura uno con esso» (GT, 1; I, p. 29). Ovvero, per citare una diversa versione di questo testo, «dileguano tutte le divisioni di casta, stabilite tra gli uomini dalla necessità o dall'arbitrio», si ricongiungono in unità «il nobile e l'uomo di basse origini» (DW, 1; I, p. 555).

A partire da ciò, non sono mancati gli interpreti che si sono sentiti autorizzati a suggerire una lettura in chiave più o meno «rivoluzionaria» o sovversiva del giovane Nietzsche. Questi, però, insiste ripetutamente sull'estraneità alla vita politica propriamente detta della sfera di cui qui si tratta: «Il coro ditirambico è un coro di trasformati, in cui il passato civile e la posizione sociale sono completamente dimenticati; essi sono i servitori senza tempo del loro dio, viventi al di fuori di ogni sfera sociale» (GT, 8; I, p. 61). Ancora più esplicito è un appunto manoscritto: al contrario del «genio apollineo», che ha una dimensione «militare» e «politica», «il genio dionisiaco non ha nulla a che fare con lo Stato» (VII, p. 322). Anzi, non ha nulla a che fare con il «mondo della realtà quotidiana», ovvero, se ha un rapporto con esso, lo ha solo nel senso che mira a farlo dimenticare, immergendolo in un «elemento letargico». Lungi dal voler contestare e annullare «le abituali barriere e gli abituali confini dell'esistenza», il periodico «abisso di oblio» delle feste dionisiache serve a renderli più tollerabili (GT, 7; I, p. 56) e quindi svolge una funzione di consolidamento di un ordinamento e di una civiltà che inevitabilmente comportano terribili sacrifici. E, infatti, Nietzsche si interroga se in Germania ci sia qualcosa di analogo alle «feste orgiastiche di Dioniso» e ritiene di poterlo individuare, oltre che in certe processioni medioevali, le quali «passavano di città in città cantando, saltando e trascinando con sé una moltitudine enorme e sempre crescente», anche nella «festa carnevalesca» (*Fastnachtspiel*) (GMD, I, pp. 521 e 516). Il rimescolamento dei ranghi, dei ruoli sociali, delle singole individualità, trasformate e fuse in una festa corale, che ha luogo in tale occasione, tutto ciò non mette in discussione le gerarchie sociali e politiche della vita ordinaria, nell'ambito della quale l'individua-

lità ha una collocazione determinata e stabile, che non può essere per gioco mutata e scambiata con un'altra.

La nascita della tragedia istituisce una distinzione tra «impulsi dionisiaci» e impulsi «politici»: solo questi ultimi hanno per oggetto la conquista del potere, dell'onore, della ricchezza, mentre i primi hanno a che fare con l'estasi, intesa nel senso etimologico del termine, come fuoriuscita di sé e annullamento e oblio della propria singolarità (GT, 21; I, pp. 133-34). Si tratta ora di interrogarsi sull'oggettivo significato politico-sociale di questa distinzione di sfere. Nella sfera apollinea l'arte e la bellezza occultano col loro splendore il carico di sofferenze che la civiltà comporta. Nella sfera dionisiaca esso è terribilmente presente ma a subirlo non è una classe sociale determinata e neppure un individuo determinato; è «l'uno originario», quello che «eternamente soffre ed è pieno di contraddizioni» (GT, 4; I, p. 38); è «l'unità metafisica di tutte le cose» (BA, 4; I, p. 716). È in questa sfera, dov'è assente il *principium individuationis*, che si dispiega la «superiore comunità» dionisiaca già vista. Ma essa è così poco politica, che non è neppure limitata all'uomo; più che «generalmente umana» essa è «universalmente naturale» (DW, 1; I, p. 555). E così, «sotto l'incantesimo del dionisiaco non solo si stringe il legame tra uomo e uomo, ma anche la natura estraniata, ostile o soggiogata celebra di nuovo la sua festa di riconciliazione col suo figlio perduto, l'uomo». Ora l'individuo si è dissolto in una «misteriosa unità originaria» che abbraccia non solo gli uomini, ma anche gli enti del mondo animale e naturale, tutti uniti e fusi «nel vangelo dell'armonia universale» (GT, 1; I, pp. 29-30).

Alle spalle agisce la lettura di Schopenhauer. Non a caso, in una lettera a Gersdorff del 7 novembre 1870, Nietzsche comunica di aver scritto un saggio «sulla concezione dionisiaca del mondo» che analizza l'«antichità greca» cercando di coglierla a partire dal «nostro filosofo» (B, II, 1, p. 155). Leggiamo allora *Il mondo come volontà e come rappresentazione*: al di là della sfera dei fenomeni e delle apparenze, al di là del velo di Maja, cessa di aver vigore il *principium individuationis*; la volontà, essenza unica e indivisa, «sta fuori [...] di ogni pluralità, sebbene le sue manifestazioni nel tempo e nello spazio siano innumerevoli».[115] Comprendiamo ora che «l'affanno inflitto ad altri o personalmente sofferto, la malvagità e il dolore colpiscono pur sempre l'una

[115] Schopenhauer, 1976-82*a*, pp. 173-74.

e identica essenza, anche se i fenomeni, in cui questa e quella condizione si manifestano, esistono come individui distinti».[116] Come per incanto, i contrasti e le disarmonie proprie di un mondo contrassegnato dal *principium individuationis* si placano nella «quiete del genere» (*Ruhe der Gattung*).[117] È un genere che abbraccia la natura nel suo complesso, la totalità del reale: in questo ambito non c'è posto per proteste e recriminazioni di individui, riassorbiti ormai, nel mondo delle essenze, in un'unità senza incrinature.

È il dispositivo ideologico cui fa ricorso anche il giovane Nietzsche. Ai suoi occhi Schopenhauer è educatore anche per aver saputo evocare la figura «del santo, nel quale l'io è interamente fuso e la sua vita sofferente non è più, o quasi più, sentita individualmente, bensì come un sentimento di eguaglianza, di comunanza e di unità (*Gleich- Mit und Eins-Gefühl*) di tutti gli esseri viventi». Si accende il «più abbagliante fuoco amoroso, alla cui luce non comprendiamo più la parola "io"» (SE, 5; I, p. 382). Questa trasfigurazione e questa identificazione simpatetica col tutto rendono tollerabile quel sacrificio di innumerevoli individui senza il quale non è pensabile la civiltà. Alle vittime immolate sull'altare della civiltà vengono così rammentati «nuovi doveri», che «non sono i doveri di un isolato»; no, «con essi piuttosto si appartiene ad una possente comunità (*Gemeinsamkeit*), che non è tenuta insieme da forme e leggi esterne, bensì da un pensiero fondamentale», dalla preoccupazione di promuovere la produzione del genio nelle sue diverse configurazioni (SE, 5; I, pp. 381-82).

La visione dionisiaca del mondo osa «guardare in faccia gli orrori dell'esistenza individuale», ma, al tempo stesso, ci spinge a cogliere l'«eterna gioia dell'esistenza», attingendola però «non nelle apparenze, ma dietro le apparenze». Un mondo dominato dal *principium individuationis* comporta inevitabilmente la divisione tra schiavi e signori, e quindi la condanna di una casta ad una vita di stenti e di sofferenze; persino i più fortunati sono costretti a «riconoscere come tutto ciò che nasce debba essere pronto ad una fine dolorosa». Ma se, al di là di questa sfera delle apparenze, attingiamo «l'essere primigenio stesso», la «volontà del mondo» nella sua «strabocchevole fecondità» e «sovrabbondanza», nonostante le perdite che essa continua-

[116] Schopenhauer, 1976-82*a*, p. 455.
[117] Schopenhauer, 1976-82*b*, p. 617.

mente comporta, ecco che il quadro cambia in modo radicale: pur sotto il «pungolo» dei «tormenti», possiamo divenire «una cosa sola con l'incommensurabile gioia originaria dell'esistenza». Resta fermo che «noi viviamo in modo felice, non come individui, ma in quanto siamo quell'*unico* vivente, con la cui gioia generativa siamo fusi» (GT, 17; I, p. 109). La tigre e la pantera si accovacciano alle ginocchia dell'uomo dionisiaco (GT, 20; I, p. 132): non che esse si siano trasformate in agnellini innocui e inoffensivi; solo che la loro aggressività viene riconosciuta, inserita e quindi accettata nell'economia dionisiaca dell'uno-tutto.

A questo livello, soggetto del dolore, della felicità, della colpa non è l'individuo concretamente determinato bensì l'Uno originario. È a partire da tali presupposti che, in occasione della Comune di Parigi, Nietzsche rifiuta di mettere «il crimine di una lotta contro la civiltà» esclusivamente sul conto dei rivoltosi: «quegli empi» sono in realtà «portatori di una colpa universale» (*allgemeine Schuld*), che coinvolge tutti e il passato assieme al presente. In questa dichiarazione si è voluto talvolta leggere una sorta di indulgenza o di comprensione per le ragioni dei comunardi, ma in realtà nella stessa lettera, cui qui si fa riferimento, durissima è la polemica, come abbiamo visto, contro la «testa d'idra internazionale». Più che un giudizio morale e politico, l'attribuzione di una «colpa universale» è una considerazione di carattere metafisico, in base alla quale, schopenhauerianamente, c'è «identità fra esistere ed essere colpevoli» (CV, 5; I, p. 785).

Si comprende allora perché negli appunti preparatori della *Nascita della tragedia* le riflessioni sull'«uomo tragico» si intreccino strettamente a quelle relative alla «soluzione della questione sociale» (VII, p. 121). A stimolare le une e le altre è la «paura del socialismo» (VII, p. 412). Su questo movimento avevano richiamato in più occasioni l'attenzione di Nietzsche le lettere dell'amico Gersdorff, che gli avevano caldamente raccomandato lo studio dell'«economia politica» e, in particolare, la lettura di Lassalle: solo così si sarebbe potuta comprendere adeguatamente «la cosiddetta questione sociale», l'emergere del «socialismo» e del «comunismo», la crescente irrequietezza del «proletariato», «questa peste di ogni civiltà superiore» (B, I, 3, pp. 224 e 229).

In tale situazione di grave pericolo, «l'unica salvezza di fronte al socialismo» può essere costituita, come sappiamo, dalla visione «seria», «tragica» o «dionisiaca» del mondo. Il rinvio alla sfera noume-

nica dell'Uno originario, costituita sulla base della trascendenza rispetto a ogni determinazione e individuazione, serve a disinnescare la questione sociale, il carico di violenza e di sofferenza subito da una classe e da individui determinati: «Nella musica e nella lirica dionisiaca l'uomo si vuole esprimere come ente generico (*Gattungswesen*) [...], diventa uomo della natura fra uomini della natura» (VII, p. 66). Conviene mettere a confronto questo con un altro brano: «chiunque abbia uno sguardo più profondo» riconoscerà le «trasparenti bugie» implicite «nei presunti "diritti uguali per tutti", nei "diritti fondamentali dell'uomo", dell'uomo come ente generico (*des Gattungswesens Mensch*), nella dignità del lavoro» (VII, p. 338). Dunque, la categoria di «ente generico» che, com'è noto, svolge un ruolo di primo piano nel progetto comunista del giovane Marx, sembra da Nietzsche essere talvolta affermata e talaltra negata.

In realtà, come emerge con chiarezza dal secondo brano, già ora c'è piena consapevolezza del fatto che nella categoria di genere e di ente generico risuona l'eco profonda della Rivoluzione francese, della rivendicazione dell'*égalité* e della proclamazione dei diritti dell'uomo in quanto tale. Già a partire dagli anni della giovinezza, Nietzsche ricorre ad una strategia risultante da due movimenti a prima vista divergenti ma in realtà perfettamente convergenti nell'opera di distruzione di una categoria così carica di echi rivoluzionari. In nome dell'unicità irripetibile di ogni realtà individuale, il pathos nominalistico dissolve e riduce a *flatus vocis* ogni concetto generale, a cominciare dal concetto di uomo in quanto tale (cfr. *infra*, capp. 8, § 4 e 21, § 2); d'altro canto, l'uomo in quanto tale è assorbito in una realtà infinitamente più ampia, abbracciante l'intero mondo animale e naturale. La peculiarità del periodo giovanile consiste nel fatto che questo secondo movimento si sviluppa rinviando sì alla natura ovvero al «grande Pan» (GT, 11; I, p. 75), ma anche ad una comunità, ad un genere (*Gattung*) che, sulla scorta di Schopenhauer, viene dilatato sino a includervi e a inghiottire l'uomo in quanto tale.

In conclusione: il dionisiaco ha una duplice funzione. Squarciando il velo che ricopre lo spettacolo di una natura crudele e spietata, confuta l'idea di felicità che accompagna la parabola rovinosa della modernità; sommerge inoltre le sofferenze delle vittime sacrificali della civiltà in una categoria di genere che, abbracciando l'intera natura, risulta disinnescata della sua carica politica eversiva. La civiltà

presuppone da un lato la visione del tragico dell'esistenza con la conseguente rinuncia alla fede nella felicità terrena di tutti; dall'altro l'accettazione di una dimensione che comporta il «frantumarsi del *principium individuationis*», l'annullamento dell'«elemento soggettivo», il «completo oblio di sé» da parte dell'individuo o dello schiavo destinato ad essere sacrificato. È per questo che il dionisiaco può essere paragonato all'«ebbrezza», l'ebbrezza in cui è bene che siano immerse in primo luogo le vittime sacrificali (GT, 1; I, pp. 28-30). Liberi e schiavi, tutti e tutto rientrano pur sempre in una comunità, in una unità universale della volontà di vivere che, attraverso atroci sofferenze e l'oblio di queste atroci sofferenze, consegue il suo fine superiore: la produzione della bellezza, dell'arte e della civiltà in quanto tale.

15. *Atene e Gerusalemme; Apollo e Gesù; Dioniso e Apollo*

Per comprendere meglio l'atteggiamento di Nietzsche, dobbiamo ritornare al dibattito su antichità classica e cristianesimo che attraversa in profondità la cultura tedesca del tempo. Affascinato dal robusto senso terreno e mondano che caratterizza il paganesimo, Heine chiama a scegliere «tra Gerusalemme e Atene, tra il Santo Sepolcro e la culla dell'arte, tra la vita nello spirito e lo spirito nella vita», tra il «giudaismo fondato sulla mortificazione» e la grecità che spesso utilizza l'arte come «tribuna» per «predicare da questa altezza la vita».[118] Abbiamo qui a che fare con due categorie idealtipiche: all'ascetismo e alla «limitatezza nazarena» (incarnata in primo luogo dalla tradizione ebraico-cristiana), si contrappone l'affermazione gioiosa della vita propria degli «elleni» di ieri e di sempre.[119] Sappiamo già che Nietzsche non può riconoscersi in questa dicotomia Gerusalemme/Atene ovvero nazareni/elleni, perché tutta costruita su un concetto di «serenità greca» incline all'«ottimismo» e al «sensualismo» che presiedono alla rivolta degli schiavi come alla sovversione e devastazione moderne.

Di fronte ad una dicotomia non priva di somiglianze con quella appena vista ci mette il Wagner di *Arte e rivoluzione*, il quale confronta e contrappone Apollo e Gesù, grecità pagana e cristianesimo.

[118] Heine, 1969-78, vol. IV, pp. 175-76.
[119] Heine, 1969-78, vol. IV, pp. 17-18.

Dopo aver «superato la rozza religione naturale della patria asiatica», lo «spirito greco» trova «la sua espressione più adeguata in Apollo».[120] La società greca fondata sul culto di questa divinità affida ai «barbari orientali» e agli schiavi il lavoro e la produzione materiale. Grazie a ciò si apre lo spazio perché si realizzi e si dispieghi il principio della «forza e bellezza» dell'individuo, che trova in Apollo la sua plastica espressione. Contro questo mondo si erge il cristianesimo che certo, rifiutando e superando la lacerazione del genere umano e l'esclusivismo dell'«umanità speciale» (*Sondermenschentum*) su cui riposa la civiltà greca,[121] afferma la fraternità universale degli uomini; epperò, la nuova religione proclama questo principio nell'ambito di una visione che nega il mondo, la vita e l'arte e calpesta il libero dispiegamento dell'individuo. Facendo tesoro anche dell'invenzione della «macchina»,[122] che può prendere il posto degli schiavi infelici, il mondo contemporaneo può sperare nella conciliazione degli insegnamenti dei «due maestri più sublimi dell'umanità», per l'appunto Gesù e Apollo,[123] e dunque edificare una società in cui la splendida fioritura dell'individualità e dell'arte non conosca più le limitazioni e l'esclusivismo propri della Grecia.

Pur collocati su posizioni sensibilmente diverse, il Wagner quarantottesco e Heine condividono il punto di vista secondo cui il mondo contemporaneo, superando l'esclusivismo dell'antichità classica e facendo tesoro della lezione cristiana, ovvero ebraico-cristiana, è chiamato a universalizzare l'attenzione al corpo e all'arte che costituisce il grande merito della civiltà greca. Ben diversamente si atteggia il giovane Nietzsche: ai suoi occhi, la dicotomia cara al Wagner del 1849 ha comunque il merito di richiamare l'attenzione sulla schiavitù, sul fondamento reale dello splendore greco e della civiltà in quanto tale, confutando quindi il mito di una indifferenziata felicità e «serenità greca», che costituisce ormai, come dimostra l'esempio di Heine, una componente dell'agitazione rivoluzionaria. Pubblicata in un momento in cui il suo stesso autore è contagiato da tale agitazione, *Arte e rivoluzione* ritiene che gli schiavi possano essere sostituiti dalle macchine. Ma questa illusione è dileguata nel Wagner che dialoga col giovane

[120] Wagner, 1910*a*, pp. 9-10.
[121] Wagner, 1910*a*, p. 26.
[122] Wagner, 1910*a*, p. 33.
[123] Wagner, 1910*a*, p. 41

Nietzsche e che, prima ancora della *Nascita della tragedia*, tesse anche lui le lodi, sì, dello «spirito della musica» onnipresente nelle diverse manifestazioni della civiltà greca, ma anche dell'«autentico antico Stato dorico», col suo severo «ordinamento militare».[124]

Nella *Nascita della tragedia* e negli scritti coevi la civiltà si regge su un difficile equilibrio tra dionisiaco e apollineo, che è al tempo stesso il problematico rapporto tra Oriente e Occidente, tra Asia ed Europa. Il «corteo dionisiaco» procede «dall'India alla Grecia» (GT, 20; I, p. 132), e la Grecia cui si rende omaggio è situata «fra l'India e Roma» (GT, 21; I, p. 133). Ben lungi dal celebrare il dionisiaco in quanto tale, *La nascita della tragedia* si preoccupa di sottolineare «l'immenso abisso che separa i greci dionisiaci dai barbari dionisiaci» dell'Oriente. Anzi, a ben guardare, non c'è «forza più pericolosa di questa dionisiaca, così grottescamente rozza» (GT, 2; I, pp. 31-32), che «presso gli asiatici significava lo scatenamento più rozzo degli istinti inferiori», col travolgimento, almeno periodico, di «tutti i vincoli sociali», anzi di «ogni vincolo statale e sociale» (DW, 1; I, pp. 556 e 558). L'aver domato l'Oriente dionisiaco è «l'azione suprema della grecità» (VII, p. 118).

Al di là della civiltà greca, è la civiltà in quanto tale che può essere pensata solo a partire dal soggiogamento di tale elemento barbarico. È questa azione di forza a rendere possibile la «separazione e divisione della massa caotica» in caste. Emergono così le «caste militari» (CV, 3; I, p. 775) e «l'organizzazione delle caste intellettuali» (VII, pp. 380 e 413). Mentre tiene a bada gli schiavi e le «grandi masse» con la sua «morsa d'acciaio» (CV, 3; I, pp. 769 e 772), lo Stato, di cui Apollo è il simbolo, promuove la guerra la quale, oltre che all'educazione dei guerrieri, provvede anche al reclutamento degli schiavi stessi: «Per lo Stato la guerra è una necessità, allo stesso modo che per la società è necessaria la schiavitù» (CV, 3; I, p. 774). Nonostante la sua «orribile origine», è bene che lo Stato costituisca «forse l'oggetto più alto e più venerabile per la massa cieca ed egoistica» (CV, 3; I, p. 771).

La storia della grecità è la storia della sua lotta contro il dionisiaco barbarico: «Mai la grecità aveva corso un pericolo più grande che all'approssimarsi tempestoso del nuovo dio» (DW, 1; I, p. 556). Fu Apollo con «la sua potenza ad ammansire Dioniso che veniva all'assalto dall'Asia»; «fu il popolo apollineo a incatenare con la bellezza

[124] Wagner, 1910*f*, p. 121.

quell'istinto strapotente» (DW, 1; I, pp. 556 e 558). Peraltro, questa vittoria non viene conseguita una volta per sempre:

> Posso spiegarmi infatti lo Stato dorico e l'arte dorica soltanto come un continuo campo di battaglia dell'apollineo: solo in una continua opposizione alla natura titanico-barbarica del dionisiaco potevano avere lunga durata un'arte così caparbiamente sdegnosa, circondata di baluardi, un'educazione così guerriera e aspra, uno Stato così crudele e spietato (GT, 4; I, p. 41).

Il riconoscimento tributato alla «visione dionisiaca del mondo» non deve far perdere di vista quello tributato alla «visione dorica del mondo», oltre che allo «Stato dorico» e all'«arte dorica» (GT, 4; I, pp. 41-42). La lotta non solo è di lunga durata, ma, ad un certo punto, cessa di essere vittoriosa: «Il mondo ellenico di Apollo a poco a poco viene interiormente sopraffatto dalle forze dionisiache. Il cristianesimo era già pronto» (VII, p. 137).

Dunque, il dionisiaco non soggiogato da Apollo e dalla grecità autentica è la barbarie asiatica e orientale. Dell'Oriente Nietzsche condivide la rappresentazione comune per cui esso è sinonimo di un panteismo sul piano religioso e di un organicismo sul piano politico, che non lasciano spazio all'emergere della soggettività. Per dirla con Hegel, «dileguano la differenza e la determinatezza», mentre ha luogo «l'immersione nella mancanza di coscienza, l'unità con Brahma, l'annientamento»: si pensi al «Nirvana buddistico».[125] Nella misura in cui comporta «la dissoluzione del momento dell'autocoscienza nell'essenza» e in cui la singola individualità e ogni realtà «viene gettata in questo abisso dell'annientamento», anche il panteismo di Spinoza è espressione di una «visione orientale»,[126] ovvero di una «rappresentazione orientale».[127]

Agli occhi di Nietzsche, a rinviare all'Oriente è già il cristianesimo che, affermando l'idea di eguaglianza tra gli uomini, sia pure declinandola in termini religiosi, cancella le differenze e assolutizza l'elemento dionisiaco: «Con il movimento cristiano-orientale, l'antica religione dionisiaca inondò il mondo, e tutto il lavoro della grecità sembrò vano» (VII, p. 118). Il morboso «dispiegamento del dionisiaco» sfocia nella «mistica assoluta» (VII, p. 154), nel totale abbandono ad una

[125] Hegel, 1969-79, vol. V, p. 389.
[126] Hegel, 1969-79, vol. XX, pp. 185 e 165-66.
[127] Hegel, 1969-79, vol. VI, p. 198.

«divorante meditazione estatica» (*ekstatische Brüte*) (GT, 21; I, pp. 133-134). Una volta assolutizzato, l'elemento «estatico» (e dionisiaco) agisce rovinosamente, col dileguare in un tutto indistinto dell'individualità, del *principium individuationis*, delle differenze e delle gerarchie che sole rendono possibile lo Stato e l'autentica civiltà.

Ma allora perché il giovane Nietzsche insiste sui limiti di un apollineo non fecondato dal dionisiaco? In altre parole, quali sono gli elementi positivi immessi nella cultura e nella civiltà in quanto tale da un dionisiaco che sia stato epurato della sua dissolvitrice carica barbarica? Su un aspetto ci siamo ampiamente soffermati. Si tratta di confutare una volta per sempre l'ottimismo, le cui conseguenze rovinose si manifestano nell'incessante ciclo rivoluzionario: la visione unilateralmente apollinea dell'antichità greca non è altro che l'ottimismo vacuo e superficiale che gli odierni interpreti proiettano sul passato, col risultato di rendere la modernità priva di alternative. Staccato da Dioniso, e dal fondo tragico dell'esistenza, Apollo diviene la bandiera dell'«illuminismo» e delle «convinzioni politiche illuministiche»: è un dio «pervaso dai lumi» (*aufgeklärt*), il prototipo dell'individuo «apollineo, sereno e assennato, ma un po' immorale» (BA, 3; I, pp. 701-02), con cui tende ad identificarsi l'uomo moderno.

Ma non è tutto. In questi anni, Nietzsche spera appassionatamente in una ripresa germanica della grecità autentica. Dunque ha di mira una società che sia capace di unità e lo sia soprattutto in occasione di momenti cruciali come quello che ha visto la Prussia e la Germania affrontare la potenza militarmente egemone dell'Europa continentale, il paese della «civilizzazione» e della sovversione moderna. Il dionisiaco risponde anche a questa esigenza. È il momento dell'unità corale, anzi della «superiore comunità» che già conosciamo. È grazie ad essa che la Grecia riesce a fronteggiare il formidabile attacco della Persia; senza di essa nessuna società sarebbe in grado né di legittimare il permanente ricorso alla schiavitù (più o meno camuffata) né di affrontare le sfide delle ricorrenti situazioni di crisi.

16. *Arte, politica e* Kulturkritik

Non c'è dubbio: aveva ragione Wilamowitz a bandire *La nascita della tragedia* dall'ambito della filologia classica. E almeno in ciò con-

cordava Ritschl che, nel ricevere il libro del suo discepolo o ex discepolo, osservava lapidariamente in una nota di diario: «Stravaganza brillante».[128] Sulla «stravaganza», sull'assoluta originalità di questo libro, non ci sono dubbi; ma dove risiede il suo carattere «brillante», il suo indiscutibile fascino?

Non basta, o può essere persino fuorviante rinviare alla splendida prosa: più tardi, sarà lo stesso Nietzsche a mettere in guardia contro la «seduzione delle parole» (JGB, 16). A prima vista, *La nascita della tragedia* risulta composta di argomenti assai disparati: la tragedia e la filosofia greca, il pensiero di Kant e Schopenhauer e la musica di Bach, Beethoven e Wagner; il cristianesimo e il buddismo; la Grecia impegnata nel confronto contro la Persia e le speranze riposte nella Germania scaturita dalla guerra vittoriosa contro la Francia; l'angosciosa messa in guardia contro l'ottimismo e il socialismo e la denuncia sprezzante dell'«irrequieto e barbarico trambusto e turbinio che si chiama ora "il presente"» (GT, 15; I, p. 102); le riflessioni sull'antichità classica e la condanna di ogni «frivola divinizzazione del presente» (GT, 23; I, pp. 148-49).

Per conferire unità a questo apparente zibaldone, non basta neppure dire che è un testo filosofico. Intanto, si tratta di una categoria assai larga, di un genere che può sussumere specie tra loro assai diverse. Soprattutto, con questa affermazione non si è ancora individuato il motivo di fondo capace di conferire unità alla *Nascita della tragedia* e di salvarla e comprenderla quale testo filosofico. Ho già sottolineato l'inadeguatezza dell'interpretazione in chiave meramente estetica, la quale non è in grado di spiegare i rinvii alla realtà e alla lotta politica (e militare) del tempo. Una volta acquisita la compresenza di molteplici motivi, si tratta ora di individuare quello centrale, cioè quello suscettibile di ricondurre il caos apparente ad un ordine, ad un intero coerente e unitario.

È l'interesse estetico? Ritschl legge nell'opera del suo discepolo o ex discepolo la celebrazione dell'arte come «forza riplasmatrice, redentrice e liberatrice del mondo» (B, II, 2, p. 541); a sua volta Rohde evidenzia nella *Nascita della tragedia* le «nobili aspirazioni a una civiltà veramente artistica». È con ciò confermata e avallata la lettura in chiave eminentemente estetica? In realtà, la «nuova civiltà» è pensata

[128] In Janz, 1981, vol. I, p. 470.

da Rohde in contrapposizione alla «marcia civiltà» del presente e al suo «inferno di potenze distruttive».[129] L'invocazione di una nuova civiltà artistica è in primo luogo un progetto politico, che implica la lotta senza quartiere contro certe istituzioni e certi rapporti politici e sociali e l'edificazione di altri ben diversi, la liquidazione di un'ideologia e visione del mondo e l'elaborazione e diffusione di un'altra ben diversa. Non a caso, scrivendo a Nietzsche, l'amico Romundt si lamenta di vivere in una «moderna società della civilizzazione, priva di religione, arte e metafisica» (B, II, 2, p. 454).

Certo – osserva a sua volta Nietzsche – bisogna assumere «l'artista come maestro», ma solo perché egli può chiarire qualcosa di fondamentale che va ben al di là dell'arte: «La grecità è l'unica forma in cui si può vivere: l'orrendo sotto la maschera del bello» (VII, p. 80). Se l'ottimismo moderno stimola la rivolta degli schiavi e il trionfo della barbarie, il pessimismo cristiano è la fuga dal mondo. L'arte-religione greca rivela, invece, la sua solitaria grandezza per il fatto di promuovere la «felicità dell'esistenza» nonostante il pessimismo (VII, p. 81), nonostante la chiara coscienza del carico di sofferenza e di dolore (la schiavitù e lo sfinimento della massa), che è a fondamento della civiltà. Solo l'arte rende in Grecia possibile «l'esaltazione della volontà» e quindi l'accettazione della «crudele realtà» della civiltà, che «edifica i suoi archi trionfali sulla schiavitù e sulla distruzione» (VII, p. 140). D'altro canto, la rinascita dell'arte autentica è una condizione preliminare della rigenerazione della Germania e del rilancio della sua «missione» nella lotta contro la civilizzazione e la modernità.

Che il tema dell'arte non abbia un significato meramente estetico e tanto meno possa servire ad immergere *La nascita della tragedia* in un bagno di estetica immacolatezza, secondo il costume di non pochi interpreti, è ulteriormente confermato dal fatto che il rinvio di Nietzsche all'arte trapassa agevolmente in un rinvio alla sociologia dell'arte, come emerge dall'analisi e dagli interrogativi circa le forze sociali che ispirano o consacrano il successo di Euripide e, a distanza di due millenni, del melodramma neolatino. E questa sociologia dell'arte finisce a sua volta col configurarsi come una sociologia dei «partiti» politici che continuano ad affrontarsi anche sul terreno ideologico, culturale e artistico, così come si affrontavano oltre due millenni fa, al tempo di Socrate ed Euripide.

[129] Rohde, 1972*a*, p. 195.

Si comprende allora perché la *Prefazione* affermi che non c'è «contrasto fra commozione patriottica e voluttà estetica» (GT, *Prefazione*; I, p. 24) e un testo coevo, andando ancora oltre, sottolinei che, ben lungi dall'esserci contrasto, sussiste una «misteriosa connessione [...] fra Stato e arte, fra bramosia politica e creazione artistica, fra campo di battaglia e opera d'arte» (CV, 3; I, p. 772). Riflessione estetica e riflessione politica sono così strettamente intrecciate da risultare inscindibili. Se da un lato rinvia alla tragedia greca e dunque all'arte, la categoria del «tragico» rivela dall'altro una chiara connotazione storica e politica. Com'è confermato dall'annuncio, fiducioso e battagliero, dell'«inizio dell'epoca tragica del presente» (VII, p. 281). La stessa espressione «metafisica dell'arte» richiama l'espressione «metafisica del genio», che consacra la «gerarchia naturale del regno dell'intelletto» (cfr. *infra*, cap. 2, § 5), e dunque si rivela carica di un significato squillantemente politico di celebrazione dell'aristocrazia nell'ordine naturale come in quello politico-sociale.

Poesia e arte stanno a significare un rapporto ingenuo e semplice con la natura e l'istinto, e la musica in particolare rappresenta l'incontrastato «dominio dell'istinto» (VII, p. 49); e, come vedremo, «semplicità», «ingenuità» e «istinto» conducono ad accettare tranquillamente, senza artificio e complicazioni cerebrali e moralistiche, il dato di fatto naturale della schiavitù. La «metafisica dell'arte», celebrata con lo sguardo rivolto alla Grecia tragica, non è così eterea dal disdegnare la legittimazione di un istituto considerato ripugnante dal molle e antiartistico uomo moderno. Solo grazie alla «metafisica dell'arte» riusciamo a comprendere il valore della «dissonanza nella musica» e nella vita; e dunque «proprio il mito tragico deve convincerci che perfino il brutto e il disarmonico sono un gioco artistico». Del brutto e del disarmonico connessi inestricabilmente alla vita è parte integrante la schiavitù, il sacrificio di massa che si consuma sull'altare della produzione del genio e dell'arte. In questo senso, «solo come fenomeno estetico l'esistenza e il mondo appaiono giustificati» (GT, 24; I, p. 152). D'altro canto, Socrate, *pendant* filosofico di Euripide (espressione, come sappiamo, del «quinto stato, quello dello schiavo»), esprime col suo ottimismo una visione del mondo «tanto antiartistica quanto corrosiva per la vita» (GT, 24; I, p. 153).

Dunque, di questo intreccio inscindibile è la politica a costituire l'aspetto principale. Solo grazie ad essa possiamo cogliere l'unità di

fondo che sussiste tra i ripetuti riferimenti alla Comune di Parigi, al movimento socialista e alla guerra franco-prussiana, e le analisi sottili del melodramma, della tragedia eschilea e di quella wagneriana. E infatti anche questi generi e queste espressioni letterarie e musicali sono interpretati in chiave politica. La lettura di Eschilo non è meno politica di quella di Socrate, il grande responsabile della catastrofe *politica* della grecità, così come la lettura di Wagner non è meno politica di quella di Rousseau, protagonista di primo piano di una catastrofe *politica* tutt'altro che conclusa. Né si deve dimenticare che l'Euripide preso di mira dalla *Nascita della tragedia* è l'autore celebrato da Heine in quanto «democratico».[130] D'altro canto, alcuni anni più tardi, la quarta *Inattuale* respingerà con sdegno qualsiasi interpretazione in chiave meramente estetica del richiamo all'arte e al grande musicista in particolare (cfr. *infra*, cap. 6, § 10).

Ma non basta sottolineare la centralità della politica nella *Nascita della tragedia*. Abbiamo visto che, ben lungi dal limitarsi all'immediatezza, essa prende le mosse da molto lontano. Intende abbracciare con lo sguardo oltre due millenni di storia. Vale la pena di ricordare che uno dei sottotitoli, da Nietzsche presi per qualche tempo in considerazione, suonava: *Un contributo alla filosofia della storia* (VII, p. 84). Ed è sostanzialmente in questa chiave che, sul finire della sua vita cosciente, l'autore di *Ecce Homo* rileggerà la sua opera giovanile. In essa, «l'opposizione di apollineo e dionisiaco» viene «tradotta in metafisica» e considerata il filo conduttore della storia stessa; nella sua tragedia e nella sua età tragica, l'Ellade si rivela in grado di cogliere e affermare l'«unità» dei due momenti, e dunque di non indietreggiare dinanzi al carico di negatività che è il fondamento stesso della civiltà, superando così il «pessimismo» (EH, *La nascita della tragedia*, 1).

Ben si comprende il successivo ripensamento relativo al sottotitolo: la categoria di *Philosophie der Geschichte* rinviava a Hegel e alla sua scuola, implicava la legittimazione del moderno, del mondo scaturito dalla Rivoluzione francese, quel mondo che si trattava invece di mettere in discussione e anzi in stato d'accusa. E, tuttavia, se pur successivamente accantonato, quel sottotitolo continua ad indicare una pista da non trascurare. Siamo in presenza di una filosofia della storia caratterizzata dalla polemica contro lo «spirito del tempo» (*Zeitgeist*), dalla

[130] Heine, 1969-78, vol. III, p. 416; su ciò cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. VI, 3 (p. 271).

«critica del tempo presente» (*Zeitkritik*) (VII, pp. 418 e 696), in ultima analisi dal rifiuto della modernità.

È un rifiuto tanto più radicale in quanto motivato dalla persuasione che in essa covino i germi di una catastrofe. In una lettera all'amico Gersdorff del 7 novembre 1870, Nietzsche è esplicito: «Il futuro della civiltà provoca in me la massima preoccupazione» (B, II, 1, p. 155). D'altro canto, abbiamo già visto la lettura della Comune di Parigi come sintomo dell'«autunno della civiltà». Ancora più drammatico suona un frammento dell'estate-autunno 1873:

> Ovunque si notano i sintomi di un estinguersi della cultura, di una sua completa estirpazione [...]. Tutto è al servizio dell'imminente barbarie, tanto l'arte quanto la scienza – dove dobbiamo rivolgere lo sguardo? Il diluvio universale della barbarie è alle porte. Dal momento che non abbiamo nulla da difendere, e che siamo tutti quanti coinvolti – che mai bisogna fare? (VII, pp. 718-19).

In ogni caso s'impone una «nuova considerazione della civiltà» (VII, p. 331); non è più differibile la resa dei conti col presente e con le minacce che incombono sul futuro.

17. *Un appello alla «lotta contro la civilizzazione»*

Può stupire l'importanza qui attribuita alla politica nella genesi della *Nascita della tragedia*: più tardi, Nietzsche affermerà che il libro «è indifferente alla politica – oggi si direbbe "non tedesco"» (EH, *La nascita della tragedia*, 1). In realtà, abbiamo visto la presenza ricorrente del tema dell'«essenza tedesca», chiamata a recuperare se stessa e la grecità autentica al fine di rigenerare la civiltà in Germania e in Europa. Peraltro, l'affermazione di *Ecce Homo* è smentita da un frammento coevo, che così si esprime: «Questo scritto si atteggia tedescamente, anzi mostra perfino fedeltà al Reich – crede addirittura ancora allo spirito tedesco» (XIII, p. 227). A dissolvere ogni dubbio provvede comunque il *Tentativo di un'autocritica* che precede la riedizione, nel 1888, della *Nascita della tragedia*. In tale occasione Nietzsche si rammarica per aver riposto grandi «speranze» nell'«essenza tedesca» e nella sua capacità di stimolare il riscatto dalla mediocrità del mondo moderno (GT, *Tentativo di un'autocritica*, 6).

Nulla sarebbe più errato che leggere *La nascita della tragedia* assi-

milando il suo autore ad uno di quei filologi o accademici eruditi da lui già in questo momento disprezzati. Circa quindici anni più tardi, nel ripercorrere la sua precedente evoluzione e gli inizi giovanili, Nietzsche scriverà:

> Ho fatto vari tentativi non privi di pericoli per attirare a me uomini [il riferimento è in particolare a Wagner] a cui potessi parlare di cose tanto strane: *tutti i miei scritti sono stati finora delle reti gettate, desideravo prenderci degli uomini dalle anime profonde, ricche e serene* [...] Più tardi m'immaginai di «sedurre» la gioventù tedesca (XI, p. 507).

Sempre in questo periodo di tempo, un ulteriore frammento precisa: «Le mie *Considerazioni inattuali* le rivolsi da giovane ai giovani, a cui parlai delle mie esperienze interiori e dei *miei voti*, al fine di *attirarli nei miei labirinti*» (cfr. *infra*, cap. 28, § 8). Dunque, come risulta in particolare dai brani evidenziati col corsivo, costante è il desiderio del proselitismo, l'aspirazione a guadagnare le forze politicamente più promettenti (la gioventù) ovvero le personalità più significative del tempo, e a guadagnarle non solo e non tanto a idee filosofiche, quanto soprattutto a «voti» (*Gelöbnisse*), all'auspicio di un futuro, in ultima analisi ad un progetto politico.

Dà da pensare la parola d'ordine in cui ci imbattiamo analizzando la corrispondenza, i lavori preparatori e i frammenti coevi dell'opera che segna il debutto filosofico di Nietzsche: *Lotta contro la civilizzazione* (VII, p. 385). Non si tratta di uno spunto isolato: «Per il periodo che ci sta dinanzi – sottolinea la lettera a Gersdorff del 7 novembre 1870 – la civiltà ha bisogno di gente che lotti: dobbiamo conservarci sani per questo scopo» (B, II, 1, p. 156). Qualche mese prima, al momento dello scoppio della guerra franco-prussiana, una lettera aveva dato espressione all'angoscia per le sorti della «nostra logora civiltà»: potrebbe persino trattarsi dell'«inizio della fine!» (B, II, 1, p. 130). È un'angoscia collegata anche agli sviluppi del conflitto sociale. Un frammento, che rinvia alla preparazione di una delle conferenze di Basilea, sottolinea la necessità di elaborare «proposte (contro il socialismo)» (VII, p. 298); qualche tempo dopo, un «abbozzo delle *Considerazioni inattuali*» elenca tra i titoli programmati, o da prendere eventualmente in considerazione, anche «la crisi sociale» (VII, p. 699).

La preoccupazione per questa crisi svolge un ruolo importante già nella *Nascita della tragedia*. Nelle coeve conferenze di Basilea l'appello

alla lotta è ripetuto e squillante, ed esplicita e dichiarata è l'ambizione di guadagnare la gioventù per lo scontro che si prepara. C'è persino una ricognizione del terreno con una valutazione dei diversi schieramenti e delle forze in campo. Il nemico è individuato in coloro che si identificano senza problemi col presente, considerando ovvia e pacifica la sua accettazione e la propria esistenza di filistei appagati: sono gli «ovvii». Sul versante opposto vediamo la «solitudine» e la disperazione di chi, ritenendo ormai inane ogni tentativo di resistenza e di opposizione, non avverte più il «bisogno di combattere». Tra gli uni e gli altri si ergono «i combattenti (*die Kämpfenden*), cioè coloro che sono ricchi di speranza» (BA, *Introduzione*; I, p. 646).

Questi ultimi hanno come punti di riferimento da un lato quel «sublime combattente» che è Wagner (GT, *Prefazione*), dall'altro Schopenhauer, che verrà poco dopo inserito, nalla terza *Inattuale* a lui dedicata, tra i «buoni e coraggiosi combattenti», impegnati a contrastare la parabola rovinosa dell'ottimismo e della modernità (SE, 3; I, p. 359). I combattenti che hanno già preso posizione, tra i quali Nietzsche chiaramente intende collocarsi, hanno il compito di attrarre e unire a sé, in un comune fronte di lotta, coloro che sino a quel momento si sono lasciati sopraffare da un senso di impotenza:

> Lasciatevi trovare, o isolati, nella cui esistenza io credo! Voi disinteressati che vi addossate i dolori per la corruzione dello spirito tedesco [...]. Io mi rivolgo a voi. Per questa volta soltanto non nascondetevi nella caverna del vostro isolamento e della vostra diffidenza (CV, 2; I, p. 763).

La situazione che si è venuta a creare impone una decisione. Tutti sono posti «di fronte al bivio» (BA, 4; I, p. 728). Da un lato abbiamo i «barbari del XIX secolo», che, come vedremo, possono contare su una terribile forza d'urto. Non per questo coloro che maggiormente soffrono a causa della «nostra attuale barbarie» (CV, 2; I, p. 763) devono abbandonarsi allo scoramento e alla diserzione dal «campo di battaglia». È necessario essere all'altezza della situazione:

> Non vogliamo nulla per noi: non dobbiamo preoccuparci di sapere quanti individui cadranno in questa lotta, né dobbiamo darci pensiero di cadere eventualmente noi stessi tra i primi. È appunto perché noi prendiamo la cosa sul serio, che non dovremmo prendere tanto sul serio la nostra individualità: nell'istante in cui cadiamo, un altro senza dubbio afferrerà la bandiera, nelle cui insegne noi crediamo (BA, 3; I, pp. 695-96).

Riprovevoli non sono solo lo «scoraggiamento» e la «fuga nella solitudine». Bisogna altresì evitare l'atteggiamento di chi è pronto anche al sacrificio estremo ma come ad un gesto estetizzante, che non si pone il problema di incidere concretamente sulla realtà. Nonostante tutto, la situazione non è affatto disperata; si può ben avere «fiducia». Il dominio della cultura moderna nella scuola e nella società è tutt'altro che stabile, anzi «l'epoca di tutto ciò è finita, i suoi giorni sono contati»; basterà dare inizio alla lotta e questa susciterà immediatamente un'«eco» in «mille anime coraggiose» (BA, 2; I, p. 673). Della mobilitazione che s'impone Nietzsche intende essere l'araldo destinato a divenire sostanzialmente superfluo grazie proprio al successo della sua azione: «Se voi stessi forniti delle vostre armi, vi presentate sul campo di battaglia, chi avrà voglia di guardare indietro, verso l'araldo che vi ha chiamati?» (BA, *Prefazione*; I, p. 650).

L'appello alla mobilitazione rivolto a coloro che intendono contrastare e ricacciare indietro i barbari della modernità individua già un terreno potenzialmente favorevole per ingaggiare la battaglia. *La nascita della tragedia* lamenta quella sorta di abdicazione o di tradimento verificatosi «in quei circoli, la cui dignità potrebbe consistere nell'attingere instancabilmente dalla fonte greca per la salvezza della cultura tedesca, nei circoli degli insegnanti degli istituti superiori di cultura» (GT, 20; I, p. 130). È una questione di centrale importanza per il futuro della Germania e della civiltà in quanto tale. Per citare ancora la lettera a Gersdorff: «Una volta o l'altra vorrò mettere a nudo le istituzioni scolastiche» (B, II, 1, pp. 155-56). Secondo la testimonianza di Cosima Wagner, le conversazioni a tre con Nietzsche vertevano, oltre che sul tema già visto dell'autentica «essenza tedesca», anche sulla «riforma delle scuole», che tale essenza era chiamata a salvare e rigenerare.[131] D'altro canto, nel prendere le difese della *Nascita della tragedia* contro Wilamowitz, Richard Wagner sottolinea il contributo che il suo autore può fornire alla causa «della nostra educazione nazionale», dei «nostri istituti di cultura tedeschi», dello «spirito tedesco», della «cultura tedesca».

[131] C. Wagner, 1976-82, vol. I, p. 491.

18. *Il manifesto del partito della visione tragica del mondo*

Non si deve perdere di vista il fatto che *La nascita della tragedia* è contemporanea a una serie di appassionati interventi «sull'avvenire delle nostre scuole» che, se ripulite dal virus della modernità in esse già penetrato o inoculato e se opportunamente rimodellate, potrebbero e dovrebbero costituire un potente strumento di lotta contro la devastazione moderna. Sì, il liceo è il terreno più favorevole per la battaglia all'orizzonte. Divaricata nelle sue diverse facoltà e dunque consegnata alla specializzazione, l'università conserva un'eco solo assai debole dell'antichità classica. Ben diversa è la situazione del liceo. Qui, nonostante tutto, agiscono ancora «le forze più salutari provenienti dall'antichità classica». Con le opportune riforme, ecco che tali istituti scolastici «forse si trasformeranno un giorno [...] in arsenali e officine di questa lotta» contro «la barbarie del presente» (BA, 3; I, p. 694). D'altro canto, se nel liceo «la lotta non si conclude con una vittoria, tutte le altre istituzioni della cultura dovranno cedere» (BA, 2; I, pp. 674-75).

Sia però chiaro che il liceo è un terreno di battaglia privilegiato ma non esclusivo. Una lettera all'amico Rohde può dare un'idea dello stato d'animo di Nietzsche e dei piani che egli connette alla pubblicazione della *Nascita della tragedia* e alle conferenze di Basilea.

> Ti annuncio, in tutta segretezza e invitandoti a tua volta alla segretezza, che sto fra l'altro preparando un promemoria sull'Università di Strasburgo, come interpellanza al Reichsrath da inoltrare a Bismarck: intendo qui mostrare come sia ignominioso l'essersi lasciati sfuggire un momento prodigioso per fondare un istituto culturale realmente tedesco, mirante alla rigenerazione dello spirito tedesco e all'annientamento della cosiddetta «cultura» odierna. Lotta a coltello! O a cannoni! (B, II, 1, pp. 279-80).

Il conseguimento della vittoria, nel corso di questa lotta per la vita e per la morte, presuppone la resa dei conti con la visione distorta, unilateralmente e superficialmente apollinea dell'antichità classica, denunciata dalla *Nascita della tragedia* e che ora si tratta di liquidare a partire dai licei. Si comprende allora perché i filologi per un verso costituiscano il bersaglio di una dura polemica mentre per un altro verso siano corteggiati. Nietzsche è esplicito: «Mi preme soprattutto guadagnare la generazione più giovane dei filologi e sarebbe per me segno di ignominia se non riuscissi in questa impresa» (B, II, 1, p. 282).

L'opera dei filologi risulta essenziale ma a condizione che essi si liberino dal «disagio» che spesso rivelano «nei confronti degli aspetti misterici e orgiastici dell'antichità». Si tratta di neutralizzare il filologo incline a staccare Apollo da Dioniso e a proiettare sulla grecità il suo proprio banale «illuminismo» (BA, 3; I, pp. 701-02).

Recuperare le istituzioni culturali all'autentica grecità significa recuperarle al tempo stesso all'autentica germanicità. Non sono mancati nel passato tentativi di ridare vitalità allo studio dell'antichità classica nei licei, ma essi sono falliti a causa dell'astrattezza erudita che li ha caratterizzati; non erano sorretti da un movimento nazionale:

> L'insuccesso del tentativo di far rientrare il liceo nel grandioso movimento della cultura classica è derivato dal carattere non tedesco, si può dire quasi straniero o cosmopolitico di questi sforzi culturali, cioè dalla credenza che sia possibile togliersi di sotto i piedi il terreno della patria, e rimanere poi ancora ritti, insomma dall'illusione di poter saltare direttamente, senza servirsi di ponti, in quello straniato (*entfremdet*) mondo greco, per il fatto di aver rinnegato lo spirito tedesco e in genere lo spirito nazionale (BA, 2; I, p. 689).

Ora, con la conclusione trionfale della guerra con la Francia, è intervenuta una situazione radicalmente nuova. A stimolare o garantire il recupero della grecità autentica può essere il forte movimento di rigenerazione nazionale: «Il legame che avvince realmente la più intima natura tedesca al genio greco, è qualcosa di assai misterioso e di difficilmente afferrabile», e tuttavia indissolubile; il «vero spirito tedesco» deve cercare di «afferrare la mano di questo genio greco, come solido appoggio nel fiume della barbarie» (BA, 2; I, p. 691 e BA, 3; I, p. 695). Non che si tratti di un compito semplice. Per poter sconfiggere le forze della modernità non sono sufficienti il coraggio e lo spirito di sacrificio, di cui pure è necessario dar prova. Al di là di tutto ciò si impone un'adeguata piattaforma teorica: «I pratici prosaici [...] mancano proprio di idee, e perciò mancano anch'essi di una vera prassi» (BA, 2; I, p. 673). A questo punto *La nascita della tragedia* si presenta come una sorta di manifesto teorico del partito della visione tragica della vita. Essa dev'essere letta in stretta connessione con le conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole*, chiamate a chiarire – è Nietzsche stesso a sottolinearlo in una lettera al suo Maestro – «la conseguenza pratica delle mie visioni», cioè delle visioni contenute nel libro appena pubblicato, «tutto pervaso di speranze nell'essenza tedesca» (B, II, 1, p. 282). Ovvero, per dirla diversamente: le conferenze

sono «decisamente esortative e, a confronto con *La nascita*, sono da definire popolari ovvero essoteriche» (B, II, 1, p. 296).

Può sembrare singolare che si parli di «manifesto» a proposito di un'opera così fascinosa anche sul piano letterario. Conviene allora tener presente che *Così parlò Zarathustra* verrà definito dal suo autore sì come una «sinfonia» (B, III, 1, p. 353), ma anche come il «mio "manifesto"» (B, III, 1, p. 482). Arte e politica non sono affatto in contraddizione: agli occhi di Nietzsche la seduzione letteraria e poetica esercitata da un testo è persino il prerequisito della sua efficacia pedagogica e politica (cfr. *infra*, cap. 28, § 7).

Come se non bastasse il termine «manifesto», si parla qui di «manifesto» del «partito della visione tragica del mondo». Ma la definizione è in fondo suggerita dallo stesso Nietzsche, che più tardi si vanterà di aver avuto dietro di sé, negli anni della *Nascita della tragedia*, «l'intero partito wagneriano» (B, III, 5, p. 370). In effetti, lo vediamo ora fare appello agli amici ad agire congiuntamente al fine di difendere il musicista e la sua «serietà e profondità tedesca nella visione della vita e del mondo» dagli attacchi del «partito contrapposto» (cfr. *infra*, cap. 3, § 1).

Non ci sono dubbi sull'identità di questo partito, anzi di questi «partiti mostruosi» (*ungeheure Parteien*), impegnati in modo ferreamente organizzato a promuovere un servile conformismo rispetto al presente. Nell'ipotesi sciagurata che i giovani cui Nietzsche si rivolge dovessero lasciarsi sedurre da questa esibizione di forza e capitolare dinanzi ad essa, ecco la situazione che si verrebbe a creare:

> Tanto alle vostre spalle quanto di fronte a voi staranno uomini che hanno i vostri stessi sentimenti. E quando chi precede pronuncerà una parola d'ordine, essa risuona attraverso tutte le schiere. Il primo dovere è in questo caso: combattere irreggimentati (*in Reih' und Glied*), e il secondo è il seguente: annientare (*vernichten*) coloro che non vogliono lasciarsi irreggimentare (BA, 4; I, p. 728).

Chiaramente, la polemica prende qui di mira la socialdemocrazia tedesca, da una larga opinione pubblica temuta e bollata per la sua forte centralizzazione, di tipo militaresco, nonché per lo spirito di sacrificio di cui danno prova i suoi militanti. È un'organizzazione – scriverà alcuni anni più tardi Treitschke – che «domina gli animi di una massa completamente dipendente, non più accessibile a nessun'altra influenza».[132] Non c'è dubbio – ribadisce Nietzsche negli

[132] Treitschke, 1878, p. 6.

appunti preparatori delle conferenze di Basilea – che a rappresentare il pericolo più grave sono «i servitori di una massa, in special modo i servitori di un partito», coloro che sono pronti ad «abbracciare un partito e subordinargli la propria vita», lavorando quindi per «la fine della civiltà» (VII, p. 244).

Alcuni anni dopo, la terza *Inattuale* ritorna sullo stesso tema e con un linguaggio assai simile. Di nuovo si mette in guardia contro la capacità di seduzione di quelli che ora vengono definiti i «potenti partiti» (*mächtige Parteien*). Certo, il giovane che dovesse lasciarsi abbacinare verrebbe a trovarsi in una situazione non priva di vantaggi. Non gli mancherebbero «né corone né ricompense». Ma, soprattutto, ne ricaverebbe una sensazione di sicurezza e di forza irresistibile:

> Alle sue spalle, come davanti a sé avrà altrettanti compagni di idee e quando il capofila lancia la parola d'ordine essa riecheggia per tutte le file. Qui il primo dovere dice: «combattere irreggimentati» (*in Reih' und Glied*), il secondo: trattare come nemici tutti coloro che non vogliono lasciarsi irreggimentare (SE, 6; I, p. 402).

Tanto più grave è la minaccia da fronteggiare per il fatto che essa assume una dimensione, la quale va ben al di là della Germania. Conosciamo il grido d'allarme per l'Internazionale lanciato da Nietzsche in occasione della Comune di Parigi. Due anni dopo, lo stato d'animo non è cambiato, come rivela una lettera a Rohde del 10 ottobre 1873. Vi si denuncia una «sinistra macchinazione» dell'«Internazionale», che ora si appresta a mettere le mani sulle tipografie e sulle case editrici tedesche. Il tutto sta assumendo dimensioni «gigantesche»: dinanzi all'enormità del pericolo, «persino per lettera, è consentito a tale proposito solo di sussurrare, non di parlare con chiarezza» (B, II, 3, pp. 167-68).

Sin dagli inizi, Nietzsche si pone sul terreno della lotta contro il movimento socialista, nel quale, ai suoi occhi, culmina la minaccia che pesa sulla civiltà: come contrastare questa terribile macchina da guerra, che non esita a intimidire e persino ad «annientare» non solo i suoi nemici ma anche quanti vorrebbero rimanere neutrali e comunque tentennano? Non meno pugnace e non meno deciso dei suoi antagonisti è il giovane ordinario di filologia, il quale chiama a sua volta ad «annientare» l'opera intrisa di idee e sentimenti rivoluzionari. Siamo dunque in presenza di una lotta senza esclusione di colpi. Con quale piattaforma teorica essa può essere vittoriosamente affrontata dai nemici della civilizzazione, della modernità e della sovversione?

19. *Storia universale, giudizio universale, giustizia divina, teodicea, cosmodicea*

Proviamo a dare uno sguardo d'assieme al rapporto tra filosofia e politica istituto dal «manifesto» del partito della visione tragica del mondo. Conviene ritornare per un attimo a Schopenhauer. Egli insiste sul fatto che l'ingiustizia e la disarmonia sono solo una parvenza che dilegua appena si attinga l'essenza, là dove domina «luminosamente», imperturbata e imperturbabile, la «divina giustizia»: «Se si potesse mettere in un piatto di bilancia tutto il dolore del mondo, e tutta la colpa del mondo nell'altra, la bilancia starebbe sicuramente in bilico».[133] Riprendendo un motto di Schiller, Hegel vede nella storia universale il giudizio universale: così si esprime già nella prima edizione dell'*Enciclopedia*, pubblicata a Heidelberg nel 1817.[134] In quanto progressiva realizzazione della libertà e del progresso nella «coscienza della libertà», la storia universale è «l'autentica teodicea», la sola in grado di conferire un senso alle lotte e ai conflitti,[135] al «dolore» e alla «serietà del negativo» insiti nel processo storico.[136] Pubblicato un anno dopo l'hegeliana *Enciclopedia* di Heidelberg, *Il mondo come volontà e rappresentazione* sottolinea che non la storia universale o del mondo (*Weltgeschichte*) bensì il mondo (*Welt*) in quanto tale è il giudizio universale (*Weltgericht*). È assai significativa la reinterpretazione del motto qui operata. La «teodicea» (per usare il linguaggio di Hegel) ovvero la «giustizia divina» (per usare il linguaggio di Schopenhauer) non si manifesta nel corso del processo storico e dei mutamenti politico-sociali che esso realizza ma è presente nel mondo in quanto tale, a condizione s'intende di non fermarsi al livello dell'apparenza e di attingere l'essenza.

Nel giovane Nietzsche la storia universale si è persino dissolta nella «cosiddetta storia universale», su cui ironizzano *La nascita della tragedia* (GT, 7 e 15; I, pp. 56 e 100) e la corrispondenza privata (B, II, 1, p. 190), ovvero è divenuta una «superba metafora» (CV, 1; I, p. 759);

[133] Schopenhauer, 1976-82*a*, pp. 480-84.

[134] Hegel, 1956*a*, pp. 298-99 (*Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817, § 448).

[135] Hegel, 1969-79, vol. XII, pp. 28 e 540.

[136] Hegel, 1969-79, vol. III, p. 24.

più che di «giustizia divina» si tende ora a parlare in primo luogo di mondana «giustizia eterna», dinanzi al cui «tribunale» trova «giustificazione» lo Stato greco, nonostante l'«ingenua barbarie», la guerra, la schiavitù e il carico di dolore ad esso connessi (CV, 3; I, pp. 771-72). Infine, dilegua la teodicea. Essa rinvia ad un cristianesimo ormai esangue, ma «non fu mai un problema ellenico» (DW, 2; I, p. 560). E cioè, nonostante il suo terribile carico di negatività, il mondo non ha bisogno di una giustificazione estrinseca, che faccia riferimento ad una misteriosa volontà divina, chiamata a conferire senso ad un male diversamente inesplicabile e inaccettabile. Al posto della «teodicea» subentra la «cosmodicea». La categoria fa la sua apparizione già in una lettera di Rohde del febbraio 1872 (B, II, 2, p. 534), ma è comunque Nietzsche ad elaborarla compiutamente. Proprio i terribili conflitti, proprio «questa contesa rivela la giustizia divina», inerente al reale. La «cosmodicea» giustifica il mondo non in quanto teso verso la realizzazione di fumosi progetti di trasformazione affidati ad una presunta storia universale, ma a partire dalle sue leggi intrinseche e permanenti, a partire dalla «guerra tra gli opposti» che lo caratterizza e sempre lo caratterizzerà (PHG, 5; I, p. 825).

Se proprio di teodicea si vuole parlare, bisogna tener presente che per i greci l'unica «teodicea soddisfacente» è quella tragica (sinonimo in ultima analisi di cosmodicea), che porta ad accettare l'esistenza anche quando essa è sinonimo di fatiche e di stenti: «Non è indegno neanche del più grande eroe bramare di vivere ancora, fosse pure come lavoratore salariato» (GT, 3; I, pp. 36-37). Il riferimento è all'Achille omerico, il quale dichiara esplicitamente di preferire vivere nel mondo al servizio di un padrone piuttosto che dominare su tutte le ombre dell'Ade.[137]

Questi versi sono ripetutamente citati anche da Heine, ma a conferma della sua visione del mondo, in base alla quale le dolcezze della vita, e sia pure del più mediocre «filisteo», sono preferibili non solo alla morte ma anche all'aspra esistenza da eroe.[138] Nel discepolo di Hegel, la crisi del cristianesimo e il processo di secolarizzazione da un lato, lo sviluppo delle forze produttive dall'altro, in ultima analisi la storia universale può procedere ad una piena giustificazione del

[137] *Odissea*, libro XI, vv. 488-91.

[138] Heine, 1969-78, vol. II, pp. 253-54; cfr. anche vol. VI, 1, pp. 349-50 (in questo caso si tratta della poesia *Der Scheidende*).

mondo, dopo aver reso obsoleto il sacrificio delle masse popolari e ridicolo l'appello alla rinuncia, all'ascesi o al sacrificio eroico. Al motivo della valle di lacrime subentra la gioiosa accettazione dell'esistenza: nel rivendicare la felicità terrena per tutti e nel legittimare il movimento socialista, la nuova visione del mondo sente il bisogno di procedere a ritroso per ritrovare nel paganesimo una cultura non sorda alle ragioni della vita.

Anche Nietzsche, prendendo le distanze dallo spiritualismo cristiano, rinvia agli «dei olimpici»: «Niente ricorda qui ascesi, spiritualità e dovere: qui parla a noi soltanto un'esistenza rigogliosa, anzi trionfante». Sì, è il «trionfo dell'esistenza»; ci viene qui incontro «una religione della vita». Epperò, nel suo ambito occupano un posto rilevante le rinunce e il dolore imposti agli schiavi della civiltà: «la natura rigogliosa celebra i suoi Saturnali e al tempo stesso i suoi riti funebri». Le figure dell'Olimpo sono di per sé eloquenti: «Esse non avanzano alcuna rivendicazione (*fordern nicht*): in loro è divinizzato ciò che sussiste, sia esso buono o malvagio» (DW, 1-2; I, pp. 558-60). È un punto di decisiva importanza, disgraziatamente ignorato o rimosso da coloro che, alla stregua di Heine, riducono la religione ellenica ad una sorta di «divertimento fantastico», tutto all'insegna di una presunta serenità (GT, 3; I, pp. 34-35).

Contro ogni ottimismo unilaterale, romano e neolatino, bisogna tener presente una verità fondamentale: «Il Greco non è né ottimista né pessimista. Egli è essenzialmente un maschio (*Mann*), che osa realmente guardare ciò che è orrendo senza volerlo nascondere a se stesso» (VII, p. 77). Rifiutando la fuga cristiana dal mondo, si tratta allora sì di elaborare una «cosmodicea», ma non una cosmodicea alla Heine che ignori o pretenda di superare la lotta, la guerra, la sofferenza: «Secondo Eraclito, il miele è al tempo stesso amaro e dolce, e il mondo stesso è una mistura che dev'essere continuamente agitata» (PHG, 5; I, p. 825).

Scriverà più tardi Nietzsche che «già nella *Nascita della tragedia*, e nella sua dottrina del *dionisiaco*, il pessimismo schopenhaueriano appare superato» (XII, p. 233). È un giudizio che, almeno parzialmente, può essere sottoscritto. Se da un lato il pessimismo gioca un ruolo essenziale in quanto antidoto all'ottimismo e all'idea di felicità terrena, che stimolano la catastrofe rivoluzionaria, dall'altro è indubbio che *La nascita della tragedia* mira non già a negare la volontà di vivere

ma ad affermarla gioiosamente, nonostante il sacrificio degli schiavi che essa esige.

Un'altra differenza rilevante conviene notare. In Schopenhauer, il perfetto equilibrio tra «dolore» e «colpa», di cui parla *Il mondo come volontà e rappresentazione*, sembra valere non solo per il genere nel suo complesso ma anche per ogni «creatura»: «Qualunque sorte le tocchi, qualunque sorte le possa toccare, sarà sempre giustizia».[139] Nietzsche, invece, più che di bagatellizzare il carico di sofferenze delle vittime sacrificali della civiltà, si preoccupa di inserirlo in un contesto decisamente più ampio che, in virtù del suo carattere di necessità e ineluttabilità, non lascia spazio a rimpianti e a declamazioni morali. Le vicende del mondo sono da paragonare al «giuoco del grande fanciullo cosmico Zeus e all'eterno scherzo di una distruzione del mondo e di una nascita del mondo» (CV, 1; I, p. 758). Il destino individuale può ben essere atroce, epperò ci muoviamo ora ad un livello ben superiore:

> L'uomo non è più artista, è divenuto opera d'arte: si rivela qui fra i brividi dell'ebbrezza il potere artistico dell'intera natura, con il massimo appagamento estatico dell'unità originaria. Qui si impasta e si sgrossa l'argilla più nobile, il marmo più prezioso, l'uomo, e ai colpi di martello dell'artista cosmico dionisiaco risuona il grido dei misteri eleusini: «Vi prosternate, milioni? Senti il creatore, mondo?» (GT, 1; I, p. 30).

Assieme alla trascendenza religiosa cristiana, la cosmodicea liquida anche la trascendenza rivoluzionaria e qualsiasi progetto di trasformazione del mondo: non è possibile «mutare nulla nell'essenza eterna delle cose» e «ridicolo o infame» è ogni sogno di palingenesi sociale e politica, la pretesa di rimettere «in sesto il mondo che è fuori dei cardini» (GT, 7; I, p. 57). Assorbiti e inghiottiti nel «grande Pan», gli individui e le classi destinati al sacrificio si configurano ormai come materia prima per le creazioni fantastiche e fascinose, nonostante i costi che comporta, di una sorta di artista cosmico.

[139] Schopenhauer, 1976-82*a*, pp. 480-84.

2.

La tradizione, il mito e la critica della rivoluzione

1. «*Pregiudizio*» e «*istinto*»: *Burke e Nietzsche*

A conferma del ruolo centrale che la denuncia del ciclo rivoluzionario francese svolge nella *Nascita della tragedia* e nei testi e frammenti coevi, conviene procedere ad un confronto tra le categorie teoriche qui utilizzate e quelle che possiamo leggere nella cultura europea impegnata nella condanna o nella critica della Rivoluzione francese.

Secondo Nietzsche, l'Ellade tragica ci mette in presenza di un popolo che sa guardare la realtà: «I greci sono ingenui come la natura quando parlano degli schiavi»; riconoscono in loro e nella loro condizione un presupposto ineludibile della civiltà (VII, p. 138). Ingenuità sta qui a designare l'«armonia», anzi quell'«unità dell'uomo con la natura, contemplata con tanta nostalgia dagli uomini moderni» e che può essere definita, sulla scia di Schiller, col «termine tecnico "ingenuo"» (GT, 3; I, p. 37). È l'assenza di artificio e il rifiuto di schemi astratti, che falsificano e violentano il reale: «Gli schiavi *esistono*: dovunque esista una civiltà. Trovo orribile sacrificare la civiltà per amore di uno schema. Dov'è che gli uomini sono uguali? Dov'è che sono liberi?» (VII, p. 138). E di nuovo da questa folle mistificazione si cerca scampo nell'Ellade: «Semplicità di ciò che è greco: la voce della natura rimane incorrotta di fronte alle donne e agli schiavi» o al «nemico vinto» (VII, p. 127). Dire natura significa anche dire istinto: «La schiavitù è qualcosa di istintivo nel mondo ellenico» (VII, p. 46).

A fondamento di questo discorso emergono due fondamentali dicotomie tra loro strettamente intrecciate: alla natura si contrappone l'artificio così come al sano istinto si contrappone un intellettualismo tor-

bido; se alla natura si attiene l'istinto nella sua semplicità e ingenuità, all'artificio e allo schema astratto fa ricorso una ragione che è in realtà sinonimo di contorcimenti cerebrali. Entrambe queste dicotomie sono largamente diffuse nella cultura e nella pubblicistica europea impegnate a criticare la Rivoluzione francese. In polemica contro la parola d'ordine dell'*égalité* da essa scaturita, Haller celebra la legge naturale della diseguaglianza e del dominio dei pochi sui molti, fondata sull'«ordine divino, eterno, immutabile» (*ewige, unabänderliche Ordnung Gottes*).[1]

Ma conviene dare la parola a Burke. Forse non è del tutto ignoto a Nietzsche questo autore, che in Germania gode subito di una straordinaria fortuna, in particolare nell'ambito della cultura romantica.[2] Non bisogna poi perdere di vista altre possibili letture: il grande antagonista della Rivoluzione francese gioca ovviamente un ruolo centrale nella *Storia della reazione* di Stirner.[3] E, soprattutto, su di lui Emerson si esprime con molto calore.[4] Ebbene, in Burke possiamo leggere: l'ideale dell'*égalité*, l'«astratta» rivendicazione dell'eguaglianza giuridica viola «il naturale ordine delle cose», l'«ordine sociale naturale», anzi si macchia della «più abominevole delle usurpazioni», quella che si rende colpevole di calpestare le «prerogative della natura» ovvero il «metodo della natura».[5] Ancora più drastico è Gentz: nella sua traduzione «*the method of nature*» diviene il «divino metodo della natura» (*göttliche Methodik der Natur*).[6] Quest'ultima espressione richiama immediatamente un'espressione analoga di Nietzsche, il «sacro ordine della natura» (*heilige Naturordnung*), in base al quale gli uomini nella loro stragrande maggioranza «sono nati per servire, per obbedire» (BA; 3, I, p. 698).

Senza perdere di vista la prima, passiamo ora alla seconda dicotomia. Il sano «istinto» viene da Nietzsche chiamato a testimoniare sul carattere vano e illusorio dell'*égalité* e dei diritti dell'uomo, sull'ineludibilità della schiavitù. Disgraziatamente, «l'illuminismo disprezza l'istinto» (VII, p. 104). Ma l'«istinto» di cui qui si parla fa subito pen-

[1] Hegel, 1969-79, vol. VII, p. 403 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 258 A, nota).
[2] Cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. V. 4 e Losurdo, 2001, cap. XV, 2.
[3] Stirner, 1967, vol. I, pp. 135 sgg. e 169 sgg. e *passim*.
[4] Cfr. Parrington, 1969, vol. II, p. 491.
[5] Burke, 1826, vol. V, pp. 104 e 79 (= Burke, 1963, pp. 210 e 193).
[6] Gentz, 1967, p. 70.

sare al saggio «pregiudizio», celebrato da Burke in contrapposizione all'astratto razionalismo rivoluzionario:

Noi inglesi siamo generalmente uomini legati ai sentimenti più naturali (*untaught feelings*), uomini che invece di disfarsi di tutti i vecchi pregiudizi preferiscono coltivarli [...]. La semplicità del nostro carattere nazionale ha condizionato il nostro reggimento che è interamente frutto di quella naturale semplicità.[7]

Le caratteristiche esemplari da Nietzsche messe in evidenza nel mondo greco in contrapposizione alla modernità («semplicità» e capacità di ascoltare «la voce della natura») vengono da Burke attribuite agli inglesi, e sempre in contrapposizione alla modernità, la quale trova nell'illuminismo e nella Rivoluzione francese la sua manifestazione più rovinosa. Gli inglesi sono ben consapevoli che nel pregiudizio è contenuta una «latente saggezza», una «profonda ed estesa saggezza» che, accumulatasi nel corso dei secoli, diviene «istinto».[8] Analogamente, agli occhi di Nietzsche, Socrate ha il torto di nutrire disprezzo per la «sapienza inconscia» (*unbewußte Weisheit*), per la «sapienza istintiva» (*instinktive Weisheit*), per tutto «ciò che è istintivo» (ST; I, p. 542).

Una carica di dissoluzione e sovversione è insita in questo atteggiamento di sospetto e di ostilità nei confronti di ciò che sussiste o viene affermato «solo per istinto». Sì,

il socratismo condanna tanto l'arte vigente quanto l'etica vigente: dovunque esso volga i suoi sguardi indagatori, vede la mancanza dei lumi (*Mangel der Einsicht*) e la potenza della follia (*Macht des Wahns*), e da questa mancanza deduce l'intima assurdità e riprovevolezza di quanto esiste nel presente (GT, 13; I, p. 89).

E di nuovo siamo ricondotti alla polemica da Burke sviluppata contro la presunzione degli «illuminati» (*enlightened*): «Il fatto che un sistema sia vecchio sembra loro buona giustificazione e sufficiente motivo per distruggerlo [...]. In loro il sospetto per quanto porti lo stampo della durata è stato eretto a sistema». Ma – prosegue il whig inglese – non è lecito «permettere ad esseri umani di vivere e agire sulla sola scorta dei lumi della propria individuale razionalità, perché sospettiamo che tale scorta sia assai limitata in ogni individuo».[9] Analogamente, così Nietzsche completa il suo atto d'accusa contro il protoilluminista greco:

[7] Burke, 1826, vol. V, pp. 168 e 172-73 (= Burke, 1963, pp. 257 e 260-61).
[8] Burke, 1826, vol. V, pp. 168 e 174-76 (= Burke, 1963, pp. 257 e 262-63).
[9] Burke, 1826, vol. V, pp. 168-69 (= Burke, 1963, pp. 257-58).

Socrate credette di dover correggere l'esistenza: egli, in quanto singolo (*der Einzelne*), entra con aria di sprezzo e di superiorità, quale precursore di una civiltà, di un'arte e di una morale completamente diverse, in un mondo dove ascriveremmo a nostra massima fortuna di riuscire a coglierne con venerazione un frammento (GT, 13; I, pp. 89-90).

Burke sbeffeggia il religioso «spirito di proselitismo», che presiede al progetto di abbattimento dell'Antico regime a livello internazionale,[10] e rimprovera ai rivoluzionari di voler santificare il 1789 come l'«anno dell'emancipazione» (*the emancipating year*) ovvero – rincara il traduttore tedesco del whig inglese – come l'«anno della redenzione» (*Erlösungsjahr*).[11] A sua volta Nietzsche denuncia l'«attività missionaria di Socrate», il quale sente «la sua eristica improduttiva» addirittura con «la serietà e la dignità di una missione divina» (ST; I, p. 541).

Secondo Burke, a voler mettere a tacere «ogni sentimento naturale» (*the common feeling of nature*) è il «fanatismo», anzi il «selvaggio fanatismo» (*dire fanaticism*) della coscienza rivoluzionaria.[12] È questo fanatismo esaltato e intollerante a ispirare il pathos dei lumi e a presiedere all'agitazione illuministica nonché alle lotte scatenate dai protagonisti dell'89 e, a maggior ragione, dal giacobinismo.[13] Anche questi temi sono ben presenti in Nietzsche, che bolla Socrate come un «fanatico della conoscenza» (VII, p. 41), un «fanatico della dialettica» (VII, p. 22) ovvero un «dialettico fanatico» (VII, p. 17).

Una chiara linea di continuità, da Burke a Nietzsche, caratterizza la diagnosi del morbo, ma il suo insorgere conosce ora una drastica retrodatazione. Le origini della crociata contro il «pregiudizio» ovvero contro l'«istinto» vengono ricercate e indagate già in terra greca, oltre due millenni prima della diffusione dell'illuminismo propriamente detto. «Euripide è il poeta del razionalismo (*Rationalismus*) socratico» (ST; I, p. 540), e filosofo e poeta sono l'uno e l'altro espressione di un «temerario intellettualismo» (*verwegene Verständigkeit*) (ST; I, pp. 537-38) e di una «dubbia filosofia dei lumi» (*zweifelhafte Aufklärung*) (GT, 13; I, p. 88). Entrambi si atteggiano ad «agitatori del popolo» (*Volksverführer*), come ben comprendono i «seguaci del

[10] Burke, 1826, vol. VII, pp. 13-14; su ciò cfr. Losurdo, 1996, cap. III, 4.
[11] Burke, 1826, vol. V, p. 83 (cfr. Burke, 1963, p. 195) e Gentz, 1967, p. 73.
[12] Burke, 1826, vol. V, pp. 278 e 279, nota (= Burke, 1963, pp. 334 e 335, nota).
[13] Cfr. Losurdo, 1996, cap. III, 4.

"buon tempo antico"», i difensori, in ultima analisi, dell'Antico regime (GT, 13; I, p. 88). È a partire da questa agitazione che si viene a creare una «massa influenzata dai lumi» (*aufgeklärte Masse*), un «medio ceto borghese» (*bürgerlicher Mittelstand*) e una «mediocrità borghese» (*bürgerliche Mittelmäßigkeit*), sui quali Euripide può fondare «le sue speranze politiche» (ST; I, p. 535; SGT; I, p. 605).

Non c'è dubbio. Già in terra greca si manifesta il fanatismo dei lumi, dal quale risultano affetti l'«empio Euripide» e i «beffardi Luciani dell'antichità» (GT, 10; I, p. 74). Significativamente, il riferimento critico investe un autore da Engels definito e celebrato come «il Voltaire dell'antichità classica».[14] Il fanatismo della logica raggiunge il suo apice in Socrate. L'insana pretesa in base alla quale «tutto dev'essere cosciente per essere etico» (VII, p. 41) comporta non solo l'annientamento della tragedia (VII, p. 22), ma anche l'avvento della «democrazia», la quale «vince in quanto razionalismo e in quanto combatte contro l'istinto» (VII, p. 46).

Continuatore di Socrate è Platone. Questi

> conduceva una lotta mortale contro tutti i rapporti statali esistenti ed era un rivoluzionario del tipo più radicale. L'esigenza di formare i concetti giusti di tutte le cose appare innocua: ma il filosofo che crede di averli trovati tratta tutti gli altri uomini da ignoranti e immorali e tutte le loro istituzioni come sciocchezze e ostacoli al vero pensare. L'uomo dei concetti giusti vuole giudicare e dominare: credere di possedere la verità rende fanatici. Questa filosofia partiva dal disprezzo della realtà e degli uomini: essa ben presto rivela una tendenza tirannica (KGA, II, 4, p. 155).

E come nella cultura liberale e conservatrice del tempo, anche in Nietzsche la critica delle astratte ideologie rivoluzionarie va di pari passo con la denuncia degli intellettuali che le incarnano: «Dal mio Stato ideale vorrei cacciare i cosiddetti "intellettuali" (*Gebildeten*), come Platone voleva cacciare i poeti» (VII, p. 164). Sono gli anni in cui Treitschke esprime la speranza «che il terrore di questa guerra spazzi via, come una pioggia purificatrice, l'afa brumosa del moderno intellettualismo» (*Überbildung*), della pseudocultura illuministica e rivoluzionaria.[15] Peraltro, è lo stesso Bismarck che, a partire dalla denuncia del movimento nichilista, mette in guardia contro gli effetti rovinosi,

[14] Marx ed Engels, 1955, vol. XXII, p. 451.
[15] In Penske, 1977, p. 426; su ciò cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. XIII, 12.

in Russia come in Germania, della *Überbildung*, di un intellettualismo astratto e intrinsecamente sovversivo.[16]

Bersaglio della polemica sia di Nietzsche che di Treitschke e di Bismarck è, in ultima analisi, la figura dell'intellettuale sradicato e *engagé* che, proprio in quegli anni, comincia ad acquisire in Francia una corposa evidenza sociologica e politica; solo che il primo ritiene di poter individuare già in Socrate il punto di partenza e il modello di tale figura. Già in terra greca è emerso l'intellettuale «illuminista e dissolvitore (*Aufklärer und Auflöser*) della natura e dell'istinto» e al tempo stesso animato da «passione politica» (VII, p. 85), l'«uomo teoretico» impegnato non solo a «combattere la sapienza e l'arte dionisiache» e a «dissolvere il mito», ma anche a produrre «una correzione del mondo per mezzo del sapere» (GT, 17; I, p. 115).

2. Hybris *della ragione e reazione «neocriticistica»*

La crociata contro il pregiudizio produce un effetto di smagamento in rapporto alla società esistente, la quale ora, dileguati la venerazione e il rispetto accumulatisi coi secoli, diviene corpo vile per gli esperimenti della ragione. Disastrose sono le conseguenze di tale atteggiamento. Burke esprime tutto il suo «orrore» per quei rivoluzionari o riformatori precipitosi, i quali non esitano a «tagliare a pezzi il corpo del loro vecchio genitore per porlo nella pentola del mago nella speranza che erbe velenose e strani incantesimi possano ridargli salute e vigore».[17] Con un'immagine diversa, ma di significato analogo, si esprime Nietzsche, sempre prendendo le mosse da quel protoilluminista che, ai suoi occhi, è Socrate: «Chi è costui, che osa da solo negare l'essenza (*Wesen*) greca», dissolvendo la «stupefatta ammirazione» che essa merita? «Quale forza demoniaca è questa, che può ardire di rovesciare nella polvere un tale filtro incantato? Quale semidio è questo, a cui il coro degli spiriti dei più nobili fra gli uomini deve gridare: "Ahi! Ahi! Tu lo hai distrutto il bel mondo, con polso possente; esso precipita, esso rovina!"» (GT, 13; I, p. 90).

[16] Bismarck, s.d., vol. III, p. 50.
[17] Burke, 1826, vol. V, p. 183 (= Burke, 1963, p. 268).

Più ancora che a Burke, siamo rinviati a Taine, anche lui impegnato a sottolineare le conseguenze rovinose della crociata illuministica contro il «pregiudizio», con un linguaggio che fa pensare ancora una volta a quello di Nietzsche: ecco, «l'incanto è rotto», e con esso dilegua il prestigio e la solidità di un ordinamento politico-sociale, di un intero mondo.[18] È l'inizio di una lacerazione che non si riesce più a rimarginare.

La denuncia della *hybris* della ragione, la quale induce a ritenere che la società sia manipolabile a piacimento, è largamente diffusa negli intellettuali impegnati nella critica della rivoluzione. Un libro di un membro dell'emigrazione controrivoluzionaria francese ha un titolo esplicito: *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique au dix-huitième siècle*.[19] In terra tedesca, Adam Müller polemizza contro la folle pretesa dei filosofi di trasformare lo Stato in un oggetto dei «loro esperimenti»;[20] con lo sguardo più propriamente rivolto al giacobinismo e al protosocialismo, Tocqueville mette le rovinose *expérimentations* del ciclo rivoluzionario francese sul conto della folle pretesa, illuministica e razionalistica, di poter individuare e imporre un politico «rimedio contro questo male ereditario e incurabile della povertà e del lavoro».[21]

Per ritornare nelle immediate vicinanze di Nietzsche, vediamo Rohde additare la Comune di Parigi come lo sbocco finale dell'«illusoria rappresentazione di poter misurare tutti gli abissi con la catena della logica», dell'«etica puramente logica», dell'ottimismo teoretico e pratico.[22] La consapevolezza criticistica dei limiti della ragione si configura allora come l'unico antidoto possibile alla follia rivoluzionaria. È merito della grande filosofia e cultura tedesca l'averlo approntato: «Infatti nel nostro popolo quella presunta onnipotenza della conoscenza logica è stata vittoriosamente respinta col criticismo kantiano nel suo ambito di forza che è limitato al fenomeno».[23]

Ad esprimersi così è il recensore della *Nascita della tragedia*, il quale desume tale motivo dall'opera recensita. Questa mette ripetutamente in guardia contro «la sventura sonnecchiante in grembo alla cultura

[18] Taine, 1899, vol. II, pp. 17-18 (= Taine, 1986, pp. 387-88).
[19] In Baldensperger, 1968, vol. II, p. 45.
[20] Müller, 1935, p. 213.
[21] Tocqueville, 1951, vol. XVI, p. 240
[22] Rohde, 1972*b*, p. 207.
[23] Rohde, 1972*a*, p. 195.

teoretica»; bisogna una volta per sempre «scongiurare il pericolo» insito nella pretesa illuministica e razionalistica di poter compiutamente penetrare il reale. Per fortuna, «grandi nature, con doti universali, hanno saputo utilizzare con incredibile avvedutezza l'apparato della stessa scienza, per mostrare i limiti e la natura condizionata della conoscenza in quanto tale e per negare in tal modo decisivamente la pretesa della scienza a una validità universale e a scopi universali». Sì, «all'enorme coraggio e saggezza di Kant e Schopenhauer è riuscito di cogliere la vittoria più difficile, la vittoria sull'ottimismo che si cela nell'essenza della logica, la quale è poi il sostrato della nostra cultura» (GT, 18; I, pp. 117-18).

Val la pena di notare che questo riconoscimento ha luogo nello stesso paragrafo che denuncia l'orrore della Comune di Parigi e il pericolo incombente del «ceto barbarico di schiavi» in rivolta. E cioè, risulta di decisiva importanza politica acquisire, sulla scia di Kant e Schopenhauer, la consapevolezza della assurdità della credenza «nella conoscibilità e attingibilità di tutti gli enigmi del mondo» (GT, 18; I, p. 118). La *hybris* della ragione è il presupposto dell'ingegneria sociale rivoluzionaria: l'«intelletto unilaterale», proprio del razionalismo socratico, alimenta «una volontà mostruosa» (*ungeheuer*) (ST; I, p. 541).

Ci imbattiamo qui in un tema centrale della *Nascita della tragedia* e dei testi che la preparano: «Per la sua eccessiva (*übermäßig*) saggezza, che sciolse l'enigma della Sfinge, Edipo dovette precipitare in un travolgente vortice di atrocità» (GT, 4; I, p. 40). Ma un analogo significato ha anche il ricorso al mito di Prometeo, come chiarisce in particolare uno scritto coevo: «Con Prometeo viene mostrato alla grecità un esempio di come un eccessivo (*übergroß*) avanzamento nella conoscenza umana agisca in modo ugualmente rovinoso per chi promuove tale avanzamento e per chi ne usufruisce» (DW, 2; I, p. 565). E di nuovo siamo ricondotti alla pubblicistica impegnata nella critica della rivoluzione: per dirla con Gentz, il traduttore di Burke in Germania, «il sovraccarico di sapere» (*Uebermaß des Wissens*) può essere «rovinoso per l'umanità», ed è dunque necessario imbrigliarlo.[24]

D'altro canto, nella Germania dell'Ottocento è largamente diffuso il rinvio a Kant e al criticismo in funzione per l'appunto della presa di distanza dalla *hybris* della ragione rimproverata al progetto illumi-

[24] Gentz, 1836-38, vol. I, p. 2.

nistico e rivoluzionario. Per citare un autore noto a Nietzsche, Trendelenburg non si stanca di sottolineare che il sapere dell'uomo è in grado di cogliere soltanto un «frammento» (*Bruchstück*) della realtà e dunque si configura come un semplice «abbozzo» (*Stückwerk*).[25] Né la limitazione dei poteri conoscitivi dell'uomo deve costituire motivo di scandalo: come non ci si stupisce della limitatezza dell'occhio umano che non può scrutare il «sole celeste» (*Himmelssonne*) ma soltanto il «chiarore terrestre» (*Erdenhelle*), così non ci si deve scandalizzare dinanzi all'affermazione per cui il pensiero umano può penetrare esclusivamente «il cerchio del finito e del limitato».[26]

Anche per Stahl, la ragione deve sapersi accontentare di cogliere un «frammento» (*Bruchstück*): «Non bisogna dare occasione alla superbia del pensiero di credere che l'uomo possa penetrare nella volontà eterna e svelare il segreto di ogni cosa»; assurda è la pretesa di produrre «un sistema uniforme abbracciante l'intero universo».[27] E di nuovo, e in modo ancora più dichiarato, l'evidenziamento dei limiti della ragione e il richiamo diretto o indiretto al criticismo sono in funzione della denuncia dell'arroganza della ragione illuministica e rivoluzionaria. Soprattutto dopo il '48, la presa di distanza dalla rivoluzione viene motivata con un esplicito richiamo a Kant. È il caso di Haym – ancora un autore noto a Nietzsche – che così spiega la sua evoluzione intellettuale e politica e il suo ripudio del giovanile radicalismo:

> La fede ingenua, secondo cui nella ragione speculativa ci sarebbe dato uno strumento infallibile per rischiarare a fondo la profondità della verità, l'essenza di Dio e del mondo, cominciò a vacillare; mi baluginò la convinzione che noi, con tutta la nostra conoscenza, ci troviamo non su un continente che si allarga all'infinito – su questo punto non avevo creduto a Kant – ma su di un'isola circondata dal mare.[28]

In questo senso, già nel 1863 Haym dichiara di considerare l'autore della *Critica della ragion pura* il «filosofo più grande che sia mai esistito».[29] Indipendentemente anche dal rinvio a Kant, nella cultura europea impegnata nella critica della rivoluzione e delle sue diverse tappe diviene un motivo ricorrente la messa in guardia contro «la

[25] Trendelenburg, 1964, vol. II, pp. 494-95.
[26] Trendelenburg, 1964, vol. II, p. 492.
[27] Stahl, 1963, pp. XXII-XXIV.
[28] Haym, 1902, p. 147.
[29] Haym, 1930, p. 212.

temerarietà presuntuosa dell'intelligenza».[30] In consonanza con la cultura nazional-liberale del tempo, Nietzsche accusa Strauss, impegnato a liquidare la vecchia fede in nome della ragione, di essere rimasto al di qua dei risultati del criticismo:

Egli non ha alcun sentore della fondamentale antinomia dell'idealismo e del senso estremamente relativo di ogni scienza e ragione. In altre parole: proprio la ragione dovrebbe dirgli quanto poco si possa stabilire con la ragione sull'«in sé» delle cose (VII, p. 587).

Inevitabile diviene allora la resa dei conti con Hegel, critico impietoso di questo «criticismo» ovvero di questa «disperazione nella ragione» che, rinnegando «il coraggio della verità e la fede nella potenza dello spirito», condanna il mondano e terreno ad un'irrimediabile opacità.[31] Nell'affermazione dell'inconoscibilità dell'assoluto, Hegel scorge «l'ultimo gradino dell'umiliazione dell'uomo».[32] Mentre, invece, «in quanto l'uomo ha ancora fede nella dignità del suo spirito, ha ancora il coraggio della verità» e pertanto respinge il kantismo.[33]

Di questo criticismo, in realtà sinonimo di problematicismo vanesio e di stampo conservatore, la *Fenomenologia* fornisce una critica impietosa:

La paura della verità potrà ben occultarsi a sé e agli altri dietro la finzione che l'ardente zelo per la verità stessa le rende difficile, anzi impossibile, trovare un'altra verità al di fuori di quella unica della vanità d'essere sempre più intelligente di qualsivoglia pensiero, provenga esso da se stesso o da altro; questa vanità che è capace di vanificare ogni verità per tornarsene poi in se stessa e che si pasce del suo proprio intelletto il quale, dissolvendo ogni pensiero, non sa ritrovare un contenuto, ma soltanto l'arido io.[34]

E cioè, in virtù della liquidazione dell'oggettività del conoscere, il preteso rifiuto del dogmatismo dell'oggetto sfocia nel dogmatismo del soggetto.

Sul «prometeismo» di Hegel convenivano non solo gli avversari, ma anche i discepoli.[35] Non ha senso parlare a tale proposito – aggiunge

[30] Guizot, 1849, p. 9
[31] Hegel, 1956*b*, pp. 7-8.
[32] Hegel, 1966, vol. I, p. 5.
[33] Hegel, 1966, vol. I, p. 42.
[34] Hegel, 1969-79, vol. III, p. 75.
[35] Rosenkranz, 1966, p. 216.

Trendelenburg con trasparente riferimento a Hegel – di «miscredenza» (*Unglauben*) o «pigrizia» (*Trägheit*) del pensiero.[36] Sul versante opposto, molto dura è la polemica di Rosenkranz contro «l'ignoranza pretesca e l'imbecillità pietistica», la quale non si stanca di ripetere che la ragione dell'uomo è limitata, che la sua conoscenza è solo *Stückwerk*.[37]

Il «sogno di una beata onniscienza» che Gentz denuncia nei rivoluzionari[38] sembra trovare il suo *pendant* filosofico nella filosofia hegeliana, con la sua affermazione della totale trasparenza del reale alla ragione e il suo ideale di sapere assoluto. Dando espressione a una tendenza largamente diffusa tra la sinistra hegeliana, Herzen ritiene di poter leggere la dialettica come un'«algebra della rivoluzione» (cfr. *infra*, cap. 17, § 1). E, in questo momento, l'ostilità e persino la ripugnanza che Nietzsche avverte nei confronti di Hegel è l'ostilità e la ripugnanza che egli avverte nei confronti dell'«algebra della rivoluzione».

3. *La radicalizzazione del neocriticismo: la verità come metafora*

Ma allora dove risiede l'originalità del giovane filologo-filosofo? Abbiamo già avuto modo di constatare la radicalità che caratterizza i bilanci storici da lui tracciati, nel senso soprattutto che essi, lungi dall'appiattirsi sul presente o sul passato prossimo, prendono le mosse da molto lontano. La *hybris* della ragione non data solo a partire dall'illuminismo e dalla Rivoluzione francese. Già in terra greca si è manifestato «l'incontrollato impulso conoscitivo» che «imbarbarisce allo stesso modo dell'odio per il sapere»; per qualche tempo gli elleni sono riusciti in un'impresa assai difficile, «hanno domato il loro impulso conoscitivo, in sé insaziabile, per un riguardo alla vita» (PHG, 1; I, p. 807). Ma, alla fine, loro stessi sono stati sopraffatti. È il trionfo di Socrate, invano criticato da Aristofane per il suo attaccamento alle «astratte sottigliezze» (ST; I, p. 544). Si è sviluppato così un ciclo rovinoso che solo adesso sembra poter essere bloccato e neutralizzato: finalmente, la filosofia tedesca è riuscita a mettere in crisi il «socratismo scientifico, mediante la dimostrazione dei suoi limiti» (GT, 19; I, p. 128).

[36] Trendelenburg, 1964, vol. II, p. 492.
[37] Rosenkranz, 1862, vol. I, p. 85.
[38] Gentz, 1836-38, vol. I, p. 3.

Ma non è tutto. La condanna dell'«uomo teoretico», che si illude di poter penetrare nell'essenza intima delle cose, acquista una radicalità senza precedenti anche nel senso che, andando ben al di là di Kant, non si appaga più della distinzione tra fenomeno e noumeno. È l'oggettività del conoscere in quanto tale che è in discussione; essa non può più rivendicare per sé neppure l'ambito ristretto del fenomeno. È una tendenza che si può già leggere in Schopenhauer ma che con Nietzsche conosce un ulteriore rilancio. A ben guardare, la «verità» è solo «un mobile esercito di metafore» (WL, 1; I, p. 880), anzi una «superba metafora» (CV, 1; I, p. 759). Abbiamo visto Haym paragonare la conoscenza ad una minuscola isola circondata da un mare in tempesta; ora anche l'isola è sommersa. Ovvero, per riprendere le immagini di altri esponenti del neocriticismo, un sapere oggettivo nonché come totalità, come pretendeva Hegel, non è pensabile neppure come «frammento».

Su questa radicalizzazione del «criticismo», nella quale si impegnano due testi di poco posteriori alla *Nascita della tragedia*, e cioè *Sul pathos della verità* e *Su verità e menzogna in senso extramorale*, avremo modo di ritornare. Conviene invece porsi sin d'ora una domanda: cos'è che il giovane Nietzsche contrappone alla *hybris* della ragione che egli, come sappiamo, non si stanca di denunciare?

Ad ogni ondata degli incessanti sconvolgimenti che si susseguono in Francia e in Europa a partire dal 1789, la critica della rivoluzione presenta un elemento di continuità, consistente nella denuncia dell'arroganza e dell'ipertrofia della ragione, che è a fondamento della sovversione. Epperò vediamo che, man mano che si sviluppa il processo di secolarizzazione, la religione viene via via affiancata e poi sostituita da altri antidoti. Già negli anni trenta un modesto filosofo legato al teismo, e bollato come «demente» da un rapido cenno di Nietzsche (VII, p. 510), alla «vuota generalità del concetto» contrappone «l'intuizione spirituale, poetica e religiosa».[39] Non molto diverso è, in ultima analisi, l'atteggiamento di Schopenhauer, che alla ragione strumento della volontà di vivere contrappone l'arte e la religione-compassione.

Elementi residui di questa duplicità si possono sorprendere ancora nel giovane Nietzsche, che alla piattezza positivistica di Strauss rim-

[39] Weisse, 1832, pp. 42-43.

provera il fatto di non aver «alcun concetto del cristianesimo» (VII, p. 592), della sua forza e capacità di seduzione spirituale. *La nascita della tragedia* celebra la «sapienza» (*Weisheit*) che, «senza farsi ingannare dalle seducenti deviazioni delle scienze, si volge con immobile sguardo all'immagine totale del mondo», dando prova di «eroico slancio verso l'immenso» (GT, 18; I, pp. 118-19). Questa immedesimazione extrarazionale, intuitiva e simpatetica con la totalità qualcosa conserva del fremito religioso, che pure cede il posto alla «dolce follia dell'entusiasmo artistico», dalla quale disgraziatamente è del tutto immune Socrate (GT, 14; I, p. 92).

Talvolta, in contrapposizione al mondo della storia e della ragione, vengono invocate congiuntamente e in modo esplicito arte e religione: «Chiamo "sovrastoriche" le potenze che distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all'esistenza il carattere dell'eterno e dell'immutabile, all'arte e alla religione» (HL, 10; I, p. 330). I due motivi tendono comunque a fondersi in uno solo: «La mia religione, se posso ancora così definire il mio atteggiamento, risiede nel lavoro per la produzione del genio» (VIII, p. 46). Come si vede, una svolta si delinea: la lotta contro la *hybris* della ragione viene condotta soprattutto in nome dell'arte. Per dirla con Rohde, l'«altissimo atto di autoconsapevolezza scientifica» cui si innalzano Kant e Schopenhauer apre lo spazio per le «più nobili aspirazioni a una civiltà veramente artistica».[40]

D'altro canto, come per i grandi critici della rivoluzione, anche per il giovane Nietzsche la scienza sviluppatasi unilateralmente e senza controllo è sinonimo di distruzione e di morte. L'antidoto è rappresentato da una superiore «sapienza», rispettosa degli istinti e amica della vita, che ora coincide con l'arte. «Il socratismo disprezza l'istinto e quindi l'arte. Esso nega la sapienza proprio là dove si trova la sua sfera più peculiare»; per il fatto di disconoscere la «sapienza istintiva», la «sapienza inconscia», quello di Socrate è «un mondo assurdo e rovesciato» (ST; I, p. 542). Senonché «l'arte è più potente della conoscenza, poiché essa vuole la vita, mentre la conoscenza raggiunge come suo fine ultimo soltanto l'annientamento» (*Vernichtung*) (CV, 1; I, p. 760).

[40] Rohde, 1972*a*, pp. 195-96.

4. *Diritti dell'uomo e antropocentrismo*

Assieme alla rivendicazione della «felicità», Nietzsche s'impegna a criticare e a decostruire l'altra fondamentale parola d'ordine scaturita dalla Rivoluzione francese, quella che fa riferimento all'«uomo» in quanto tale, il titolare del diritto alla felicità. Semplici «allucinazioni concettuali» sono i discorsi sulla «dignità dell'uomo», la «dignità del lavoro», i «diritti eguali per tutti» e i «diritti fondamentali dell'uomo» che vorrebbero cancellare ogni distinzione tra liberi e schiavi, tra signori e servi (CV, 3; I, pp. 765-66). Per liberarsi da questo ciarpame moderno bisogna procedere decisamente a ritroso: «L'umanità (*Humanität*) è un concetto assolutamente non greco» (VII, p. 127). Il concetto universale di uomo è l'astrazione di una ragione che si è resa autonoma dall'istinto e dalla saggezza istintiva.

Fin qui siamo in presenza di un motivo ricorrente nella cultura impegnata nella critica della rivoluzione. Rinvia più direttamente al giovane Nietzsche la radicalità del gesto con cui l'«oggetto uomo» (*Menschending*) viene considerato un che di «spregevole e miserabile» (CV, 3; I, p. 765). Ma è particolarmente significativa la «favola» che Nietzsche racconta a confutazione definitiva del progetto rivoluzionario:

> In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della «storia universale» (*Weltgeschichte*): ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura, la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire (WL, 1; I, p. 875; cfr. anche CV, 1; I, pp. 759-60).

In virtù di questa enorme dilatazione dello spazio e del tempo, problematico o donchisciottesco appare il discorso sui diritti dell'uomo e sull'uomo in quanto tale, ora divenuto un «animale intelligente» che vive accanto ad infiniti altri animali, collocati su un minuscolo pianeta disperso in uno degli «infiniti sistemi solari». Pochi anni più tardi, Nietzsche scriverà: «Uomo! Che cos'è mai la vanità di un uomo più vano di fronte alla vanità che possiede il più modesto, per il fatto di sentirsi nella natura e nel mondo come "uomo"?» (WS, 304).

Ovviamente, anche alle spalle di questo motivo c'è una tradizione. In Malthus possiamo leggere:

Quando ci sforziamo di contemplare il sistema dell'universo, quando pensiamo che le stelle siano soli di altri sistemi sparsi per tutto lo spazio infinito, quando riflettiamo che la nostra vista forse non coglie una milionesima di quelle sfere luminose irradianti luce e vita a mondi innumerevoli, quando la nostra mente, incapace di afferrare l'incommensurabile, si sommerge, smarrita e confusa, nell'ammirazione del grandioso e incomprensibile potere del Creatore, non abbandoniamoci al querulo lamento che non tutti i climi sono egualmente congeniali, che l'eterna primavera non regna per tutto l'anno, che non tutte le creature di Dio godono degli stessi vantaggi.[41]

Non c'è dubbio sui presupposti antropocentrici del discorso dei diritti dell'uomo, assiologicamente separato dagli altri enti naturali e collocato in una situazione di privilegio. Facendosi beffe dell'enfasi antropocentrica di Rousseau, Taine cita un brano magniloquente dall'*Emilio*, e per l'esattezza dalla *Professione di fede del vicario savoiardo*:

Che mi si indichi un altro animale sulla terra che sappia fare il fuoco e che sappia ammirare il sole. Cosa? Io posso osservare, conoscere gli altri esseri e i loro rapporti; posso sentire che cos'è ordine, bellezza, virtù; posso contemplare l'universo, innalzarmi alla mano che lo governa; posso amare il bene, farlo, e dovrei paragonarmi alle bestie?[42]

La consapevolezza del rapporto tra antropocentrismo e proclamazione rivoluzionaria dei diritti dell'uomo è ben presente già in Schopenhauer, il quale, dopo la rivoluzione del '48, cita e sottoscrive la tesi di Gobineau, secondo il quale l'uomo può ben distinguersi rispetto alle altre specie animali, ma non già per la sua eccellenza; al contrario è «*l'animal méchant par excellence*».[43] Questa sorta di rovesciamento polemico della consueta gerarchia antropocentrica ritorna in Nietzsche, ma in una versione diversa, che non comporta alcun giudizio morale: lo spettacolo dell'animale «attaccato al piuolo dell'istante», e dunque «né triste né tediato», «fa male all'uomo, poiché al confronto dell'animale egli si vanta della sua umanità e tuttavia guarda con invidia alla felicità di quello – giacché questo soltanto egli vuole, vivere come l'animale né tediato né fra dolori, e lo vuole però invano» (HL, 1; I, p. 248).

La tradizione ebraico-cristiana è messa da Schopenhauer in discussione anche a causa del suo antropocentrismo crudelmente esclusivo, che considera quella umana come l'unica specie degna di attenzione e

[41] Malthus, 1977, p. 182.
[42] Taine, 1899, vol. II, p. 32 (= Taine, 1986, p. 402); cfr. Rousseau, 1959, vol. IV, p. 582.
[43] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, p. 253; Gobineau, 1997, p. 785 (libro VI, cap. III).

di rispetto, mentre riduce gli animali a «semplici "cose", meri strumenti».[44] Nel corso della sua successiva evoluzione, Nietzsche rimprovererà a Descartes di aver ispirato la rivoluzione col suo «razionalismo», un razionalismo che, col filosofo del *cogito*, spinge la celebrazione dell'uomo come soggetto pensante sino al punto di assimilare gli animali a semplici macchine; epperò, piuttosto che rinviare all'induismo e al buddismo, come fa Schopenhauer, il filologo-filosofo sembra far tesoro dell'eredità della cultura greca e dell'antichità classica nel suo complesso (cfr. *infra*, capp. 21, § 7 e 15, § 5).

Egli ha buon fiuto nell'intuire che l'antropocentrismo, la delimitazione di un ristretto spazio sacro, è una precondizione per il successivo emergere del discorso relativo ai diritti dell'uomo e solo dell'uomo. Ed è la critica dei diritti dell'uomo proclamati dalla Rivoluzione francese a stimolare la critica dell'antropocentrismo. Resta comunque fermo che una volta collocato l'«animale intelligente» in quella infinità priva di centro e di punti di riferimento, di cui parla la «favola» già vista, la critica della *hybris* della ragione trova un nuovo e più fascinoso fondamento: dovrebbe risultare ormai evidente a tutti «quanto misero, spettrale, fugace, privo di scopo e arbitrario sia il comportamento dell'intelletto umano nell'ambito della natura» (WL, 1; I, p. 875). È una strategia argomentativa presente, peraltro, già in Malthus: «L'intelletto nasce da un granello di materia, continua nel pieno vigore solo per un certo periodo e non sarà forse suscettibile, finché resterà sulla terra, di ricevere più di un certo numero di impressioni».[45]

Epperò, la sistemazione e la radicalizzazione di questi motivi, cui procede Nietzsche, implicano un salto di qualità. Conosciamo già il duplice movimento mediante il quale viene decostruito il concetto di uomo in quanto tale, da un lato dissolto nelle infinite realtà irriducibilmente individuali che esso invano cerca di unificare e omologare in un'unica specie, dall'altro assorbito senza residui nella natura e collocato su un piano di parità con le altre specie animali. Se la teorizzazione rivoluzionaria dei diritti dell'uomo istituisce un segno di eguaglianza all'interno del mondo umano e un segno di differenza tra quest'ultimo e il circostante mondo animale e naturale, Nietzsche procede in modo esattamente contrapposto, enfatizzando per un verso la

[44] Schopenhauer, 1976-82*d*, p. 691.
[45] Malthus, 1977, p. 183.

differenza tra uomo e uomo e per l'altro verso la continuità tra uomo e natura. Il diritto al lavoro, alla vita, alla felicità, in breve le rivendicazioni che cominciano ad essere fatte proprie dal movimento operaio, sono sdegnosamente respinte, negando che l'uomo possa occupare nella natura una posizione privilegiata rispetto all'«infimo verme» (cfr. *infra*, cap. 10, § 3).

5. *«Metafisica del genio» ed élitismo culturale*

Negata nel rapporto tra mondo umano da un lato e mondo animale e naturale dall'altro, la discontinuità riemerge in forma radicale nell'ambito della specie umana: già da studente universitario, Nietzsche sottolinea la solitudine degli «eroi dello spirito». Separato rispetto ad essi da un abisso insormontabile è il *Dummkopf*, lo «sciocco» che, nel suo ottuso e pressoché animalesco perseguimento della «felicità», sembra in effetti discendere dalla scimmia (B, I, 2, p. 84). Sia pure con linguaggio diverso, ad un medesimo risultato perviene Malthus che, dopo aver affermato la preminenza nella vita dei «piaceri dell'intelletto», così prosegue: «Ma come posso comunicare questa verità ad una persona che praticamente non ha mai provato un piacere intellettuale? Sarebbe come cercare di spiegare ad un cieco la natura e la bellezza dei colori [...]. Tra noi non esiste metro comune».[46]

Ben presente anche in Lagarde[47] e in Wagner,[48] la celebrazione del genio ovvero della personalità d'eccezione, in contrapposizione alla mediocrità e volgarità della massificazione democratica, svolge un ruolo importante in Schopenhauer, che al «genio», ovvero ai «grandi spiriti di ogni tempo», contrappone l'«uomo normale»[49] o, peggio, l'*Alltagskopf*, la piatta coscienza comune, l'uomo della strada e della quotidianità.[50] Abbiamo a che fare con un motivo ricorrente tra gli autori e gli ambienti frequentati da Nietzsche. Sì – ribadisce Rohde – dichiarandosi pienamente d'accordo con l'amico, «la promozione e

[46] Malthus, 1977, p. 128.
[47] Lagarde, 1937, p. 79.
[48] Wagner, 1910*l*, p. 46.
[49] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, pp. 90-92 e Schopenhauer, 1976-82*a*, p. 329.
[50] Schopenhauer, 1976-82*b*, pp. 215 e 194; Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. IV, p. 213.

l'innalzamento del genio» costituiscono il «vertice» e il «fine» della civiltà (B, II, 4, p. 622).

Così importante è questo motivo che ci si guarda attorno, anche al di fuori della Germania e persino dell'Europa, alla ricerca di autori che possano conferirgli ulteriore autorevolezza e prestigio. Già a partire dal 1864, Nietzsche richiama l'attenzione su Emerson (B, I, 3, p. 23 e B, I, 2, p. 120), anzi, come dirà otto anni più tardi, sull'«eccellente Emerson» (B, II, 3, p. 258). Ben si comprende l'interesse simpatetico per uno scrittore impegnato in una celebrazione del «genio» particolarmente enfatica: «La natura sembra esistere solo in funzione di colui che è eccellente»; non a caso, «ogni mitologia si apre con semidei»; basta la visione di un «genio», di un «solo grande uomo» per rifarsi della vista di un'intera «popolazione di pigmei» o, peggio, di «membri della società privi di dignità e offensivi, la cui esistenza è una peste sociale».[51]

Emerson è in rapporti amichevoli con Carlyle. Grazie a quest'ultimo, Overbeck ritiene di essere riuscito a chiarire a se stesso il «compito» che gli spetta, e cioè la ricerca della grandezza e della bellezza (B, II, 4, p. 233). Allo scrittore inglese, questo «uomo eccellente, profondo ed entusiasta», pur se appesantito dalla retorica, guarda con interesse e simpatia anche Rohde (B, II, 4, p. 422). È l'autore che, dopo il '48, nel prendere posizione contro l'abolizionismo americano e l'agitazione del movimento operaio europeo, immagina un primo ministro britannico rivolgersi in questi termini a mendicanti e vagabondi soprattutto irlandesi: «Siete chiaramente prigionieri, non liberi... Avete la natura di schiavi o, se preferite, di servi che vagabondano a guisa di nomadi senza riuscire a trovare un padrone». Bene, qualcuno deve provvedere alla massa, o meglio al gregge degli sbandati, i quali, però, in cambio sono tenuti a sottomettersi a una dura disciplina, cui non è lecito sottrarsi: alla disobbedienza seguirà la «frusta» e, in caso di necessità, la condanna a morte.[52]

A riportare questi brani è Engels, il quale a sua volta commenta: «La frusta s'immagina di essere geniale»; mentre la classe dominante viene considerata «partecipe del genio», «ogni classe oppressa, quanto più duramente è oppressa, tanto più è esclusa dal genio».[53] Si direbbe

[51] Emerson, 1983*a*, p. 615.
[52] Carlyle, 1983, pp. 49-58.
[53] Marx ed Engels, 1955, vol. VII, pp. 264-65.

che, nell'ambito del processo di secolarizzazione, la partecipazione al genio sia subentrata all'investitura divina quale elemento di legittimazione del dominio.

Il pensiero corre a Nietzsche, che in questo momento parla con simpatia del «venerabile Carlyle». Gli va se non altro riconosciuto il merito di essersi augurato, sia pure con motivazioni confuse, la «vittoria» della Germania, un paese che, nonostante tutto, rappresenta «la speranza di una civiltà futura», chiamata a porre fine una volta per sempre alla «civiltà degenerata e logora» propria della Francia (VII, p. 514). Tanto più agevole è la convergenza per il fatto che, in questo momento, la categoria di genio ha un carattere alquanto formale e sussume sotto di sé, schopenhauerianamente, anche la figura di colui che «anela più profondamente alla santità, perché dal suo osservatorio ha visto più lontano e più chiaramente di ogni altro uomo», fino a scorgere, al di là della «volontà negata» e trascesa, «l'altra riva di cui parlano gli indù» (SE, 3; 1, p. 358).

È vero, successivamente Nietzsche si esprime in modo impietoso sullo scrittore inglese, di cui mette a nudo il moralismo e il persistente attaccamento al cristianesimo. E, tuttavia, restano fermi alcuni elementi di consonanza: la distanza incolmabile istituita tra uomo comune e grande personalità e quindi l'enfasi nella celebrazione dell'eroe o del genio; in più, come vedremo, la tentazione, che talvolta affiora, di sventare il pericolo socialista mediante la militarizzazione degli operai e dei «vagabondi» (cfr. *infra*, cap. 22, § 5).

Ben vitale non solo in Germania, la celebrazione del genio è presente anche in esponenti di primo piano del liberalismo. Alla dilagante ondata livellatrice, Mill contrappone una visione della storia non priva di analogie con quella di Carlyle, di cui è recensore assai benevolo o entusiasta e il cui «epico poema» sulla, o meglio contro, la Rivoluzione francese si vanta di aver subito celebrato, prima che si facessero sentire i «critici comuni», come «una di quelle produzioni di genio al di sopra di qualsiasi regola e aventi vigore di legge di per se stesse».[34] Non si tratta di un dibattito puramente letterario ed estetico, visto che Mill così prosegue: «Tutto ciò che è saggio e nobile viene iniziato, e deve esserlo, da individui: generalmente da uno solo. L'onore e il merito dell'uomo medio stanno nel fatto che è capace di seguire que-

[34] Mill, 1965*a*, pp. 133-66 (in particolare p. 133); Mill, 1965*b*, p. 225 (= Mill, 1976, p. 169).

sta iniziativa». È vero che il liberale inglese si difende in anticipo dall'accusa di voler anche lui procedere al «culto degli eroi», ma solo per fornirne una versione meno minacciosa e più edulcorata, una versione che, escludendo il diritto alla violenza, si limita a rivendicare per «l'uomo forte e di genio [...] la libertà di indicare la via» alla massa.[55]

Siamo dunque in presenza di un motivo che conosce notevole fortuna a livello europeo. Se prende piede a partire soprattutto dalla seconda metà dell'Ottocento, questo «élitismo culturale» – come è stato definito[56] – ha almeno un secolo di storia alle spalle. Già nella seconda metà del Settecento, prima ancora dello scoppio della Rivoluzione francese, in reazione alla lotta contro il privilegio feudale auspicata dagli ambienti riformatori e talvolta promossa dall'assolutismo monarchico, era emersa nell'ambito del primo conservatorismo tedesco la celebrazione del «genio», umiliato dal «dispotismo» dei «mediocri» e dal prevalere, nel mondo moderno, di regole «generali» e livellatrici.[57] In termini analoghi, Rivarol aveva rimproverato all'assolutismo monarchico un'opera di appiattimento che aveva umiliato l'aristocrazia e messo «le opere del genio» alla «portata della plebaglia».[58] A partire poi dallo scoppio della Rivoluzione francese, questa era stata messa in stato d'accusa in quanto colpevole di calpestare il «genio» e di mancare di «rispetto per le grandi personalità».[59]

Si potrebbe dire che l'elaborazione e la diffusione dell'élitismo culturale sono coeve alla crisi dell'Antico regime e allo sviluppo del processo di «massificazione» moderna. Ben si comprende allora che Marx si impegni a combattere tale motivo. *L'ideologia tedesca* prende le mosse da Stirner. Questi, in polemica contro le rivendicazioni livellatrici agitate dalla massa e dal movimento socialista, all'intercambiabilità dei lavori e degli individui comuni contrappone l'incomparabilità e l'unicità di un pittore come Raffaello.[60] Contro la pretesa di stabilire una sorta di invalicabile barriera naturalistica tra gli uomini, il testo di Marx ed Engels richiama l'attenzione sulle condizioni sociali e materiali che rendono possibile l'emergere di queste straordinarie persona-

[55] Mill, 1972, p. 124 (= Mill, 1981, p. 97)
[56] Struve, 1973, pp. 13 sgg.
[57] Möser, 1842, p. 21.
[58] In Matteucci, 1957, p. 263, nota 68.
[59] Gentz, 1836-38, vol. II, p. 34.
[60] Stirner, 1979, p. 281.

lità dell'arte e della cultura: «La concentrazione esclusiva del talento artistico in alcuni individui e il suo soffocamento nella grande massa, che ad essa è connesso, è conseguenza della divisione del lavoro».[61]

Già in Smith Marx aveva potuto leggere:

> La differenza tra i talenti naturali degli uomini è in effetti molto minore di quel che si pensa: e, in molti casi, le diversissime inclinazioni che sembrano distinguere in età matura uomini di diverse professioni sono piuttosto effetto che causa della divisione del lavoro. La differenza tra due personaggi tanto diversi come un filosofo e un volgare facchino di strada, per esempio, sembra derivi non tanto dalla natura, quanto dall'abitudine, dal costume e dall'istruzione.[62]

In questo senso, l'uomo di massa e il genio sono due facce diverse di una medesima realtà sociale; entrambe rinviano ad uno spazio e a condizioni storicamente e materialmente determinate:

> Raffaello, come ogni altro artista, era condizionato dai progressi tecnici compiuti prima di lui, dall'organizzazione della società e dalla divisione del lavoro nella sua città e infine dalla divisione del lavoro in tutti i paesi con i quali la sua città era in relazione. Che un individuo come Raffaello possa sviluppare il suo talento dipende dalla divisione del lavoro e dalle condizioni culturali degli uomini che da essa derivano.[63]

Il significato politico della celebrazione del genio non solo è evidente ma talvolta ha una valenza persino immediata. Al momento della Restaurazione, intervenendo nel dibattito politico-costituzionale che precede in Francia il varo della *Charte*, l'ex giacobino Görres individua l'unica idea «liberale e generosa» nella proposta di una Camera ereditaria dei Pari, idea che «impedisce il tumulto delle elezioni, favorisce il talento, rende permanenti il genio e la virtù».[64] Nel giovane Nietzsche possiamo leggere questo appunto: «Marciare in fila. Avversione per il genio. L'uomo "sociale". – Il socialismo» (VII, p. 259). Come prima alla Rivoluzione francese, così ora il «genio» viene contrapposto alla rivoluzione socialista che sembra minacciosamente profilarsi all'orizzonte.

Lo Stirner contro cui polemizzano Marx ed Engels ci conduce nelle vicinanze di Nietzsche. D'altro canto, proprio negli anni della giovi-

[61] Marx ed Engels, 1955, vol. III, pp. 378-79.
[62] Smith, 1981, p. 28 (libro I, cap. II).
[63] Marx ed Engels, 1955, vol. III, p. 378.
[64] In Losurdo, 1997*a*, cap. II, 9 (p. 132).

nezza di quest'ultimo, Haym attribuisce alla cultura romantica il merito di aver saputo rivendicare i diritti della «geniale immediatezza».[65] Nell'elaborare il motivo del genio, oltre che l'illuminismo, Haym mette in stato d'accusa anche la filosofia hegeliana, colpevole di aver ereditato, col suo razionalismo, tutta la piattezza dell'illuminismo:

> Ciò che fino allora soltanto il genio scientifico (*das wissenschaftliche Genie*) sembrava in grado di compiere, appare ora improvvisamente come qualcosa che poteva essere appreso da ognuno, che soltanto studiasse la logica nuova. A guisa del *Novum Organum*, questa logica pretendeva di essere un canone universalmente utilizzabile, uno strumento a tutti accessibile di una più viva conoscenza scientifica, *ut ingenii viribus et excellentiae non multum relinquatur*.[66]

Una netta contrapposizione tra la «metafisica del genio» da un lato e dall'altro la «ragione filistea», che presiederebbe alla hegeliana filosofia della storia, viene istituita anche da Nietzsche, il quale dunque riprende un motivo largamente diffuso e con una lunga storia alle spalle. Solo che ora si assiste, ancora una volta, ad un'estrema radicalizzazione. Intanto la polemica antidemocratica si caratterizza per la sua nettezza. Riconoscere la «gerarchia naturale del regno dell'intelletto» (BA, 3; I, p. 699) significa inchinarsi ed insegnare ad inchinarsi dinanzi al «grande genio, la guida per tutte le epoche» (BA, 1; I, p. 671). Balza agli occhi la franchezza ovvero la brutalità con cui si afferma che «ogni uomo, con tutta la sua attività, acquista una dignità solo in quanto sia, coscientemente o incoscientemente, uno strumento del genio» (CV, 3; I, p. 776); blasfemo nei confronti del «sacro ordine della natura» è voler concedere istruzione e libertà a coloro che «sono nati per servire, per obbedire» ai «grandi eroi di un'epoca, i quali procedono solitari» e modellano e plasmano a proprio piacimento la «creta» costituita dalla massa (BA, 3; I, p. 698). «Gli eroici» sono «quella specie di uomini, che sola ha una qualche importanza» (FW, 292), e tali eroi o «geni» ovvero «grandi individui contemplativi capaci di creazioni eterne» si collocano a «una distanza enorme» rispetto alla «massa ottusa, intorpidita, moltiplicantesi per istinto» (BA, 4; I, p. 722), la cui esistenza non ha alcun significato autonomo. Sì, solo il «genio» riesce a dare un senso ai «corpi semianimaleschi» della «massa» (BA, 5; I, p. 751).

[65] Haym, 1906, p. 11.
[66] Haym, 1974, p. 327.

L'elemento più nuovo è però costituito dalla tesi secondo cui l'intera organizzazione della società dev'essere ispirata dalla presa di coscienza del fatto che «la creazione del genio [...] è il fine di ogni civiltà» (SE, 3; I, p. 358). S'impone allora la «dura necessità di lavorare per il genio, in modo da rendere possibile il suo sorgere» (BA, 1; I, p. 666), in modo da riprodurre ed eternare la gerarchia naturale e immodificabile che presiede e deve continuare a presiedere all'ordinamento politico-sociale. Disgraziatamente, a definire la modernità è una tendenza contrapposta: «Si democratizzano i diritti del genio» (BA, 1; I, p. 666). In questo quadro va collocata la diffusione degli istituti scolastici. A promuoverla sono gli «ardenti – anzi fanatici – avversari della vera cultura, cioè di quella che aderisce alla natura aristocratica dello spirito». Impegnati a «emancipare le masse dal dominio dei grandi individui», essi finiscono col «rovesciare l'ordinamento più sacro del regno dell'intelletto», e cioè l'obbedienza e il servizio umili e incondizionati delle masse «sotto lo scettro del genio» (BA, 3; I, p. 698).

È solo con Nietzsche che la «metafisica del genio» diviene il centro di un programma politico di contrapposizione radicale alla modernità e alle tendenze sovversive e massificanti ad essa connesse. Risalendo decisamente una china rovinosa e di lunga durata, bisogna far sì che la naturale e incolmabile differenza che sussiste tra uomo e uomo ritrovi il suo pieno riconoscimento mediante l'articolazione della società in «caste».

6. *Lo «Stato dorico» come dittatura al servizio della produzione del genio*

In questa lotta controcorrente un modello può essere costituito dalla «vera repubblica platonica», la cui essenza è «l'organizzazione dello Stato dei geni» (VII, p. 379). Non c'è dubbio, almeno un merito bisogna riconoscere a Platone. Al vertice dello «Stato perfetto» da lui agognato ha collocato il genio, anche se non ha inteso questa categoria nel suo significato generale, escludendovi, sotto l'influsso rovinoso del «giudizio socratico sull'arte», gli «artisti geniali». Epperò, questa «lacuna esteriore e quasi casuale» non intacca il merito di aver visto il «collegamento tra Stato e genio», di aver compreso cioè che «il vero

scopo dello Stato» risiede nella generazione e preparazione del genio, in confronto al quale tutto il resto non è altro che uno strumento (CV, 3; I, pp. 776-77).

Nello Stato qui preso a modello svolge un ruolo essenziale «il genio militare», che dev'essere «riconosciuto come il fondatore originario degli Stati» (CV, 3; I, p. 775). Non ci si deve lasciar ingannare «da quel fittizio splendore con cui i moderni hanno avvolto l'origine e il significato dello Stato». Il suo compito unico, e decisivo, è di rendere possibile e difendere una «configurazione della società» che ruoti attorno alla «continua e dolorosa procreazione di quei privilegiati uomini della cultura, al cui servizio deve sfinirsi (*verzehren*) tutto il resto» (CV, 3; I, p. 769). L'organizzazione della società, la civiltà in quanto tale, la creazione artistica «si appoggia su una base terribile», su un «lato orrendo, degno di un animale feroce» (CV, 3; I, p. 767).

Le insensate parole d'ordine moderne, quali «dignità dell'uomo» e «dignità del lavoro», mistificano la realtà e inceppano il movimento del carro della civiltà. Che senso ha parlare di «dignità» per il «lavoro divorante» (*verzehrende Arbeit*) cui è condannata la massa, e che senso ha parlare di «dignità dell'uomo» per «tutti i milioni di uomini», la cui condizione è caratterizzata da una «terribile miseria» (*furchtbare Noth*) e dalla «necessità di trovare un lavoro» (*Arbeitsnoth*), per «divorante» che sia, in modo da poter sopravvivere? Nonostante le sue frasi altisonanti, anche il mondo moderno «si comporta in modo del tutto schiavistico» (CV, 3; I, p. 764). Nel tentativo di sfuggire alla morte per inedia e «continuare ad ogni costo a vegetare», la maggioranza degli uomini accetta di sottoporsi ad un lavoro e ad una condizione in ultima analisi servile (VII, pp. 336-37).

Questa costruzione poderosa non è priva di elementi di fragilità. Le classi dominanti potrebbero indietreggiare inorridite dinanzi alla vista dell'enorme carico di dolore, della «crudeltà che abbiamo scoperto nell'essenza di ogni civiltà». In tal caso, «l'urlo della compassione» e «l'impulso verso la giustizia e verso un'uguale distribuzione del dolore» farebbero «crollare le mura della civiltà». L'educazione guerriera aiuta a superare questi elementi di debolezza, mentre una forte organizzazione militare impedisce la «sollevazione della massa oppressa» (CV, 3; I, p. 768). E, dunque, per ragioni di politica interna prima ancora che internazionale, la guerra e il «ceto militare» forniscono «l'archetipo dello Stato»: sono essi a rendere possibile «una "società

guerriera", simile ad una piramide poggiata su una vastissima base di schiavi» (CV, 3; I, p. 775).

Assieme al «ceto militare», sono chiamati a svolgere funzioni di disciplinamento della società anche un «areopago per la giustizia dello spirito» e «vere e proprie autorità dell'istruzione» forniti di amplissimi poteri (VII, p. 385). Queste formulazioni di Nietzsche sono state talvolta lette come la teorizzazione di una «dittatura pedagogica».[67] Senonché questa categoria è fuorviante. Essa può risultare adeguata in presenza di una *élite* che consideri il suo dominio come qualcosa di provvisorio, destinato a divenire superfluo una volta che le masse siano riuscite ad innalzarsi al suo livello. Ma qui siamo in presenza di una prospettiva del tutto diversa, che parte dal presupposto del carattere incolmabile del divario. La dittatura del genio è destinata a durare in eterno e a far sì che nessuno possa «mai turbare l'ordinamento castale e la serie gerarchica delle classi» (WL; I, p. 882), imponendo a tale scopo un controllo sociale ferreo, che agisce sia attraverso l'istituto della schiavitù sia attraverso la guerra. In questo senso, è «Apollo il vero dio che consacra e purifica lo Stato». Egli, «come si dice all'inizio dell'*Iliade*, scaglia la freccia contro i muli e i cani. E tosto colpisce gli uomini stessi, e ovunque divampano i roghi dei cadaveri» (CV, 3; I, p. 774).

È lo «Stato dorico», lo «Stato così crudele e spietato» che già conosciamo e a cui fondamento è la «visione dorica del mondo». E questa visione deve ora essere ripresa e riattualizzata dalla Germania: «i grandi geni» sono da considerare «come guide e condottieri (*Führer und Wegweiser*) – genuini e fedeli – del vero spirito tedesco» (BA, 4; I, p. 723). L'autentica civiltà chiamata ad imporsi sulle rovine della civilizzazione dev'essere caratterizzata dall'«armonia prestabilita fra colui che guida e coloro che sono guidati» (*Führer und Geführtem*) (BA, 5; I, p. 752). Pur diffuso a livello europeo e occidentale, l'élitismo culturale si caratterizza in Germania per i toni marcatamente cesaristici che tende ad assumere.

[67] Cfr. Ross, 1984, p. 351.

3.

Socratismo e «odierno ebraismo»

1. «*Profondità tragica*» *ariana e* «*spregevole frase ebraica*»

Abbiamo visto le ragioni che inducono Nietzsche a preferire il mito della tragedia eterna e necessaria di Prometeo a quello della caduta storica e accidentale di Adamo ed Eva. Ma, nell'esporle, *La nascita della tragedia* ha una svolta imprevista:

> La leggenda di Prometeo è proprietà originaria dell'intera comunità dei popoli ariani e un documento delle loro doti di profondità tragica; non mancherebbe anzi di verosimiglianza il dire che questo mito possiede per l'essenza ariana (*arisches Wesen*) esattamente la stessa caratteristica importanza che il mito del peccato originale ha per l'essenza semitica, e che fra i due miti esiste un grado di parentela come tra fratello e sorella (GT, 9; I, pp. 68-69).

A questo punto il confronto tra il mito di Prometeo e il mito biblico del peccato originale si configura come il confronto tra l'ariano e il semita: al maschio coraggio del primo, capace di guardare in faccia la realtà anche in ciò che essa ha di più terribile, si contrappone la viltà femminea del secondo. L'ariano si caratterizza per il modo franco e diretto di pensare e argomentare; egli è «contemplativo» (*beschaulich*), nel senso che sa contemplare e vedere (*schauen*) il reale, senza frapporre tra il reale e se stesso una cortina costituita al tempo stesso di pavidi autoinganni e di sofismi. Ben diverso è il semita, tutto impegnato a rimuovere, e a rimuovere mediante il cavillo e l'artificio (*wegdeuteln*), quel che di inquietante o di terribile vi è nella realtà. Va da sé: sono solo i «popoli ariani» a rivelare doti di «profondità tragica» (GT, 9; I, pp. 68-70). Pur fortemente presente nella cultura del tempo, la dicotomia ariani/semiti, con la connessa critica o denigrazione

dell'ebraismo, sembra fare nella *Nascita della tragedia* un'unica e isolata irruzione.

Ben diverso è il quadro fornito dall'epistolario. Emerge con nettezza il furibondo antigiudaismo ovvero la giudeofobia del giovane studente universitario, il quale ricerca l'alloggio di cui ha bisogno a Lipsia tramite un'inserzione sul «Leipziger Tagblatt», in un'«area non-commerciale» (B, I, 2, p. 123), che gli risparmi la presenza di ebrei.[1] In una lettera alla famiglia del 22 aprile 1866, egli esprime la sua felicità per aver «finalmente» trovato una trattoria dove è possibile godersi il pasto senza dover subire la vista di «brutti ceffi giudaici» (*Judenfratzen*), nonché, sempre con riferimento agli ebrei, di «disgustose scimmie prive di spirito e altri commercianti» (B, I, 2, p. 125). Le cose vanno decisamente peggio a teatro, almeno allorché si tratta di assistere alla rappresentazione dell'*Afrikanerin* di Meyerbeer (il musicista di origine ebraica sbeffeggiato da Wagner): ci si imbatte in «ebrei e compari di ebrei (*Juden und Judengenossen*) dovunque si rivolga lo sguardo» (B, I, 2, pp. 127-28).

La giudeofobia s'intreccia con espressioni di disprezzo nei confronti dei neri:

> Ho anche visto l'*Afrikanerin* (a proposito, inviatemi la biancheria pulita). la musica è cattiva in modo deplorevole; le persone hanno un aspetto ripugnante, e alla fine della rappresentazione si crede vivamente alla derivazione dell'uomo dalla scimmia (B, I, 2, p. 132).

Ma concentriamoci sulla polemica contro gli ebrei. Generalmente, i biografi sottolineano il netto contrasto che emergerà più tardi tra l'antisemitismo della sorella Elisabeth e l'atteggiamento ben diverso del filosofo. Ma, in questo momento, le parti sono rovesciate: è lo studente universitario ad assumere toni di un radicalismo antigiudaico che invano si cercherebbero negli altri membri della famiglia. L'incontro personale con Wagner è ancora di là da venire: ne risulterà un ulteriore rafforzamento di tendenze già in atto, alle quali il grande musicista fornirà motivazioni teoriche, che per di più assumono una fascinosa forma artistica e musicale. A rincarare la dose provvede uno schizzo autobiografico databile estate 1867-primavera 1868, in cui Nietzsche accenna con disprezzo alla «Berlino giudaica» (KGA, I, 4, p. 509).

[1] Su ciò ha già richiamato l'attenzione Hayman, 1980, p. 78.

Chi è impegnato a ricostruire la biografia intellettuale di un autore così fascinoso non può non porsi una domanda: è solo la pagina precedentemente citata della *Nascita della tragedia* a dare espressione ai motivi giudeofobi che il suo autore si porta dietro a partire dagli anni degli studi universitari, ha assorbito dalla lettura di Schopenhauer e di Wagner e continua ad alimentare grazie alla frequentazione del venerato musicista e della sua ammirata compagna e moglie? Il motivo di fondo di quella pagina lo troviamo anticipato in una lettera che, nell'agosto del 1866, Deussen invia a Nietzsche: un abisso separa l'«indogermano, che pensa in modo chiaro», dal «semita» e «orientale» che di ciò non è capace (B, I, 3, p. 125). Ma diamo ora uno sguardo ai quaderni di appunti. Assistiamo alla contrapposizione dell'Ellade autentica e tragica al giudaismo, oltre che alla modernità. Al contrario dei greci, che anche in ciò mostrano «moderazione», «la religione ebraica ha un terrore indicibile della morte, e ciò a cui mirano principalmente le sue preghiere è di ottenere una lunga vita» (VII, p. 106); sì, «l'ebreo è attaccato alla vita con un'incredibile tenacia» (VII, p. 102); «per gli ebrei dell'Antico Testamento la minaccia più terribile non sono le pene eterne, ma la distruzione completa»; «il peggiore dei mali è il non essere» (VII, pp. 140-41). In conclusione, abbiamo a che fare con una religione che, mirando solo al «benessere sulla terra» (VII, p. 119), ha alimentato e alimenta la rovinosa ricerca della felicità. Facendo del mondo terreno il luogo di realizzazione di esaltate speranze, l'ebraismo esprime il medesimo ottimismo che si manifesta nei movimenti e negli sconvolgimenti della rivoluzione. Una conclusione si impone: difendere la civiltà dall'eversione che la minaccia significa anche «attaccare la spregevole frase ebraica, la quale parla del cielo sulla terra» (VII, p. 121).

La denuncia dell'ottimismo ebraico è largamente diffusa nella cultura europea del tempo: si pensi, ad esempio, a Kierkegaard, il quale esprime anche lui tutto il suo disgusto per l'«ottimismo giudaico», caratterizzato dalla «brama di vivere la più potenziata, con cui mai ci si sia aggrappati alla vita».[2] D'altro canto, tale motivo è ben presente, ma con un giudizio di valore questa volta positivo, anche nello Strauss che poi diverrà il bersaglio della stroncatura di Nietzsche. Alla fine dell'Ottocento, lo ritroviamo infine in una personalità di primo piano

[2] Kierkegaard, 1948, vol. III, p. 136.

dell'ebraismo francese, la quale individua nell'«eudaimonismo» il merito di fondo della «filosofia dell'ebreo», stimolato così nella ricerca di una vita non afflitta da sciagure e ingiustizie bensì «dolce» e ricca anche di «piaceri materiali».[3]

Ma per comprendere il modo di atteggiarsi dell'autore della *Nascita della tragedia*, è necessario ovviamente tener presente in primo luogo l'influenza su di lui esercitata da Schopenhauer e Wagner. Nel primo, è una costante la condanna dell'«ebraismo ottimistico» (e della «sua variante, l'islam»).[4] Già col suo «ottimismo» Spinoza dimostra di essere ebreo: sì, «gli ebrei sono più sereni delle altre nazioni».[5] La polemica di Schopenhauer s'indirizza soprattutto nei confronti dell'Antico Testamento, caratterizzato da una concezione banalmente ottimistica della vita, come risulta già dall'idea di un Dio creatore dal nulla di un mondo che, data la sua origine, non può non avere un valore fondamentalmente positivo e dunque si presta a essere il luogo della realizzazione dell'aspirazione alla felicità.[6] A sua volta, Wagner non ha dubbi sul fatto che i «piatti ottimisti per antonomasia» sono «i figli di Abramo, pieni di belle speranze».[7] In modo analogo si esprimono gli interlocutori di colui che è ora ordinario di filologia classica a Basilea: in una lettera a lui indirizzata, Malwida von Meysenbug denuncia il «colossale ottimismo» dei francesi, che «non è per nulla inferiore a quello degli ebrei» (B, II, 4, p. 219).

Ignari della dimensione tragica dell'esistenza, i seguaci dell'«ottimismo» si abbandonano ad una «serenità» vacua e superficiale. Prima ancora della pubblicazione della *Nascita della tragedia*, Wagner dichiara che i discorsi relativi alla presunta «serenità greca» sono espressione della tendenza, ben presente nella musica e nella cultura ebraica, a trasformare l'Ellade in una «sinagoga neoellenica»[8] (forse c'è una allusione, in particolare a Heine: *Il giudaismo nella musica* si concludeva con un attacco a lui diretto).[9] Dunque, all'ebraismo riconduce non solo l'ottimismo in generale ma anche la lettura in chiave banalmente ottimistica e serena della grecità classica. Siamo in presenza di

[3] Lazare, 1969, pp. 152-53.
[4] Schopenhauer, 1976-82*b*, p. 569.
[5] Schopenhauer, 1971, pp. 108-09.
[6] Schopenhauer, 1976-82*b*, pp. 802 e 796.
[7] Wagner, 1910*a*, p. 256.
[8] Wagner, 1910*g*, p. 317.
[9] Wagner, 1910*b*, pp. 84-85.

un testo (*Sul dirigere*) che deve aver influito notevolmente su Nietzsche. In una lettera a Gersdorff dell'11 marzo 1870, egli annuncia la pubblicazione di questo «piccolo scritto» che, per la sua importanza, viene accostato al saggio di Schopenhauer *Sulla filosofia nelle università* (B, II, 1, p. 105): un saggio che, non a caso, nel pronunciare la sua dura requisitoria contro l'ottimismo, lo mette sul conto della persistente influenza dell'«ebraismo».[10]

Per la verità, non è a senso unico il rapporto tra Maestro e discepolo ovvero tra musicista e filologo-filosofo. Questi, in un appunto dell'inverno del 1869-70, osserva che la visione dell'Ellade cara a Winckelmann non sta a significare solo il pauroso «appiattimento» di un mondo ben più profondo e tragico del suo superficiale interprete. Non si tratta neppure soltanto di un errore di prospettiva, sul quale peraltro non si può sorvolare: «Si aveva di fronte l'immagine dell'ellenismo romano e universalistico, e cioè l'alessandrinismo». Tutto ciò è vero, ma nel trionfo moderno di questa visione c'è molto di più: «La bellezza e la piattezza alleate, addirittura necessariamente. Teoria scandalosa! Giudea!» (VII, p. 81).

Come la denuncia dell'«ottimismo» così la denuncia della «serenità», pseudogreca e in realtà moderna, vede unito il partito della visione tragica del mondo. In una lettera contrassegnata da velenosi spunti antiebraici, Cosima si fa beffe della presunta «serenità greca» e di coloro che pretendono di essere «tranquilli» e «sereni in modo greco» (*griechisch heiter*). Ad essere preso particolarmente di mira è un gioielliere che, col suo aspetto, già a distanza evoca la «Giudea» e che si distingue per la sua «natura per nulla problematica»: per lui «tutto è armonico» (B, II, 2, pp. 159-60). A sua volta Gersdorff, nel dare libero sfogo al suo disprezzo per l'«uomo della serenità» (*Heiterkeitsmensch*), mette in connessione questa figura non solo con la piattezza dell'«epoca presente» ma anche con l'ebraismo che, a quanto pare, celebra i suoi trionfi a Berlino (B, II, 2, p. 461).

Ottimismo, serenità, ebraismo e civilizzazione moderna tendono a costituire un insieme unitario e ripugnante. È un punto su cui insiste Wagner; ma in modo analogo pensano e sentono i suoi discepoli, fra i quali, in questo momento, si colloca Nietzsche, che svolge anche un ruolo di primo piano nell'ambito della scuola. È lui a convertire

[10] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. IV, p. 236.

Gersdorff all'amore o al culto del Maestro, e, nel corso di quest'opera di conversione, non solo lo invita a leggere i testi teorici del musicista, ma chiaramente lo mette in guardia a proposito della polemica in corso con gli ambienti ebraici. In una lettera presumibilmente degli inizi del marzo 1870, Gersdorff lo ringrazia per avergli «caldamente raccomandato» la lettura di *Opera e dramma*. Poi aggiunge: «Fino a questo momento, sul Tuo Amico, ho ascoltato solo le chiacchiere e gli insulti della stampa giudaizzata (*verjüdelt*) [...] *L'ebraismo nella musica* mi ha completamente aperto gli occhi» (B, II, 2, pp. 163-64). La risposta di Nietzsche non si fa attendere: è felice che l'amicizia risulti ora ulteriormente rinsaldata dalla comune ammirazione per una personalità così grande ma al tempo stesso così osteggiata; «non è facile e richiede un saldo coraggio virile non lasciarsi frastornare dalle urla terribili» del «partito contrapposto», tra le cui file si distinguono – sottolinea la lettera – i «nostri "ebrei"». Sì, sono costoro che, messisi alla testa della «maggior parte degli uomini della nostra epoca moderna» (*Jetztzeit*), respingono con orrore, assieme alla schopenhaueriana «ascesi e negazione della volontà», «l'incredibile serietà e la profondità tedesca nella visione della vita e del mondo di Wagner, che sgorga da ogni nota» (B, II, 1, p. 105).

L'opera di persuasione risulta pienamente efficace. Gersdorff, che nel frattempo, grazie alla mediazione dell'amico, ha potuto assistere ad una rappresentazione del musicista ed è entrato in rapporto diretto con lui, ci tiene a sottolinearlo in una lettera del 4 aprile 1870, sempre rivolta a Nietzsche: dichiara di aver compreso pienamente «l'indegnità (*Nichtswürdigkeit*) dell'ebraismo»; dinanzi alla lotta della «volgarità contro il genio», bisogna saper assumere una posizione netta e inequivocabile, senza lasciarsi impressionare dalla scomposta «rabbia dell'ebraismo» (B, II, 2, pp. 188 e 192).

Abbiamo visto Nietzsche denunciare il «partito contrapposto» a quello della visione tragica del mondo. Agli occhi degli amici, egli sembra essere il leader del partito che si sta raccogliendo attorno a Wagner, impegnandosi a difenderlo anche nella polemica suscitata dalla sua dichiarazione di guerra contro la presenza inquinante dell'«ebraismo – sì – nella musica» – come suona il titolo del suo *pamphlet* –, ma anche, più in generale, nella cultura e nella vita politico-sociale nel suo complesso. Allorché Nietzsche informa Rohde della sua aspirazione ad occupare la cattedra di filosofia resasi disponibile a

Basilea, l'amico gli risponde incoraggiandolo: lo stesso Schopenhauer «avrebbe sorriso» all'ascesa di un suo discepolo, che «annuncerà la verità al mondo e respingerà nella loro sinagoga gli ebrei e coloro che sono malamente circoncisi nello spirito» (B, II, 2, p. 332).

Non ci sono più dubbi: in questo momento, non è solo Wagner ad essere dell'opinione secondo cui «la nostra intera civilizzazione è un miscuglio barbarico-giudaico».[11] Anche nel giovane Nietzsche, che celebra il musicista come «il grande fratello spirituale» di Schopenhauer (B, II, 1, p. 8), la condanna della civilizzazione e della modernità è al tempo stesso la denuncia del carattere piatto e banausico dell'ebraismo. Ciò almeno nella corrispondenza e nei quaderni di appunti che preparano *La nascita della tragedia*. E nel testo consegnato alle stampe?

2. *Socratismo e stampa ebraica in lotta contro la germanicità*

Fra i quaderni di appunti e *La nascita della tragedia* si collocano una serie di conferenze che poi confluiscono in larga parte nel libro effettivamente pubblicato. Su una di esse in particolare conviene soffermarsi, quella del 1° febbraio 1870, *Socrate e la tragedia*. Wagner ne riceve subito il testo, lo legge a Cosima e poi scrive all'autore, esprimendo al tempo stesso pieno consenso e profonda preoccupazione: Nietzsche non finirà col «rompersi l'osso del collo»? Già coloro che sono «iniziati alle mie idee» – scrive il musicista – non gradiranno l'eccessiva severità nei confronti degli «errori divini» di grandi personalità dell'Ellade. Ma, soprattutto, come reagirà il largo «pubblico» al «modo sorprendentemente moderno» in cui viene trattato Socrate? «Lei potrà ricevere l'assoluzione soltanto se da quella parte nessuno capirà nulla». Resta il fatto che la conferenza ha provocato «spavento» e agitazione a Tribschen, in particolare in Cosima (B, II, 2, pp. 137-38).

A confermarlo, due giorni dopo, è per l'appunto Cosima. Dopo aver ribadito i generici inviti alla cautela, la sua lettera aggiunge una raccomandazione che getta luce sull'identità dei nemici in agguato:

> Non nomini gli ebrei, e soprattutto non *en passant*. Più in là, se vuole ingaggiare questa lotta terribile, che Dio l'aiuti, ma non subito, affinché sul suo cammino non si trasformi tutto in confusione e groviglio. È da sperare che Lei non mi fraintenda.

[11] Wagner, 1910*p*, p. 268.

Lei saprà come io sia d'accordo nel fondo dell'anima con le Sue dichiarazioni; ma per ora non si deve né scoprire né scoprire in questo modo (B, II, 2, p. 140).

Dunque, la conferenza è stata letta a Tribschen in chiave decisamente antigiudaica. A questo punto conviene rileggerla, e rileggerla nella versione che suscita in Wagner e nella sua amica un sentimento fatto al tempo stesso di ammirazione e inquietudine. A richiamare la loro attenzione è soprattutto la conclusione:

Il dramma musicale è davvero morto, morto per sempre? Realmente il Germano non potrà porre accanto a quella scomparsa opera d'arte del passato nient'altro se non la «grande opera», pressappoco come accanto a Ercole era solita apparire la scimmia? Questa è la più seria domanda della nostra arte, e chi come Germano non comprende la serietà di questa domanda è caduto vittima del socratismo dei nostri giorni, che senza dubbio non sa produrre martiri né parla la lingua del «più saggio fra i greci», che certo non si vanta [come il Socrate storico] di non saper nulla, ma che in verità non sa nulla. Questo socratismo è la stampa ebraica: non dico una parola di più (ST; I, p. 549 e XIV, p. 101; cfr. KGA III, 5/1, p. 670).

Alla dicotomia tra germani ed ebrei corrisponde la dicotomia tra tragedia greca, ormai rinata in terra tedesca, e opera moderna, che è sinonimo di visione ottimistica e banausica della vita, e che non a caso è propagandata dalla stampa ebraica, la quale cerca così di realizzare nel presente la medesima distruzione della tragedia e della visione tragica della vita, di cui Socrate è stato a suo tempo protagonista. Per di più, senza darsi pena di esibire l'affettata modestia del filosofo greco, l'ebraismo contemporaneo non nasconde la presunzione e l'arroganza dei suoi lumi.

Si comprende l'entusiasmo in casa Wagner. Cosima avverte nel testo di Nietzsche toni a lei non solo cari ma anche «familiari» (B, II, 2, p. 138). Richard auspica una proficua «divisione del lavoro», che consenta al musicista e al filologo di intrecciare i loro sforzi per un obiettivo comune: «Lei potrebbe liberarmi da una buona parte, anzi da un'intera metà della mia missione. Mentre Lei forse seguirebbe interamente la Sua missione» (B, II, 2, pp. 145-46). E cioè, una volta sfociato in un lavoro più ampio e coerente, *Socrate e la tragedia* potrebbe rappresentare il *pendant* sul piano storico-filologico dell'*Ebraismo nella musica* e degli altri lavori da Wagner dedicati alla decontaminazione della cultura e dell'essenza germanica da ogni influenza giudaica e vetero-testamentaria.

Ai piani fiduciosi e pugnaci per il futuro si intrecciano le preoccu-

pazioni per il presente. I socratici «fanatici della logica» – aveva dichiarato Nietzsche nella sua conferenza – «sono insopportabili come vespe (*Wespen*)» (ST; I, p. 541); ma ecco Cosima rivolgergli la raccomandazione «materna» a non aizzare in modo prematuro «il nido di vespe» (*Wespennest*) rappresentato dagli ambienti e dal potere giudaici (B, II, 2, p. 140). Motivo di preoccupazione è soprattutto la chiusa: essa chiama direttamente in causa, senza ulteriori spiegazioni e quindi con una certa goffaggine, la «stampa ebraica» che, qualche anno dopo, sarà uno dei punti focali della polemica sull'antisemitismo.[12] Nietzsche si affretta a sostituire l'aggettivo; ora, nella nuova versione, è la «stampa odierna» a rappresentare il «socratismo». Tanto più agevole è questa modifica per il fatto che, agli occhi degli amici di Tribschen, non è cambiato sostanzialmente nulla: dovrebbe essere universalmente noto, secondo Wagner, che «tutti i giornali d'Europa sono quasi esclusivamente nelle mani degli ebrei»[13] e che il «giornalismo ebraico» è una potenza assai inquietante.[14] Questa è l'opinione anche di Nietzsche: un appunto degli inizi del 1874 ribadisce che gli ebrei «ora in Germania possiedono la maggior parte del denaro e la stampa» nel suo complesso (VII, p. 766).

Ma non è solo su questo punto che il giovane professore di Basilea accoglie l'autorevole consiglio di Cosima. Nel riferire all'amico Deussen della sua conferenza, egli osserva:

> In parte essa ha provocato odio e rabbia. Lo scontro è inevitabile. Sulla questione principale ho già imparato a lasciar da parte ogni riguardo: compassionevoli e condiscendenti nei confronti del singolo, dobbiamo essere rigidi come l'antica virtù romana nell'esprimere la nostra visione del mondo (B, II, 1, pp. 98-99).

Dunque, a Tribschen hanno ragione: certi temi sono carichi di materiale esplosivo; ambienti ben precisi sono in agguato. Ciò non significa che si debba indietreggiare vilmente. Semmai, può essere opportuna una certa cautela verbale. È ciò che chiarisce una lettera alcuni giorni prima inviata all'amico Rohde. Sempre a proposito della conferenza, Nietzsche osserva:

> Grazie ad essa, si è annodato ancora più strettamente il legame con i miei amici di Tribschen. Sono per loro la speranza in marcia. Lo stesso Richard Wagner mi ha

[12] Cfr. Boehlich, 1965, *passim*.
[13] Wagner, 1982, p. 351.
[14] Wagner, 1910*m*, pp. 56 e 58.

fatto capire nel modo più commovente quale missione (*Bestimmung*) egli vede in me prefigurata. Tutto ciò è fonte di grande angoscia. Tu sai come Ritschl si è espresso a mio proposito. Ma non voglio lasciarmi tentare: ambizioni letterarie non ne ho affatto e non ho bisogno di seguire modelli dominanti, perché non aspiro a posizioni brillanti e famose. Quando sarà tempo, per contro, voglio esprimermi in modo serio e franco quanto più è possibile (B, II, 1, p. 95).

Siamo ora in grado di fare il punto della situazione. Nietzsche ha preso coscienza dei pericoli insiti nel suo nuovo percorso intellettuale; ma, ben lungi dal rinunciare alla lotta, si è fatto carico della «missione» a lui affidata da Richard Wagner, accettando al tempo stesso i consigli alla prudenza: piuttosto che puntare sullo scandalo immediato per conseguire la celebrità, conviene rimaner fermi sulla «questione principale» ma al tempo stesso esercitare una certa autocensura in attesa di potersi esprimere con maggiore franchezza.

È con questo spirito che Nietzsche lavora alla *Nascita della tragedia* che ormai sta prendendo forma. All'immediata vigilia della sua pubblicazione, la giudeofobia sembra raggiungere l'apice, come testimonia il rifiuto opposto ad una richiesta della sorella: «Come puoi pretendere da me che io ordini un libro da uno scandaloso antiquariato ebraico?» (B, II, 1, p. 262). Una domanda s'impone: quali tracce ha lasciato la giudeofobia dell'epistolario, degli appunti manoscritti e di *Socrate e la tragedia* nell'opera poco dopo pubblicata dall'editore di Wagner, su sua raccomandazione, e avendo presente anche nella copertina il modello costituito da un testo del musicista?

Dobbiamo chiederci se è dileguato l'accostamento tra socratismo e stampa ebraica (o quotidiana), il motivo di fondo della conferenza che aveva al tempo stesso entusiasmato e allarmato gli amici di Tribschen. In realtà, ancora a diversi mesi di distanza da tale conferenza, possiamo leggere un appunto che individua nell'«ebraismo dei nostri giorni» una manifestazione essenziale del «socratismo», il quale è «ostile o indifferente all'arte» (VII, p. 99). Nella *Nascita della tragedia* numerosi sono i riferimenti all'infausto ruolo socratico svolto in Germania da «stampa» e «giornali» (GT, 22; I, pp. 143-44); ed è difficile pensare che si tratti di riferimenti innocui se teniamo presente il contesto e, soprattutto, se non dimentichiamo l'invito di Cosima all'autocensura e il proposito espresso da Nietzsche di accoglierlo.

Ma non è questo il punto più importante. Abbiamo visto la lettura di Schopenhauer come grande interprete della «grecità germanica», sinonimo di civiltà autentica. Di dove proviene il pericolo di snatura-

mento e degenerazione? È un punto su cui getta luce una lettera a Wagner: «A Lei e a Schopenhauer io debbo, se fino ad oggi sono rimasto fedele alla serietà germanica della vita, ad una considerazione approfondita di questa esistenza enigmatica e problematica»; questa «visione del mondo più seria e più spirituale» rischia però di essere inquinata da un «ebraismo invadente» (B, II, 1, p. 9). Leggiamo adesso la conferenza di Basilea del 1° febbraio 1870: «Dal punto di vista infinitamente approfondito della coscienza germanica quel socratismo appare come un mondo del tutto assurdo» (ST; I, p. 541). La dicotomia germanesimo-ebraismo coincide con la dicotomia germanesimo-socratismo. E non potrebbe essere diversamente: socratismo è sinonimo di ebraismo, come dimostra la chiusa, poi modificata, che individua e bolla nella «stampa giudaica» il portavoce del «socratismo dei giorni nostri».

La contrapposizione germanesimo-socratismo attraversa in profondità *La nascita della tragedia*: «Dal fondo dionisiaco dello spirito tedesco è sorta una forza che non ha niente in comune con le condizioni a fondamento (*Urbedingungen*) della cultura socratica» (GT, 19; I, p. 127). Certo, non si parla di ebraismo, ma il socratismo, cui si fa riferimento in modo esplicito, non ha più nulla a che fare con l'ebraismo? La cosa sarebbe ben sorprendente: in tal caso, il testo effettivamente pubblicato risulterebbe in totale contraddizione coi quaderni di appunti. Qui troviamo formulata la tesi secondo cui il «socratismo della nostra epoca» non è solo una forza ostile all'arte in senso generico, ma è anche «senza simpatia per l'avvenire dell'arte germanica»; esso «non ha il senso della patria ma solo dello Stato» (VII, p. 13). Una differenza abissale lo separa dai greci autentici, caratterizzati dai «più naturali istinti di patria» (*Heimatsinstincte*) (GT, 21; I, p. 132). E cioè, gli ebrei possono pur rispettare le leggi del paese in cui vivono ma sono comunque estranei alla nazione; non a caso essi costituiscono il popolo privo di patria, *heimatlos*, per eccellenza!

Sappiamo del ruolo decisivo attribuito dalla *Nascita della tragedia* a Socrate nella distruzione della tragedia. Ma un appunto preparatorio dell'inverno 1869-70 suona: «Annientamento della civiltà greca ad opera del mondo ebraico» (VII, p. 83). La morte dell'Ellade tragica va messa sul conto dell'ebraismo o del socratismo? Il problema non sussiste: i due termini sono indissolubili.

Si ha persino l'impressione che a connettere al mondo giudaico il filosofo affossatore della grecità autentica sia un'affinità non solo elettiva. Siamo in presenza di una figura che balza agli occhi, oltre che per

la sua visione intrinsecamente antiellenica del mondo, anche per la sua «bruttezza esterna bizzarramente attraente» (ST; I, p. 541). Non si tratta di un particolare trascurabile. «È significativo che Socrate fosse il primo grande greco ad essere brutto» (ST; I, p. 545). Siamo portati a pensare ai «brutti ceffi giudaici» di cui, da studente universitario, Nietzsche voleva evitare la vista. D'altro canto, ancora nell'estate del 1877, Rohde, in una lettera indirizzata all'amico ora ordinario a Basilea, esprime il suo disgusto per l'«orribile viso semita» che caratterizza in generale questi ebrei «dalle gambe storte» (B, II, 6, 1, pp. 595-96). Alle spalle c'è, ovviamente, Wagner, secondo il quale le «fisionomie» giudaiche in generale non fanno «una buona impressione»;[15] in ogni caso, già a causa del suo «aspetto esteriore», l'ebreo si rivela «spiacevolmente alieno rispetto alla nazionalità» tedesca ed europea.[16] Agli occhi di Nietzsche, non meno «spiacevolmente alieno» rispetto ai greci risulta Socrate, con «i suoi occhi sporgenti, le sue labbra tumide, il suo ventre cascante» (ST; I, p. 544). Più tardi, il filosofo greco verrà esplicitamente bollato come ebreo. E Nietzsche giungerà a questa conclusione, denunciando in Socrate una «bruttezza» fisica, indice di «uno sviluppo ibrido (*gekreuzten*), ostacolato dall'incrocio» (*Kreuzung*) (cfr. *infra*, capp. 15, § 2 e 19, § 1). Ma già adesso, in questi anni giovanili, si ha la netta impressione di trovarsi dinanzi ad una figura estranea a ogni livello rispetto all'Ellade autentica.

Che il socratismo continui a rinviare all'ebraismo è peraltro confermato dalle reazioni, a prima vista assai singolari, di Nietzsche e della sua cerchia di amici, alle polemiche suscitate dalla *Nascita della tragedia*. Il primo definisce l'autore della stroncatura, Wilamowitz, come un «giovanotto affetto da arroganza ebraica» (B, II, 3, p. 30). Fin qui ci troviamo in presenza di uno stereotipo banale e generico.[17] Più interessante è il giudizio formulato su Ritschl. Com'è noto, questi si dichiara troppo «alessandrino» per poter aderire alle tesi del suo discepolo o ex discepolo (B, II, 2, p. 541), il quale ultimo, pochi mesi dopo, si lamenta con l'amico Rohde per il fatto che il Maestro o ex Maestro gli ha spedito un «saggio ebraico-romano» (B, II, 3, p. 181). Forse in questa definizione c'è anche un riferimento malevolo all'origine ebraica della moglie di Ritschl, cui Nietzsche accenna già alcuni

[15] Wagner, 1982, p. 121.
[16] Wagner, 1910*b*, p. 69.
[17] Cfr., ad esempio, Treitschke, 1965*b*, p. 43 e Dühring, 1881*b*, p. 88.

anni prima (KGA, I, 4, p. 519). Ma non è l'aspetto personale quello più interessante.

Diamo uno sguardo alle prese di posizione di Rohde. In una lettera del 5 giugno 1872 egli vede la capitale del Reich, dov'è in corso un impetuoso sviluppo capitalistico, con la rilevante partecipazione della finanza ebraica, e da dove Wilamowitz ha lanciato il suo attacco contro *La nascita della tragedia* (e la visione tragica della vita), come una città caratterizzata dalla «più repellente opulenza giudaica» (*widerwärtigste Judenüppigkeit*) (B, II, 4, p. 11). Presente già, come abbiamo visto, nel Nietzsche studente universitario e largamente diffuso nella pubblicistica del tempo, questo motivo giudeofobo o antisemita risulta ora strettamente intrecciato alla critica della modernità.[18] Come emerge con chiarezza da due successive lettere di Rohde:

> Dinanzi a questa Berlino provo una vera e propria ripugnanza; è come se tutti gli elementi più orribili dell'odierna civilizzazione si fossero qui uniti in un grosso tumore per consentire al mondo di comprendere in cosa realmente consiste questa civilizzazione.

È «l'affaccendarsi di un formicaio civilizzato» (B, II, 4, pp. 77-78); è l'«alta marea della volgarità» (B, II, 4, p. 117). Sì – incalza Gersdorff – Berlino è un'orribile città «ebraica»: ad indicare una possibile alternativa sono «Wagner e tutti quei grandi [che] non hanno alcun punto in comune con lo spirito dell'"epoca presente"» (B, II, 2, p. 461).

Ormai è chiaro. Se l'ottimismo è sinonimo di ebraismo e se la visione tragica della vita rinvia in primo luogo ai popoli ariani, coloro che la respingono risultano affetti dalla banausicità propria al tempo stesso dell'ebraismo e della modernità.

3. L'ebraismo nella musica *e nella* Nascita della tragedia

Che ruolo svolge l'antigiudaismo o la giudeofobia nella *Nascita della tragedia*? Quando leggiamo che quella socratica è un'esistenza «staccata dal suolo patrio (*losgelöst von dem heimischen Boden*), vissuta senza legami, nella selvatichezza del pensiero, del costume e dell'azione» (GT, 23; I, p. 148), quando leggiamo ciò non possiamo non pensare a Wagner e alla sua caratterizzazione degli ebrei «come un ceppo etnico

[18] Cfr. Dühring, 1881*b*, pp. 6 e 20.

senza legami col suolo» (*bodenlos*)[19] e con la tipica «freddezza dell'apolide» (*bodenlose Nüchternheit*).[20]

A sua volta, Nietzsche così caratterizza l'uomo socratico:

> Ci si rappresenti il vagare senza regola della fantasia artistica, non frenato da nessun mito patrio; ci si immagini una cultura che non abbia nessuna sede originaria fissa e sacra, ma che sia condannata a esaurire tutte le possibilità e a nutrirsi affannosamente di tutte le culture (GT, 23; I, pp. 145-46).

L'uomo socratico, «l'uomo senza miti sta, eternamente affamato, in mezzo a tutti i passati, e scavando e frugando cerca radici, a costo di scavare per questo nelle antichità più remote» (GT, 23; I, p. 146). Di nuovo il pensiero corre a Wagner e alla sua denuncia dell'«intellettualità raziocinante dei ceti superiori dell'ebraismo», del tutto priva di «radici».[21] Gravato da un passato irrimediabilmente dileguato, l'ebreo errante non riesce a riconoscere come propria patria nessuno dei paesi in cui si stabilisce, finendo con l'agire come elemento di dissoluzione di ognuna delle tradizioni culturali con cui entra in contatto; è per questo che egli incarna il «demone implacabile della negazione».[22] In questo senso, l'ebraismo ovvero il socratismo, secondo il linguaggio della *Nascita della tragedia*, è sinonimo di illuminismo distruttore del mito. Ecco allora irrompere «l'uomo astratto (non più guidato da miti), l'educazione astratta, il costume astratto, il diritto astratto, lo Stato astratto» (GT, 23; I, p. 145).

Wagner non si stanca di insistere sulla «fredda indifferenza»,[23] sulla «interiore incapacità di vita» dell'ebreo.[24] Privo di una reale lingua materna, irrimediabilmente estraneo al suolo e al popolo in cui vive, egli è «quasi incapace di esprimere artisticamente i suoi sentimenti e le sue visioni»,[25] può divenire al più «pensatore», giammai autentico «poeta».[26] Siamo ricondotti alla *Nascita della tragedia*: Socrate è un «uomo teoretico» e un dichiarato «avversario dell'arte tragica» (GT, 17 e 13; I, pp. 115 e 89); in quanto «poeta del socratismo estetico»,

[19] Wagner, 1910*b*, p. 71.
[20] Wagner, 1910*b*, p. 85.
[21] Wagner, 1910*b*, p. 77.
[22] Wagner, 1910*b*, p. 85.
[23] Wagner, 1910*b*, p. 71.
[24] Wagner, 1910*b*, p. 84.
[25] Wagner, 1910*b*, p. 72.
[26] Wagner, 1910*b*, p. 74.

Euripide si atteggia come «il primo poeta "sobrio"» (*nüchtern*), impegnato a «condannare i poeti "ebbri"» (GT, 12; I, p. 87).

È la *Nüchternheit* già denunciata da Wagner, il quale sviluppa ulteriormente la sua requisitoria, aggiungendo un nuovo capo di imputazione. Quella medesima situazione oggettiva che impedisce all'ebreo di essere autentico artista, ne favorisce l'unilaterale sviluppo intellettuale:

> Il vero poeta, qualunque sia il genere artistico in cui si mette a poetare, riceve i suoi stimoli sempre e soltanto a partire dalla visione fedele e amorevole della vita spontanea (*unwillkürlich*), dalla vita che gli si manifesta solo nel popolo. Ma dove mai trova l'ebreo colto questo popolo?[27]

L'ebreo è estraneo alla «comunità storica» nell'ambito della quale vive; epperò, «solo chi cresce in modo inconscio (*unbewußt*) in questa comunità, è partecipe delle sue creazioni».[28] La creazione artistica presuppone l'identificazione piena e spontanea con un popolo e una cultura determinati. E invece, per dirla questa volta con *La nascita della tragedia*, «il socratismo logico» esercita un'«influenza dissolutrice degli istinti» (GT, 13; I, p. 91), guarda con ostilità e rende sospetti, come sappiamo, le norme e i modelli di vita seguiti «solo per istinto» (cfr. *supra*, cap. 2, § 1). L'arte è così condannata dal «socratismo estetico», la cui «legge suprema suona a un dipresso: "Tutto deve essere accessibile all'intelletto (*verständig*) per essere bello"» (GT, 12; I, p. 85). Ma questo, secondo Wagner, è per l'appunto il modo di atteggiarsi del giudaismo: la limitata «capacità di percezione musicale dell'ebreo colto» gli consente di apprezzare «solo ciò che a lui appare accessibile all'intelletto» (*verständlich*); gli resta preclusa la dimensione più profondamente «popolare (*volksthümlich*) e artistica».[29]

Staccata dal popolo e dai suoi sentimenti più profondi, ridotta ad esercizio intellettualistico, negli ebrei non solo l'arte, ma la cultura in quanto tale, «la cultura appresa e pagata può valere solo come lusso». D'altro canto – incalza sempre Wagner – il peso esercitato dall'ebraismo ha fatto sì che «le nostre arti moderne e la stessa musica» si siano ridotte ad articoli o esibizioni di «lusso».[30] Nella *Prefazione a Richard Wagner, La nascita della tragedia* dichiara che non si attende certo com-

[27] Wagner, 1910*b*, p. 75.
[28] Wagner, 1910*b*, p. 71.
[29] Wagner, 1910*b*, p. 71.
[30] Wagner, 1910*b*, p. 74.

prensione e simpatia da parte di coloro che non sono «in grado di vedere nell'arte più di un piacevole accessorio, di un tintinnio di sonagli di fronte alla "serietà dell'esistenza"» (GT; *Prefazione*, I, p. 24).

Assieme all'intellettualismo, e intrecciata a esso, a caratterizzare gli ebrei e a suggellare la loro frigidità estetica – prosegue Wagner – è la visione banausica e mercantile della vita: «Il loro occhio si è da sempre occupato di cose molto più pratiche» che non l'arte.[31] Ma anche il socratismo ha il torto, agli occhi di Nietzsche, di contrapporre negativamente l'arte tragica non solo all'«intelletto» ma anche all'«utile» (GT, 14; I, p. 92). Impegnato a «difendere i suoi atti con ragioni e controragioni», nella tragedia euripidea l'eroe sembra diventare infelice solo a causa di «errori di calcolo»; scaturisce allora non già la «commozione» ma un involontario effetto «comico», e la via è così spianata per «la commedia nuova con il suo continuo trionfo della furberia e dell'astuzia» (ST; I, p. 547). Persino nei suoi esponenti migliori, la musica ebraica – dichiara a sua volta Wagner – non riesce a «produrre su di noi l'effetto profondo che afferra cuore e anima»; e non potrebbe essere diversamente, data la sua intrinseca «caratteristica della freddezza, dell'indifferenza sino alla trivialità e al ridicolo».[32]

Irrimediabilmente segnati dal loro intellettualismo, privi di un rapporto organico con la lingua, la cultura, le sofferenze e le gioie, il destino del paese in cui vivono, costretti ad esprimersi in una «lingua scimmiottatrice», gli ebrei possono produrre solo una musica imitativa, a somiglianza dei «pappagalli». A questi «uccelli sciocchi» – come Wagner li definisce[33] – *La nascita della tragedia* sembra contrapporre «l'uccello dionisiaco», che indica al popolo tedesco la strada del ritorno a sé e della riconquista della tragedia e della visione tragica della vita (GT, 23; I, p. 149).

Com'è noto, a costituire il bersaglio privilegiato della polemica di Wagner, più ancora di Mendelssohn, è Meyerbeer. A lui fa esplicito riferimento la seconda conferenza *Sull'avvenire delle nostre scuole*: lo considera espressione di quell'«aggregato cosmopolitico» (profondamente influenzato dalla «civilizzazione francese, antigermanica nel suo intimo» e con una forte presenza anche nella «stampa»), del quale il paese uscito trionfalmente dalla guerra è chiamato a sbarazzarsi una

[31] Wagner, 1910*b*, pp. 72-73.
[32] Wagner, 1910*b*, p. 79.
[33] Wagner, 1910*b*, p. 75.

volta per sempre (BA, 2; I, p. 690). Nella *Nascita della tragedia*, invece, Meyerbeer non è esplicitamente citato. Epperò, il compositore tedesco di origine ebraica, ovvero il discepolo di Rossini che fa ricorso ad un librettista italiano, è contagiato, secondo il giudizio di Heine, dall'allegria e dalla «sensualità italiana»[34] e celebra il suo trionfo nella Parigi scaturita dalla rivoluzione di Luglio: Meyerbeer insomma è chiaramente coinvolto nella condanna dell'«opera» latina, ottimistica e intrinsecamente sovversiva, pronunciata dalla *Nascita della tragedia*.

Per rendercene conto, torniamo alla requisitoria di Wagner: «L'ebreo parla sì la lingua della nazione, in seno alla quale egli vive di generazione in generazione, ma la parla sempre da straniero»; già chiara in relazione al «discorso», la sua incapacità artistica si rivela in modo disastroso nel «canto», questa sorta di «discorso eccitato da estrema passione».[35] E ora leggiamo Nietzsche: dalla comprensione della tragedia sono irrimediabilmente esclusi quanti «non parlano la musica come lingua materna»; al mito tragico possono accedere «solo coloro che, apparentati alla musica in maniera immediata, trovano in essa per così dire il loro grembo materno e sono in collegamento con le cose quasi solo in virtù di relazioni musicali inconscie» (*unbewusst*) (GT, 21; I, p. 135). Non è questo il caso dei musicisti ebrei, i quali – l'abbiamo visto in Wagner – non hanno e non possono avere un rapporto «spontaneo», «inconscio», organico col popolo presso cui vivono. Privi di comunione autentica con l'«oggetto»[36] sono interessati solo al «come», alla forma esteriore, non già al contenuto, non già a «qualcosa di determinato, necessario e reale».[37] Epperò, non si produce arte e non si produce emozione estetica se si rimane rinchiusi nella gabbia del formalismo intellettualistico.

Al fine di condurre a termine la liquidazione di Meyerbeer, Wagner non esita a far intervenire Heine, lui stesso ebreo e tuttavia costretto a riconoscere l'inconsistenza artistica dei suoi «famosi musicali confratelli».[38] Il giudizio critico di Heine su un musicista determinato (di origine ebraica) viene letto dal musicista tedesco come l'ammissione e la conferma involontarie dell'incapacità dell'ebraismo in quanto tale

[34] Heine, 1969-78, vol. III, p. 338.
[35] Wagner, 1910*b*, pp. 70 e 72.
[36] Wagner, 1910*b*, p. 78.
[37] Wagner, 1910*b*, p. 74.
[38] Wagner, 1910*b*, p. 85.

di produrre musica autentica. Ma Nietzsche non sembra procedere in modo diverso. Era stato Heine a richiamare l'attenzione sul «significato politico dell'opera» di Meyerbeer:[39] nella Francia scaturita dalla rivoluzione di Luglio, l'entusiasmo per la definitiva cacciata dei Borboni spiegava lo straordinario successo di un musicista che «s'infiamma per gli interessi più sacri dell'umanità e confessa senza giri di parole il suo culto per gli eroi della rivoluzione».[40] *La nascita della tragedia* insiste, come sappiamo, sulla complicità che lega opera, sovversione moderna e socratismo (ebraismo). Se non la «serenità» (*Heiterkeit*) – osserva ironicamente Heine – è comunque la «nostalgia per la serenità» ad attraversare in profondità l'opera di Meyerbeer.[41] Ecco dunque fare la sua apparizione una parola chiave della polemica di Wagner e soprattutto di Nietzsche, per il quale la «serenità», l'«ottimismo», il distacco dalla visione tragica della vita segnano profondamente l'ebraismo e scandiscono la parabola rivoluzionaria. Il culto della serenità – prosegue ancora Heine – fonda il «dominio supremo dell'armonia» che caratterizza la musica di Meyerbeer:[42] i suoi eroi «si adirano in modo armonico, esultano in modo armonico, singhiozzano in modo armonico».[43] Siamo portati a pensare per contrasto alla «gioiosa sensazione della dissonanza nella musica» dionisiaca (e wagneriana), al «mirabile significato della dissonanza musicale» e del «disarmonico» di cui parla *La nascita della tragedia* (GT, 24; I, p. 152). Dal punto di vista di Wagner e di Nietzsche non ci possono essere più dubbi: il compositore ebreo e l'ebraismo in quanto tale rinviano all'odiata civilizzazione e modernità.

4. *La Germania dionisiaca e i «perfidi nani»*

Wagner sottolinea che l'ebraismo costituisce un'«essenza» (*Wesen*) estranea alla Germania;[44] ben si comprende allora, nel popolo tedesco, la «ripugnanza istintiva» e «spontanea»[45] ovvero la «ripugnanza

[39] Heine, 1969-78, vol. III, p. 150.
[40] Heine, 1969-78, vol. III, p. 341.
[41] Heine, 1969-78, vol. III, p. 343.
[42] Heine, 1969-78, vol. III, p. 335.
[43] Heine, 1969-78, vol. III, p. 336.
[44] Wagner, 1910*b*, pp. 66-67.
[45] Wagner, 1910*b*, pp. 67 e 76.

più intima nei confronti dell'essenza ebraica».[46] Anche *La nascita della tragedia* chiama ripetutamente la Germania a ritrovare la sua essenza autentica liberandosi da una presenza ingombrante ed inquinante, ponendo fine al lungo, «doloroso» periodo di storia «in cui il genio (*Genius*) tedesco, estraniato alla casa e alla patria, visse al servizio di perfidi nani» (*tückische Zwerge*) (GT, 24; I, p. 154). Ritornando più tardi sulla sua opera giovanile, Nietzsche scriverà che «la sua particolare sfumatura è data dal suo essere tedesco-anticristiano». A conferma di ciò, in riferimento al brano appena citato, dichiara che esso prenderebbe di mira in modo allusivo «i *preti*». E dunque, secondo questa lettura retrospettiva, oggetto di denuncia sarebbe stato «il trapianto nel cuore tedesco di un mito profondamente antitedesco, quello cristiano, come la vera e propria calamità tedesca» (XIII, p. 227). È una tesi ribadita in *Ecce Homo* (*La nascita della tragedia*, 1). Sono credibili tali dichiarazioni, oppure Nietzsche sta ingannando il lettore o, più propriamente, se stesso?

A rendere scarsamente persuasiva questa autointerpretazione è il fatto che la denuncia dei «perfidi nani» estranei alla Germania autentica non impedisce alla *Nascita della tragedia* di richiamarsi a Lutero, ai corali protestanti, a Bach, come momenti essenziali del manifestarsi dell'«essenza» tragica del popolo tedesco. Un testo coevo celebra i «tempi meravigliosi e profondamente commossi della Riforma» (BA, 4; I, p. 730). Il protestantesimo viene letto e celebrato come momento di riconquista dell'identità tedesca: si tratta di riappropriarsi «dell'intima essenza della Riforma tedesca, della musica tedesca, della filosofia tedesca» (BA, 3; I, p. 710). Attorno al 1872, non si è ancora delineata la successiva lotta frontale contro il cristianesimo. Nei testi, nei quaderni di appunti e nell'epistolario di questo periodo viene fatta valere una serie di distinzioni: si pensi al giudizio altamente positivo sul «cristianesimo originario» o sul Vangelo di Giovanni (cfr. *supra*, cap. 1, §§ 10 e 2).

L'autointerpretazione non diverrebbe più persuasiva se con «i preti» volessimo intendere esclusivamente il clero cattolico e correggessimo l'espressione «tedesco-anticristiano» con l'espressione «tedesco-anticattolico». Nei quaderni di appunti di questi anni è possibile leggere un apprezzamento dell'opera dei gesuiti, cui viene ricono-

[46] Wagner, 1910*b*, p. 66.

sciuto il merito di aver fatto valere «l'ambizione e l'agone dell'educazione» (VII, p. 394). D'altro canto, se i «perfidi nani» rinviassero solo alla Chiesa cattolica, non si comprenderebbe l'enfasi dell'appello alla Germania, a tutta la Germania, a liberarsi da una presenza straniera che incombe sulla cultura del popolo tedesco in quanto tale.

Peraltro, il cristianesimo nel suo complesso si presenta in questi anni agli occhi di Nietzsche ben più profondo e più metafisico (nel senso positivo che ora ha il termine) della modernità filistea e banausica, che trova espressione in Strauss e negli altri autori impegnati a diffondere la sedicente visione laica e scientifica della vita. Infine, si tengano presenti la diffidenza o l'ostilità con cui il filosofo guarda al *Kulturkampf*, che pure sviluppa una dura polemica contro Roma e i «preti» (cfr. *infra*, cap. 7, § 2).

Se ancora ci fosse un dubbio sul fatto che l'allusione maligna della *Nascita della tragedia* ha di mira gli ebrei, a fugarlo definitivamente provvede un ulteriore brano: una volta ridesta, la Germania autentica «ucciderà i draghi, annienterà i perfidi nani e desterà Brunilde – nemmeno la lancia di Wotan potrà ostacolare il suo cammino» (GT, 24; I, p. 154). Trasparente è il riferimento ad Alberich, Mime e Hagen e alla wagneriana genia dei nani che nell'*Anello del Nibelungo* sta a simboleggiare il malefico spirito mercantile attribuito al giudaismo. Tutti e tre appartengono, nella tetralogia di Wagner, ad una «stirpe» (*Art*) che non è la «stirpe» (*Art*) di Siegfried,[47] l'eroe intrepido e senza paura che sta a simboleggiare la Germania. Questi «nani» mossi solo da «avidità»[48] e interessati esclusivamente alla ricchezza e al potere, apolidi, senza più legami col «suolo della patria» e col «grembo materno»,[49] pensano, agiscono, ridono persino in modo «perfido» (*tückisch*),[50] a somiglianza dei «perfidi (*tückisch*) nani» presi di mira dalla *Nascita della tragedia*. Oltre all'aggettivo appena visto, Wagner ricorre a tutta una serie di sinonimi. Emerge la figura repellente di un «nano falso»,[51] «infido» (*treulos*), «ipocrita»,[52] «testardo e freddo»,[53]

[47] *Siegfried*, 1315 e 1779.
[48] *L'oro del Reno*, 1038.
[49] *Siegfried*, 602-05.
[50] *Siegfried*, 1181-82.
[51] *Siegfried*, 2190.
[52] *Siegfried*, 1733 e 1735.
[53] *Crepuscolo degli dei*, 511.

«furbo» e «malizioso»,[54] che fa leva sull'«astuzia», anzi sull'«astuzia tenace», per aggirare e colpire i suoi nemici,[55] della figura di un «nano laido»,[56] di un «nano malvagio».[57]

A questa figura, descritta e bollata con tutti gli stereotipi della giudeofobia, si contrappone quella di Siegfried. Il «ragazzo dagli occhi chiari»[58] rappresenta il meglio della germanicità: è un eroe che senza paura affronta e uccide il drago, cui fa riferimento anche *La nascita della tragedia*, ama la natura e la «fresca foresta»[59] ed esprime una visione del mondo che, col linguaggio di Nietzsche, potremmo definire tragica e dionisiaca: «Gioioso nel dolore / io canto l'amore; / beato nel tormento / intesso la mia canzone / solo chi brama ne comprende il senso». Sia Siegfried che Brunilde ribadiscono: «Uno e tutto: / amor lucente, / morte ridente».[60] Solo i seguaci di una visione banalmente ottimistica della vita possono inseguire un ideale di «serenità» che pretende di separare la gioia dal dolore e dalla negatività dell'esistenza. L'antitesi germanesimo/ebraismo dell'*Anello del Nibelungo* si configura nella *Nascita della tragedia* come l'antitesi socratismo (ebraico) e spirito dionisiaco e tragico (che la Germania deve saper ereditare dalla Grecia presocratica). Come Wagner nella sua tetralogia canta la vagheggiata fine della contaminazione ebraica che la Germania ha subito nel suo stesso Olimpo (a partire da Wotan),[61] così Nietzsche si augura che il paese uscito vittorioso dalla guerra ritrovi la sua essenza dionisiaca, sbarazzandosi e depurandosi di ogni elemento estraneo.

Persino i particolari sono illuminanti. Lo «spirito tedesco», chiamato da Nietzsche ad annientare i «perfidi nani», fa pensare a Siegfried che con la sua spada annienta in effetti quel perfido nano (ebraico) che è Mime; e la descrizione che Siegfried fa delle sembianze ripugnanti di Mime[62] fa pensare alla descrizione che Nietzsche fa di Socrate. Infine, dopo aver tuonato contro i «perfidi nani», *La nascita della tragedia* lancia un ideale sguardo d'intesa al lettore: «Voi com-

[54] *Siegfried*, 637.
[55] *Siegfried*, 1390 e 1871.
[56] *Siegfried*, 1909.
[57] *Siegfried*, 1927 e *Crepuscolo degli dei*, 1769.
[58] *Siegfried*, 1578.
[59] *Siegfried*, 1449.
[60] *Siegfried*, 1944-48; 2736-38 e 2758-60.
[61] Rose, 1992, p. 68; cfr. anche Gutman, 1983, p. 237.
[62] *Siegfried*, 1459-64.

prendete le mie parole» (*Wort*). È la chiusa del paragrafo, ed essa richiama immediatamente alla memoria la chiusa di *Socrate e la tragedia*, che nella sua versione originaria suona: «Questo socratismo è la stampa ebraica: non dico una parola (*Wort*) di più».

Una conferma di ciò finisce con lo scaturire dalla stessa interpretazione che *Ecce Homo* dà della *Nascita della tragedia*. Ad essa viene attribuito il merito di non essersi lasciata fuorviare dal fascino di Socrate e da «una qualunque idiosincrasia morale» e di aver riconosciuto, invece, come «unici valori» i «valori estetici», negati in blocco dal cristianesimo (EH, *La nascita della tragedia*, 1 e 2). Ma la sordità ai valori estetici viene rimproverata dal giovane Nietzsche, sulla scia di Wagner, anche all'ebraismo. Se, nei primi anni di Basilea, giudaico o giudaizzante è Socrate che, col suo moralismo, profana e distrugge il mondo incantato della tragedia e dell'arte greca, più tardi saranno gli ebrei in quanto tali a rappresentare il popolo morale per eccellenza (cfr. *infra*, cap. 15, § 2).

In altra occasione, invece che di «perfidi nani», *La nascita della tragedia* parla di «mostruose potenze penetrate dal di fuori» a snaturare e dominare il popolo e lo «spirito tedesco», il quale è ancora una volta chiamato a far «ritorno alla fonte originaria della sua essenza». In questo caso, l'elemento estraneo da cui liberarsi viene indicato nella «civilizzazione romanza» (GT, 19; I, pp. 128-29). Non c'è dubbio, il riferimento immediato è alla Francia, clamorosamente sconfitta dalla Germania dionisiaca o che si appresta a riconquistare la sua essenza dionisiaca. Ma non bisogna perdere di vista il fatto che il paese dell'illuminismo, dell'ottimismo e della civilizzazione rinvia alla «Giudea». Ciò non vale solo per Wagner, il quale, proprio a conclusione della sua polemica contro «l'ebraismo nella musica», dichiara che l'ebraismo è l'espressione concentrata dell'odiosa «civilizzazione moderna».[63] Particolarmente significativo è il ritratto che, un anno prima di morire, il musicista tedesco traccia di Renan: in virtù dell'«ottimismo» che lo pervade, questi si rivela in realtà un ebreo; d'altro canto a definirlo sono «eleganza e limitatezza» proprie dei francesi, una visione del mondo attenta solo agli agi e alle appariscenze dell'esistenza mondana.[64] Abbiamo già visto la condanna in Nietzsche dell'«"eleganza" francese-ebraica» così come l'assimilazione, ad opera di Malwida von Mey-

[63] Wagner, 1910*b*, p. 85.
[64] C. Wagner, 1976-82, vol. II, p. 879.

senburg, di francesi ed ebrei, a causa del «colossale ottimismo» comune a entrambi. D'altro canto, un indice provvisorio della *Nascita della tragedia* accosta in modo esplicito l'«ebraismo» alla «Francia» (VII, p. 104). Ad unire i due termini, oltre che la civilizzazione, è l'ottimismo. Già nell'analisi di Schopenhauer, esso rinvia al paese degli incessanti sconvolgimenti rivoluzionari, tutti alimentati dalla folle pretesa di realizzare istituzioni che garantiscano la felicità terrena di tutti, dando concretezza all'ideale che è al centro del giudaismo.[65] In termini analoghi Treitschke condanna il «radicalismo ebraico-francese».[66] Nella cultura impegnata a celebrare la germanicità in contrapposizione a civilizzazione e rivoluzione, francesi ed ebrei tendono a fare tutt'uno. Così anche in Nietzsche.

Semmai qualcosa dovessero avere a che fare con il cristianesimo, i «perfidi nani» potrebbero essere sinonimo del cristianesimo giudaizzato, bollato da Schopenhauer, ovvero di quella che più tardi Wagner definirà «la chiesa latino-semitica».[67] Resta fermo comunque il fatto che, nel giovane Nietzsche, ad essere valutato positivamente è il Vangelo di Giovanni, quello in cui il cristianesimo tende a staccarsi dalle sue origini ebraiche per accostarsi alla Grecia.

Se in Francia si è fuso intimamente e ormai fa tutt'uno con la cultura nazionale e popolare, l'ebraismo sinonimo di civilizzazione costituisce per fortuna un corpo ancora largamente estraneo in Germania. Per questo è solo di qui che può prendere le mosse l'auspicata rigenerazione tragica e dionisiaca:

> Si dovrebbe dolorosamente disperare anche della nostra essenza tedesca, se essa fosse già inestricabilmente intrecciata con la sua cultura, anzi se si fosse identificata con essa allo stesso modo in cui, con nostro raccapriccio, possiamo osservare ciò nella Francia civilizzata; e ciò che per lungo tempo fu il grande vantaggio della Francia e la causa della sua schiacciante egemonia, appunto quell'unità di popolo e cultura, potrebbe costringerci, a questa vista, a considerare una fortuna il fatto che questa nostra discutibile cultura non abbia nulla in comune con il nobile nocciolo del carattere del nostro popolo.

Pur col peso che esercita nella musica, nella vita culturale in generale e nella stampa in particolare, l'intellettualità ebraica continua ad essere profondamente estranea al popolo tedesco, non essendo ancora

[65] Schopenhauer, 1976-82c, vol. IV, p. 236.
[66] Treitschke, 1981, vol. IV, p. 486.
[67] Wagner, 1910r, p. 280.

riuscita ad intaccare la sua «forza antichissima, magnifica e intimamente sana, che si muove invero potentemente solo in momenti straordinari, per poi ritornare a sognare in attesa di un futuro risveglio» (GT, 23; I, pp. 146-47).

5. *Alessandrinismo, ebraismo e mondo «ebraico-romano»*

A ben guardare, l'intreccio di ebraismo e latinità è un fenomeno di vecchia data, ed è coevo alla crisi della grecità autentica, sopraffatta per un verso dalla diffusione del giudaismo, dall'altro dall'irrompere dell'esercito e della potenza romana. Per Nietzsche non ci sono dubbi: la fine della grecità tragica è la «vittoria del mondo ebraico sulla volontà indebolita della civiltà greca» e, in ultima analisi, alla «Giudea» rinviano l'«ellenismo romano e universalistico» e l'«alessandrinismo» (VII, pp. 80-81). È per questo che l'«alessandrino» Ritschl si muove, agli occhi dell'autore della *Nascita della tragedia*, nell'ambito di una visione «ebraico-romana».

Cerchiamo di chiarire il quadro storico cui rinvia Nietzsche a partire dalla ricostruzione che dell'«incontro dell'ellenismo col giudaismo» fa un grande storico contemporaneo (Toynbee): «Fu l'avvenimento più pregnante di futuri eventi di tutta la storia ellenica». Se Roma ha conquistato la Grecia, irresistibile si è rivelata la penetrazione della cultura greca a Roma; ma questa «Ellade conquistatrice» sul piano culturale a Occidente è costretta a Oriente a «venire a patti con l'inflessibile terra di Giuda, adottando una versione ellenizzata della fanatica religione ebraica». Si verifica così «il burrascoso incontro e il finale accoppiamento dell'ellenismo col giudaismo».[68] Ciò getta le basi per la diffusione nel mondo ellenistico-romano delle più diverse sette ebraiche e orientali e per l'avvento del cristianesimo. La vicenda qui descritta è collocata da Toynbee nel II secolo a. C., ma Nietzsche è incline a retrodatarla, a individuare già in Socrate gli inizi della «decadenza» sfociata nell'avvento della società ellenistica ovvero «ebraico-romana».

È una tendenza che si può osservare in altri autori del tempo. Pubblicata lo stesso anno della *Nascita della tragedia*, anche *La vecchia e la nuova fede* di Strauss parla, con un giudizio di valore assai diverso,

[68] Toynbee, 1967, pp. 175-76.

della «filosofia della religione ebraico-alessandrina» e accosta Socrate e Platone agli «ebrei» degli «ultimi libri dell'Antico Testamento»: in un caso e nell'altro vediamo emergere la credenza nelle «ricompense e pene nel mondo futuro».[69] Per dirla con Burckhardt, da Nietzsche in questo momento attentamente seguito, è il momento in cui i greci e i romani, incapaci di rinnovare la loro religione e la loro cultura, «finiscono con l'affidarsi agli ebrei (cristiani)».[70] Questa tesi deve aver colpito il giovanissimo ordinario di Basilea, come emerge da questa lettera di Cosima Wagner a lui indirizzata: «Mi ricordo che una volta Burckhardt Le ha detto che Platone ha molto degli ebrei» (B, II, 6/1, p. 16). In ciò risiede la catastrofe dell'alessandrinismo. Nietzsche sottolinea che, abbastanza presto, la cultura ebraica, assieme a quella egizia e indiana, ha esercitato un'influenza sulla filosofia ellenica, anche se ciò non significa che «in Grecia la filosofia è stata semplicemente importata» (PHG, 1; I, p. 806).

Ma con l'alessandrinismo si verificano un salto di qualità e una situazione nuova e radicalmente negativa. Ad essa fa riferimento critico ancora la quarta *Inattuale*. Se con Alessandro Magno si è prodotta «l'ellenizzazione del mondo e, per rendere possibile questa, l'orientalizzazione della grecità», ora invece si profila all'orizzonte un contromovimento: «la terra, che è stata finora a sufficienza orientalizzata, ha di nuovo nostalgia di ellenizzazione». È «come se il pendolo della storia tornasse ad oscillare all'indietro»; ma non si tratta di arrestarsi, nel corso di questo contromovimento, al «mondo alessandrino-greco»; bisogna procedere sino al recupero della grecità autentica: a tal fine è «necessaria una serie di Contro-Alessandri». Ebbene – conclude Nietzsche – «io riconosco in Wagner un tale Contro-Alessandro» (WB, 4; I, pp. 446-47). È significativo che il momento di svolta nel processo storico chiamato a superare alessandrinismo e civilizzazione venga individuato nell'autore impegnato a lottare contro l'«ebraismo nella musica» e nella pseudocultura della modernità. A ben guardare l'«orientalizzazione della grecità» e del mondo è in realtà la loro infausta giudaizzazione.

Siamo nel 1876. Nel maggio di questo stesso anno, Nietzsche riceve una lettera che denuncia la «gentaglia ebraica col naso adunco» come una «razza nemica della civiltà» (B, II, 6, 1, p. 334). A inviarla è il

[69] Strauss, 1872, pp. 41 e 125.
[70] Burckhardt, 1978*a*, p. 32.

direttore d'orchestra Carl Fuchs, che col filosofo rimarrà in buoni rapporti sino alla fine e che, nell'esprimersi in tal modo, crede di essere in consonanza col suo interlocutore. Almeno dunque sino al 1876 Nietzsche si muove a suo agio in un ambiente saturo di veleni antiebraici. La quarta *Inattuale* denuncia un fatto assai inquietante: «gli uomini che fanno commercio di denaro» (un ramo dell'economia, come subito vedremo, caduto «in mani particolari») sono divenuti «la forza dominante nell'anima dell'umanità moderna, come la parte più avida di essa» (WB, 6; I, p. 462). Arte e teatro sono ormai sottomessi alla «brutale avidità di guadagno degli impresari» (WB, 4; I, p. 448). Si spiegano allora le «grandi vittorie» conseguite da Meyerbeer, ottenute mediante una «rete di influenze di ogni specie, tessuta in maniera oltremodo artificiosa»; è così che si «diventa padroni in questo campo» (WB, 8; I, p. 474). Sul versante opposto, Wagner, impegnato nella difesa della purezza della lingua tedesca e di un'arte autenticamente popolare e nazionale, subisce «l'ostilità e la perfidia (*Tücke*) – vediamo di nuovo all'opera i «perfidi nani» – di ambienti «furiosi» contro la grande iniziativa di Bayreuth, i quali a ragione vedono in essa «una delle loro più gravi sconfitte» (WB, 4; I, p. 450).

Sappiamo dell'invito di Cosima alla cautela e all'autocensura. Ciò dovrebbe forse indurre a leggere per così dire controluce i testi precedenti la svolta «illuministica». Quando nelle conferenze di Basilea ci imbattiamo nell'affermazione per cui «nel giornale culmina il vero indirizzo culturale della nostra epoca» e trova espressione particolarmente netta la volgarità del moderno (BA, 1; I, p. 671), non possiamo non tener presente che, per il Nietzsche di questi anni come per Wagner, giornalismo è in ultima analisi sinonimo di ebraismo. All'intellettualità vuota della civilizzazione moderna si contrappone il «genio», il quale però può dispiegarsi «solo quando sia maturato e nutrito nel grembo materno della cultura di un popolo». «Senza questa patria, che possa difenderlo e riscaldarlo» – sottolinea la terza conferenza *Sull'avvenire delle nostre scuole* –, «egli non riuscirà a spiegare le ali per il suo volo eterno» (BA, 3; I, p. 700). E di nuovo siamo ricondotti ad un motivo polemico ormai ben noto: apolide e costretto ad esprimersi in una lingua che è sempre acquisita, l'ebreo è incapace, secondo Wagner, di vera genialità e creatività artistica: non è possibile «poetare realmente in una lingua straniera».[71]

[71] Wagner, 1910*b*, p. 71.

Assieme alla carenza di una lingua materna, a tener gli ebrei irrimediabilmente lontani dall'autentica creazione artistica e dalla genialità in generale è l'intellettualismo. Wagner è un critico implacabile del «gergo dialettico ebraico» e della «dialettica», artificiosa anche se «elegante», cui fanno ricorso i nemici ebrei del musicista (cfr. *infra*, cap. 6, § 2). A sua volta, Nietzsche non solo denuncia ripetutamente il ruolo della dialettica («l'elemento peculiare del socratismo») e della «superfetazione dell'elemento logico» nella distruzione della tragedia (ST; I, pp. 545-46; VII, pp. 12-13), ma mette in connessione la dialettica col «socratismo della nostra epoca» e con la «stampa». Anzi, «la dialettica è la stampa» (VII, p. 13), e la stampa rinvia, come sappiamo, all'ebraismo. Non bisogna neppure dimenticare che la dialettica è sinonimo di «ottimismo» (GT, 14; I, pp. 94-95), anzi di «avidità (*Gier*) di conoscenza insaziabile e ottimistica» (GT, 15; I, p. 102). Come se non bastassero l'intellettualismo e l'ottimismo, fanno ora irruzione anche l'«avidità» e l'«insaziabilità»: ancora una volta, siamo ricondotti all'ebraismo o, più esattamente, agli stereotipi giudeofobi.

Possiamo ora comprendere meglio l'analisi sviluppata dalla *Nascita della tragedia* e dagli appunti che la precedono e la preparano. Nell'Ellade tragica il dionisiaco interveniva ad evitare che «in questa tendenza apollinea la forma non si irrigidisse in egizia durezza e freddezza» (GT, 9; I, p. 70); solo in tal modo la grecità autentica riusciva a tenere a bada «la grecità egittizzante» (VII, p. 46). Non possiamo non mettere questa categoria in rapporto con le dichiarazioni degli anni successivi, che parlano del «raffinato egittismo» degli ebrei (M, 72) ovvero degli «ebrei corrotti dalla prigionia egizia» (X, 242). D'altro canto, Socrate e Platone sono affetti da «egittismo» per il fatto che, in ultima analisi, sono ebrei (cfr. *infra*, cap. 15, § 2). La «grecità egittizzante» è la grecità giudaizzante che trionfa con Socrate: la dialettica e la «superfetazione dell'elemento logico» uccidono la tragedia e l'arte.

È da tener presente che, nel Nietzsche di questi anni, i due autori di riferimento sono Wagner e Schopenhauer, dal quale il primo ha desunto – sottolineerà più tardi *La gaia scienza* – «l'odio per gli ebrei» (FW, 99). Date queste premesse non è stupefacente il fatto che l'opera giovanile contrapponga negativamente la versione semita del peccato originale a quella ariana. Non si tratta di uno spunto isolato. Quando leggiamo che «il corteo dionisiaco» procede «dall'India alla Grecia»

(GT, 20; I, p. 132) e che il ritorno della Germania alla sua essenza e vocazione dionisiaca è il ritorno alla «patria mitica» (*mythische Heimat*) (GT, 24; I, p. 154), siamo portati a pensare per l'appunto all'altro autore che esercita una prepotente influenza sul Nietzsche di questi anni. Nel celebrare i popoli «appartenenti al ceppo linguistico giapetico» e cioè dei discendenti del mitico Japhet di cui parla la Bibbia, Schopenhauer li aveva invitati a recuperare le proprie origini, che rinviavano all'India. Di qui, come dimostrava la scoperta del sanscrito, bisognava partire per «comprendere più a fondo la lingua greca e latina», eredità e vanto dell'Occidente. Di questa ritrovata unità linguistica, la Germania e l'Occidente dovevano saper far tesoro anche sul piano culturale e religioso, imboccando la strada del ritorno alle «*sacre religioni della patria*» (*Heimat*), all'«originaria religione patria» (*heimatliche Urreligion*).[72] Si sarebbe così conclusa la parentesi infelice dell'«Occidente ebraizzato» (*judaisiert*),[73] ovvero, secondo Wagner e il giovane Nietzsche, della Germania inquinata dai «perfidi nani» ad essa irrimediabilmente estranei.

Subito dopo la pubblicazione della *Nascita della tragedia*, Rohde si mostra preoccupato: difficilmente il libro potrà riscuotere successo presso quella sorta di «sinagoga riunita» che sono le riviste letterarie; ma non molto migliori sono le prospettive per quanto riguarda quella sorta di «Alessandria riunita» che sono le «riviste filologiche specialistiche» (B, II, 2, p. 502); il riferimento immediato è alla cultura alessandrina, ma non si dimentichi che questa a sua volta rinvia all'influenza esercitata dall'ebraismo in età ellenistica e, in particolare, nella città egizia. Significativamente, pochi anni dopo, nel corso della polemica sull'antisemitismo, Mommsen si impegnerà a difendere la «letteratura ebraico-alessandrina» dagli attacchi di Treitschke.[74]

6. *Alle soglie della teoria del complotto*

Abbiamo visto che, dopo l'invito alla cautela in tema di «stampa ebraica» proveniente da Tribschen, Nietzsche esprime il proposito di

[72] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. IV, p. 236; Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, pp. 503, 347 e 299; Schopenhauer, 1976-82*d*, p. 638.

[73] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, p. 263.

[74] Mommsen, 1965, p. 214.

cogliere in futuro il momento opportuno per esprimersi con franchezza. Almeno in una delle *Prefazioni*, non destinate al pubblico e dedicate non a caso a Cosima Wagner, l'autocensura sembra essere largamente dileguata. *Lo Stato greco* mette in connessione i fenomeni di decadenza del mondo moderno con l'agitazione e le manovre di «uomini» particolari, già per la «loro nascita» estranei alla nazione. Inequivocabile è il riferimento agli ebrei: tutti intenti al godimento materiale e all'accumulazione della ricchezza, essi mirano in primo luogo alla «sicurezza» e dunque aspirano, all'interno di ogni singola comunità e a livello internazionale, ad un'organizzazione politica conforme a questo loro ideale e interesse supremo. Pretendono allora di bandire il pericolo e la guerra, al fine di costruire un mondo a misura della loro natura banausica e mercantile (CV, 3; I, pp. 772-73).

Conviene soffermarsi un attimo su questa requisitoria. Sono gli anni in cui il sentimento di orrore per la Comune fa tutt'uno con la denuncia dell'internazionalismo e dell'ideale della pace perpetua: il governo rivoluzionario parigino aveva deciso e portato a termine l'abbattimento della «colonna della vittoria in piazza Vendôme, fusa dopo la guerra del 1809 coi cannoni catturati da Napoleone e assurta a simbolo dello sciovinismo e dell'istigazione all'odio tra i popoli».[75] Forse a ciò fa riferimento *Lo Stato greco* allorché denuncia le illusioni e la volgarità di coloro che aspirano a «rendere massimamente inverosimile il successo di una guerra di aggressione e quindi la guerra stessa» (CV, 3; I. p. 773).

D'altro canto, già prima del 1871, l'Internazionale, per la penna di Marx, aveva chiamato a lottare per l'avvento di «una nuova società il cui principio internazionale sarà la pace, per il fatto che in ogni nazione domina il medesimo principio, il lavoro».[76] In questo spirito erano stati celebrati tutta una serie di congressi. Uno di questi si era svolto nel 1869 a Basilea, dove Nietzsche era arrivato da pochi mesi, mentre un altro aveva avuto luogo, nel 1867, a Losanna.[77] L'eco suscitata da queste iniziative dev'essere stata notevole. Al «famoso Congresso della pace di Losanna»[78] fa riferimento ironico Strauss, anche lui impegnato nella polemica contro la Comune, l'Internazionale e l'ideale della pace

[75] Marx ed Engels, 1955, vol. XVII, p. 620.
[76] Marx ed Engels, 1955, vol. XVII, p. 7; su ciò cfr. Sautet, 1981, pp. 77-93.
[77] Montinari, 1999, p. 80.
[78] Strauss, 1872, p. 260.

perpetua. Voler abolire la guerra non è meno donchisciottesco del battersi per l'«abolizione dei temporali»: «Come nelle nuvole si addenserà sempre elettricità, così di tanto in tanto tra i popoli si addenserà materiale bellico».[79] È un'affermazione contenuta in un testo sul quale si scatenerà poi la polemica di Nietzsche. Ma su questo punto la consonanza tra i due autori è piena. Le «terribili nubi della guerra fra i popoli», i «tuoni e fulmini» – osserva *Lo Stato greco* – sono anche la condizione che consente di «germogliare», «inverdire» e «sbocciare» ai «fiori luminosi del genio» (CV, 3; I, p. 772).

Strauss esprime l'opinione secondo cui l'agognata pace perpetua sarebbe solo sinonimo di involgarimento e di paurosa decadenza spirituale:

> Cosa vogliono gli odierni predicatori dell'affratellamento dei popoli? Vogliono soprattutto l'equilibrio (*Ausgleichung*) delle condizioni materiali dell'esistenza umana, dei mezzi per la vita e il godimento; l'elemento spirituale è in secondo piano e deve servire principalmente a procurare quei mezzi di godimento.[80]

In questo senso, secondo Nietzsche, a nutrire orrore per la guerra è l'«egoismo della massa o dei suoi rappresentanti» (CV, 3; I, p. 773). Non diversamente argomenta Strauss, il quale sviluppa una dura polemica contro l'Internazionale operaia: essa pretenderebbe che «i grandi Stati nazionali» si dissolvano «in un mucchio di piccole socialdemocrazie alleate, tra le quali la diversità di lingua e di nazionalità non costituirebbe più alcuna barriera, alcuna occasione di conflitto».[81] Epperò, a dispetto dei nobili sentimenti che affetta, il presunto «cosmopolita» è in realtà un volgare «egoista»: dunque, oltre che pericoloso e sovversivo sul piano politico, privo di qualsiasi dignità morale si rivela il movimento internazionale operaio e socialista.[82] Anche su questo punto chiara è la convergenza con Nietzsche. Sono gli anni in cui, per dirla con Marx, l'ideologia dominante, angosciata e terrorizzata dall'Internazionale, dichiara che «il grande problema di tutti i governi civili è di sradicarla».[83]

A un certo punto, però, le vie cominciano a divaricarsi. Assieme all'Internazionale «rossa», Strauss prende di mira anche quella «nera»

[79] Strauss, 1872, p. 259.
[80] Strauss, 1872, p. 264.
[81] Strauss, 1872, p. 262.
[82] Strauss, 1872, pp. 262-65.
[83] Marx ed Engels, 1955, vol. XVII, p. 361.

della Chiesa cattolica e dei gesuiti. Quest'ultimo bersaglio polemico viene a cadere in Nietzsche, sin dagli inizi scettico od ostile nei confronti del *Kulturkampf* e della politica di Bismarck di favoreggiamento in Francia delle tendenze repubblicane ai fini dell'ulteriore isolamento internazionale del paese sconfitto (cfr. *infra*, cap. 7, § 2). Come emerge dal riferimento positivo, che subito vedremo, agli «istinti monarchici dei popoli», in questo momento Nietzsche deve aver guardato con simpatia alla prospettiva di restaurazione borbonica che, subito dopo la guerra e la disfatta, sembra delinearsi al di là del Reno.

Epperò, la differenza più rilevante è un'altra. Nello *Stato greco*, il cosmopolita egoista e banausico, attaccato ad una visione volgarmente edonistica e mercantile della vita, acquista una connotazione etnico-religiosa e tende così ad assumere le fattezze dell'ebreo. Sì – insiste Nietzsche –, a voler bandire la guerra e la visione tragica della vita ad essa connessa è una cerchia di persone ben determinata e con caratteristiche peculiari:

> Non posso fare a meno di vedere come coloro che propriamente hanno paura siano quei solitari del denaro, veramente internazionali e senza patria, i quali nella loro mancanza naturale dell'istinto statale, hanno imparato a usare malamente la politica come strumento della Borsa, e a sfruttare lo Stato e la società come apparati per il loro arricchimento (CV, 3; I, p. 774).

L'internazionale «rossa», di cui parla Strauss, sembra configurarsi nel Nietzsche di questi anni come l'internazionale ebraica, sinonimo di finanza sradicata e apolide, impegnata a evitare tensioni e scontri tra le diverse potenze europee. Che interesse poteva avere ad un conflitto una tale «Internazionale», che, per definizione, si muoveva ignorando i confini statali e nazionali? È un motivo largamente diffuso nella cultura del tempo. Con un gioco di parole e riprendendo un motivo assai diffuso nella cultura e nella pubblicistica del tempo, Wagner aveva osservato che il «creditore dei re» aveva finito col conquistare anche il potere politico, oltre quello economico, e col trasformarsi nel «re dei credenti», soppiantando le diverse monarchie nazionali e unificandole sotto un sovranazionale scettro ebraico, sicché erano ora i credenti cristiani dei diversi paesi a dover conseguire l'«emancipazione dagli ebrei».[84] Uno studioso autorevole dell'antisemitismo ha osservato che «i Rothschild facevano di tutto per evitare inutili carneficine» e che «la pace era la grande parola d'ordine della banca». Ma non tutti erano

[84] Wagner, 1910*b*, p. 68.

felici di questa «pace dei Rothschild o *pax judaica*». Certamente non lo era quel furibondo antisemita che risponde al nome di Toussenel, il quale così metteva in guardia: «E non si ringrazi l'ebreo della pace che ci dà. Se avesse interesse a che si facesse la guerra, la si farebbe».[85]

Per questa finanza cosmopolita e intrecciata coi centri del potere nei diversi paesi – prosegue Nietzsche – l'orrore della guerra è funzionale al tranquillo svolgimento dei propri affari. Gli ebrei vedono nello Stato un semplice «strumento». In tal modo, vengono a trovarsi in una situazione di netto vantaggio rispetto agli altri cittadini, ben più impacciati nel loro comportamento in quanto ben lontani da questa visione spregiudicata e strumentale. Il risultato è scontato: date le premesse, «è addirittura inevitabile che tali uomini [gli ebrei] acquistino un grande influsso sullo Stato», che si viene ad aggiungere alla preponderanza conseguita a livello economico (CV, 3; I, pp. 772-74). Assieme a Wagner (e alla sua denuncia dell'«usura» che consentirebbe agli ebrei di accumulare denaro in modo assai spregiudicato),[86] agiscono anche altre letture. In un appunto dell'estate-autunno 1873 possiamo leggere: «La via per la quale ci spinge la cecità delle ultime generazioni è quella al termine della quale, secondo un detto veritiero di von Stein, "gli ebrei costituiranno la classe dominante, il contadino sarà uno straccione e l'artigiano non varrà più nulla, dove tutto si disgregherà e dominerà soltanto la spada"» (VII, p. 673). È dunque ora di correre ai ripari.

Si direbbe che Nietzsche stia polemizzando contro la concessione dei diritti politici sancita dal Reich nel 1871. Già alcuni decenni prima, Schopenhauer – assimilando gli ebrei, membri di «un popolo straniero, orientale», per l'appunto a «stranieri residenti» – aveva dichiarato che ad essi bisognava riconoscere, come a tutti gli stranieri, i «diritti civili» (*bürgerliche Rechte*), ma non si potevano certo attribuire i «diritti politici» (*Staatsrechte*).[87] In questa medesima direzione sembra muoversi anche il giovane Nietzsche il quale, dopo la stampa, prende di mira la finanza ebraica, inforcando l'altro classico cavallo di battaglia della pubblicistica antigiudaica. Qualche anno dopo, sempre nel corso della polemica sull'antisemitismo, assieme agli «apolidi giornalisti internazionali», Treitschke metterà in stato d'accusa «le po-

[85] Poliakov, 1974-90, vol. III, p. 394.
[86] Wagner, 1910*b*, p. 73.
[87] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, p. 312.

tenze finanziarie cosmopolite» del mondo ebraico.[88] A sua volta, dopo aver sottolineato l'estraneità degli ebrei alla nazione tedesca e l'enorme potere da essi conquistato, *Lo Stato greco* denuncia la «moderna economia del denaro, caduta in mani particolari» e controllata da «una egoistica e apolide aristocrazia del denaro». Le conseguenze sono catastrofiche ad ogni livello: «Vedo tutti i mali della situazione sociale, nonché la necessaria decadenza delle arti, o come germogliati da quella radice, o come cresciuti assieme a quella» (CV, 3; I, p. 774). La prima parte di questa dichiarazione riecheggia un motivo largamente diffuso nella pubblicistica giudeofoba o antisemita del tempo, che tende a leggere la questione sociale come una questione ebraica, cioè come il risultato dell'avidità e dello strapotere economico attribuiti agli ebrei (cfr. *infra*, cap. 18, § 7). Nella sua denuncia, Nietzsche fa intervenire anche il motivo della decadenza dell'arte. È chiaro che ad agire più direttamente su di lui è Wagner, il quale lamenta la «completa vittoria dell'ebraismo su tutti i piani».[89]

Talvolta, però, Nietzsche sembra spingersi ancora oltre. «L'enorme diffusione dell'ottimismo liberale» e dei «pensieri della Rivoluzione» non è senza connessione con l'influenza e le manovre degli ebrei: «i suddetti individui» sono attivamente impegnati a «distruggere lentamente gli istinti monarchici dei popoli», in modo da strappare a sé «il problema della pace e della guerra» e il potere politico in quanto tale (CV, 3; I, pp. 773-74). Siamo alla soglia della teoria del complotto. È una soglia forse varcata dalla versione preparatoria dello *Stato greco*, che denuncia l'«utilizzazione» e la «diffusione cosciente delle idee rivoluzionarie» ad opera di un'aristocrazia finanziaria che agisce nell'ombra (KGA, III, 5/2, p. 1068). Sono gli anni in cui Wagner mette il movimento democratico e rivoluzionario in Germania sul conto di «agitatori provenienti da una stirpe non tedesca»,[90] mentre Dühring ironizza sulla «stirpe marxista di socialdemocratici ebreizzati»[91] e sottolinea che lo stesso Lassalle non ha superato «le innate abitudini e inclinazioni della sua razza».[92] Il giovane Nietzsche, che ha preso conoscenza della teoria del complotto tramite le sue letture sulla rivoluzione francese (cfr. *infra*, cap. 28, § 2), risente chiaramente di questo clima.

[88] Treitschke, 1965*c*, p. 79.
[89] Wagner, 1910*e*, p. 257.
[90] Wagner, 1910*l*, p. 50.
[91] Dühring, 1881*a*, p. 55.
[92] Dühring, 1871, p. 559.

4.

La fondazione del Secondo Reich e il conflitto dei miti genealogici

1. *Alla ricerca di una grecità e germanicità* volksthümlich

Netta è in questo momento l'identificazione col Secondo Reich e col pathos della germanicità che ne accompagna la fondazione. Il significato della guerra appena conclusa, e della guerra in generale, risiede in primo luogo nel ricompattamento in senso etico e spirituale dell'intera comunità:

> Nello sconvolgimento della guerra risulta almeno chiaro che lo Stato non è fondato sul timore del demone della guerra, quasi si trattasse di un'istituzione per difendere individui egoistici, ma produce piuttosto, con l'amore verso la patria e verso i principi, uno slancio etico che accenna a una destinazione assai più alta (CV, 3; I, p. 774).

Non si tratta solo della ripresa del *topos* classico che vede nella guerra il rimedio contro il pericolo della frantumazione particolaristica e individualistica. Nietzsche nutre la speranza ovvero l'illusione che, grazie alla rinascita della tragedia e all'affermarsi o al riaffermarsi dell'essenza dionisiaca del popolo tedesco, sia possibile superare le lacerazioni della modernità, in modo da ricostituire una società organica come quella greca o come quella che egli crede di poter proiettare nell'antica Grecia. Ecco perché Wagner costituisce un punto obbligato di riferimento: egli ben «conosce l'unico artista che sia mai esistito, il popolo poeta». Sempre facendo riferimento al grande musicista, Nietzsche così prosegue:

> L'arte moderna è lusso: ciò egli comprese, e anche che una tale arte può reggersi solo sulla legittimità di una società del lusso. Questa società, facendo uso nel modo più spietato e astuto del suo potere, ha saputo rendere i deboli, ha saputo rendere il

popolo (*Volk*) sempre più servizievole, sempre più volgare e più estraneo al popolo (*unvolksthümlich*), creando da esso il moderno «operaio».

Questa lacerazione è tanto più profonda per il fatto che al popolo sono stati a sua volta sottratti il mito e l'arte, degradati ad «arti moderne», specialistiche e riservate al lusso e al divertimento di pochi (WB, 8; I, p. 475), ormai separate dalla comunità che dovrebbe alimentarle e alla quale dovrebbero essere destinate, e pertanto «intristite nella solitudine» (WB, 1; I, p. 433).

È bene subito precisare che il popolo qui oggetto di celebrazione non ha nulla in comune con le «masse», le quali possono risultare tollerabili o utili solo a condizione che fungano da stimolo o da materia prima per le creazioni di cui sono protagonisti gli uomini superiori (cfr. *supra*, cap. 2, § 5 e *infra*, cap. 6, § 5). Chiaramente avvertibile è l'influenza di Wagner, anche lui dell'opinione secondo cui «da sempre l'elemento popolare (*das Volksthümliche*) è la fonte da cui sgorga ogni arte». Con lo sguardo rivolto soprattutto al di là della Germania, il musicista così descrive l'avvento della modernità: «Si aveva bisogno non del *popolo* ma della *massa*, il residuo materiale del popolo cui sia stato succhiato via lo spirito della vita».[1]

Alle spalle di Wagner agisce a sua volta un'ideologia di più vecchia data. Se in Francia non si fosse smarrito il ricordo dei «canti popolari» – aveva sospirato Arnim agli inizi del secolo – forse non sarebbe scoppiata la rivoluzione: a favorirla era stato il disseccarsi di tradizioni, saghe, leggende, corali espressioni artistiche, che conferivano unità e vitalità al popolo.[2] Fortunatamente, in Germania non era andata così avanti l'opera rovinosa dell'illuminismo di smagamento e lacerazione della comunità, e dunque si poteva sperare in uno sviluppo e in un futuro ben diversi. A partire dalla lotta contro l'espansionismo termidoriano e napoleonico, vissuta e trasfigurata come sollevazione corale contro il paese protagonista al tempo stesso dell'illuminismo, della rivoluzione e di una rapace campagna di conquista, comincia a prender forma la speranza o il mito di un *Sonderweg* tedesco, speranza e mito che si rafforzano tanto più quanto più la preponderanza e l'occupazione militare straniera fanno sentire la necessità dell'unità nazionale. Sono gli anni in cui lo stesso Fichte, che pure per qualche tempo aveva

[1] Wagner, 1910*c*, pp. 266 e 270.
[2] Arnim, 1978, pp. 701-02; su ciò cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. 1, 6.

sperato nell'aiuto dell'esercito della nuova Francia per la vittoria della rivoluzione in Germania, non solo chiama a mettere da parte, in quanto secondarie, le contraddizioni interne alla nazione tedesca, ma attribuisce il loro insorgere alle manovre subdole di nemici esterni:

> Spesso, tanto nell'antichità quanto nei tempi moderni, si sono adoperate con successo le arti della seduzione e della corruzione morale dei vinti come mezzo di dominio. Con finzioni bugiarde, con una artificiosa confusione di concetti e della lingua si è tentato di calunniare i principi presso il popolo e viceversa soltanto per poter regnare più facilmente sopra i divisi.[3]

In Germania, già al tempo della Riforma, principi e popolo avevano saputo fondersi, secondo Fichte, in una lotta solidale, superando le iniziali incomprensioni, alimentate dai nemici esterni. Non a caso il protestantesimo non ha trionfato nei paesi neolatini, anzi è stato respinto come sinonimo di sovversione: «Soltanto dove c'è profondità tedesca nei governanti e bonarietà tedesca nel popolo, questa dottrina può andare d'accordo con l'autorità».[4] Presso un popolo «originario», proprio perché è vita, la cultura si diffonde in tutti gli strati sociali; presso i popoli legati ad una lingua «morta», la cultura è un gioco dell'intelletto e un divertimento salottiero più o meno raffinato: in tal caso «le classi colte si separano dal popolo e se ne servono soltanto come di un organo cieco per eseguire i loro piani».[5] Gli intellettuali tedeschi che questa cultura acriticamente assorbono o scimmiottano, per la smania di apparire a loro volta raffinati, «vogliono aprire artificiosamente tra i ceti superiori e il popolo quell'abisso che altrove sorse spontaneo».[6] Era un dato di fatto che la cultura illuministica proveniente da Oltrereno, con una diffusione limitata agli ambienti di Corte e ai ceti intellettuali e priva di una solida borghesia alle spalle, in terra tedesca non era certo diventata, come in Francia, una cultura nazionale e popolare; essa aveva avuto piuttosto l'effetto di stimolare un cosmopolitismo a volte superficiale ed estraneo alla vita e ai problemi della nazione e del popolo, un cosmopolitismo il cui sguardo era rivolto al centro metropolitano di un impero che opprimeva anche la Germania.

[3] Fichte, 1971, vol. VII, p. 277.
[4] Fichte, 1971, vol. VII, pp. 349 e 351.
[5] Fichte, 1971, vol. VII, p. 327.
[6] Fichte, 1971, vol. VII, p. 337.

Si spiega allora il ricorso di Fichte ad un'ideologia che, nel bollare l'azione di disgregazione e di sradicamento dispiegata dall'illuminismo, chiama gli intellettuali a divenire organici al popolo impegnato nella lotta contro l'esercito d'occupazione. «Se restiamo tedeschi non ci distanziamo dal popolo che ci comprende e ci considera simili a lui; se invece passiamo dall'altra parte, il popolo non ci comprende più e vede in noi altre nature». Sotto la spinta della situazione oggettiva, che pone all'ordine del giorno la necessità di isolare gli invasori, la distanza tra francesi e tedeschi viene innalzata ad un dato di natura, come la differenza insormontabile tra un popolo «artificioso e studiato» e un popolo «naturale e spontaneo».[7]

È a partire da questo momento che, come è stato osservato, «*Volk*» diviene «una parola assai più pregnante che non "popolo"»; essa sta a denotare «un insieme di individui legati da una "essenza" trascendente [...], tutt'uno con la più segreta natura dell'uomo e che costituiva la fonte della sua creatività, dei suoi sentimenti più profondi, della sua individualità, della sua comunione con gli altri membri del *Volk*».[8]

A ribadire con maggior forza e maggior chiarezza questa visione, ecco emergere un termine nuovo, *Volksthum* (la «comunità popolare»), il cui significato viene così chiarito da F. L. Jahn (che per primo ad esso fa ricorso):

> Ciò che vi è di comune in un popolo, la sua essenza intima, il suo sentimento e la sua vita, la sua forza di rigenerazione, la sua capacità di riproduzione. Per questo in tutti i membri del popolo aleggia un comune (*volkstümliches*) pensiero e sentimento, amore e odio, gioia e tristezza, sofferenza e attività, sacrificio e godimento, speranza e nostalgia, presentimento e fede. In tal modo ogni singolo uomo del popolo entra in un rapporto molteplice e onnilaterale con tutti gli altri in una comunità unita, senza che la sua libertà e autonomia si cancelli, ché anzi proprio così si rafforza ulteriormente.[9]

Mai caduta realmente in oblio, l'ideologia che presiede alla lotta contro Napoleone I guadagna nuova vitalità e attualità, man mano che avanza il processo di ricostruzione dell'unità nazionale tedesca. Ora ci sono le condizioni per fondare il nuovo Reich su basi realmente *volks-*

[7] Fichte, 1971, vol. VII, p. 337.
[8] Mosse, 1968, p. 13.
[9] In Martini, 1963, p. 339.

thümlich. Prima ancora della guerra contro Napoleone III, parlando della Grecia di Omero ma con lo sguardo costantemente rivolto alla Germania di Wagner, Nietzsche scioglie un inno alla «meravigliosa capacità dell'anima del popolo» (*Volksseele*) di «infondere nella forma della personalità le condizioni del costume e della fede» (HKP, p. 255). È in questo contesto che bisogna collocare la produzione dell'arte: «Il pensiero di una poesia popolare (*Volksdichtung*) ha qualcosa di inebriante; si avverte l'ampio, possente dispiegarsi di un carattere popolare (*volksthümlich*) con un senso di benessere artistico» (HKP, p. 258). Ben diversa e ben più misera è invece la poesia «che non è cresciuta sul terreno dei sentimenti popolari (*volksthümliche Empfindungen*), ma che rinvia ad un creatore non popolare (*unvolksthümlich*) e ha visto la luce in una atmosfera non popolare (*unvolksthümlich*), ad esempio nello studio di un dotto» (HKP, p. 261).

Dopo la conclusione trionfale della guerra con la Francia, Nietzsche esprime la «speranza di una cultura nazionale ancora da venire», caratterizzata dalla «genuinità e immediatezza del sentimento (*Empfindung*) tedesco», dall'«unità del sentimento popolare» (*Volksempfinden*), da un robusto e incontaminato «istinto del popolo» (*Instinct des Volkes*) (HL, 4; I, pp. 277-78). È necessario, ed è finalmente possibile, sanare e superare le lacerazioni della modernità: «Quanto più la volontà è intristita, tanto più tutto si frantuma nella singolarità; quanto più egoisticamente l'individuo si sviluppa, tanto più debole è l'organismo cui esso serve» (DW, 1; I, pp. 557-58).

Il *Volksthum*, la «comunità popolare» qui oggetto di celebrazione, non solo non ha nulla a che fare con le masse popolari ma ne costituisce l'antitesi. È pensato in contrapposizione non già alle *élites* del potere e della ricchezza ma a ciò che è estraneo all'anima nazionale, a cominciare dalle ideologie rivoluzionarie e sovversive importate dall'estero e che cercano di minare un'unità corale, che è necessario invece custodire gelosamente. Non a caso questa celebrazione va di pari passo con la condanna di coloro (i socialisti)[10] che agitano la parola d'ordine della «fondazione dello Stato popolare (*Volksstaat*) sulla base della ragione, della cultura e della giustizia» (*Gerechtigkeit*) (BA, 4; I, p. 729); così come nella *Nascita della tragedia* la celebrazione della «comunità popolare (*Volksmenge*) giovane e fresca, linguisticamente

[10] «La socialdemocrazia esige lo Stato popolare» (*Volksstaat*): Stöcker, 1891*a*, p. 13.

creativa» (GT, 6; I, p. 50), va di pari passo con la polemica contro una lettura della tragedia greca che vede nel coro la «rappresentanza costituzionale del popolo» (*Volksvertretung*) (GT, 7; I, p. 53).

La nascita della tragedia traduce in linguaggio «dionisiaco» l'ideale di una comunità organica scaturito nel corso della lotta contro il paese dell'illuminismo e della rivoluzione; superando le lacerazioni della modernità, la nuova Germania è chiamata a seguire un *Sonderweg*, che la condurrà o la ricondurrà sulle orme dell'antica Grecia: «Ogni periodo produttivo di canti popolari (*Volkslieder*) è stato insieme sospinto nel modo più forte da correnti dionisiache, che noi dobbiamo sempre considerare come fondamento e presupposto del canto popolare». Ciò vale anche per la Germania, come dimostra *Il corno magico del fanciullo* (*Des Knaben Wunderhorn*) (GT, 6; I, p. 48), la raccolta di canti e poesie popolari, curata da eminenti personalità del romanticismo tedesco (Brentano, Arnim, i fratelli Grimm e Görres), ancora una volta nel corso della lotta contro l'occupazione francese e per il recupero delle radici, dell'identità, dell'anima della Germania.

Quest'ultimo obiettivo continua ad essere al centro delle preoccupazioni del giovane Nietzsche:

> Chi vuol fondare e promuovere la cultura di un popolo fondi e promuova questa superiore unità e collabori alla distruzione del «culturame» (*Gebildetheit*) moderno a favore di una vera cultura, osi riflettere su come la salute di un popolo, turbata dalla storia, possa essere ristabilita, su come esso possa ritrovare i suoi istinti, e con essi la sua onestà (HL, 4; I, pp. 274-75).

In questo momento Nietzsche guarda alla Grecia come ad un modello anche di comunità intimamente unita e fusa. Pur caratterizzato anch'esso da una splendida fioritura dell'arte e della civiltà, il Rinascimento è invece ben lungi dal suscitare un sentimento di entusiasmo. Un frammento della primavera-estate del 1875 lo condanna in termini aspri, denunciando il suo «orribile» tratto *unvolksthümlich*, e cioè di estraneità e separatezza rispetto al popolo (VIII, p. 69). Il merito dell'arte di Wagner è di dismettere «il linguaggio della cultura di una casta» e quindi di superare «il contrasto fra colti e incolti». In tal modo, egli si distingue nettamente da tutti coloro che, «nella raffinatezza e sterilità della loro cultura, sono decisamente non popolari» (*unvolksthümlich*). Lasciandosi alle spalle quella «rappresentazione dell'enigma non popolare» (*unvolksthümlich*) che è il *Faust* di Goethe,

l'arte di Wagner «si pone in contrasto con tutta la cultura del Rinascimento, che aveva finora avvolto nella sua luce e nella sua ombra noi uomini moderni» (WB, 10; I, pp. 502-03). Ecco perché l'arte di Wagner risulta di importanza decisiva, anche sul piano politico, per la nuova Germania scaturita da Sedan e dalla disfatta del paese che più di ogni altro rappresenta la decadenza e la frantumazione della civilizzazione moderna.

2. *Greci, cristiani, germani e indoeuropei*

Ma questa visione del Secondo Reich come corale recupero germanico della grecità originaria è costretta a confrontarsi o a scontrarsi con visioni diverse e contrapposte. Il costituirsi di un grande Stato nazionale e le lotte e i movimenti che lo precedono e lo preparano sono in genere accompagnati dall'elaborazione di miti genealogici chiamati a fondarne la legittimità, la grandezza e persino la «missione». Non si tratta di un fenomeno peculiare o esclusivo della Germania, e sarebbe privo di senso storico prendere le mosse dall'enfasi nella celebrazione del suo passato e del suo futuro per proiettarvi immediatamente l'ombra del Terzo Reich. Un dibattito e motivi ideologici analoghi vediamo svilupparsi nell'Italia del Risorgimento: se Gioberti ricerca le sue remote scaturigini nei mitici pelasgi, altri, più frequentemente, evocano gli antichi romani e l'«elmo di Scipio». L'idea di «missione» non è estranea neppure alle correnti più democratiche che, con Mazzini, chiamano la Terza Roma, la Roma del popolo, a prendere il posto di quella dei papi e degli imperatori. Infine, non mancano coloro che mettono l'accento in primo luogo sull'eredità cristiano-cattolica, sviluppando un motivo ideologico e un mito genealogico in chiara contraddizione col richiamo alla Roma pagana, imperiale e persecutrice del cristianesimo.

Se il cattolicesimo è rimasto ai margini del Risorgimento italiano, le Chiese protestanti sono state ben più attive nel 1813 e nel 1870, nel corso della lotta contro Napoleone I e Napoleone III. E dunque il dilemma si presenta in Germania con acutezza: bisogna richiamarsi ad Arminio o a Lutero? Al protagonista della resistenza contro Varo e i romani Kleist dedica un dramma e lo stesso Fichte riserva notevole attenzione e grande rispetto. Per un altro verso, la lotta contro la

Francia scristianizzata dalla rivoluzione e secolarizzata dallo sviluppo urbano e industriale tende ad assumere toni dichiaratamente religiosi e cristiani: «il soldato [tedesco] dev'essere un cristiano» – ammonisce Arndt – il quale per l'occasione compone un *Catechismo* per i combattenti, che ha l'andamento dei versetti biblici.[11]

Anche in occasione dello scontro con Napoleone III, la «teologia tedesca della guerra» – com'è stata definita – chiama alla lotta contro il paese dell'«irreligiosità» e dell'«immoralità», in difesa della «dirittura tedesca» e della «veracità cristiana».[12] È un motivo ideologico sul quale ironizza Marx: «E così, alla fine appariva il vero carattere della guerra ordinata dalla Provvidenza come castigo della Francia atea e corrotta per mano della pia e morale Germania».[13] Immediatamente dopo la costituzione del Secondo Reich, intervenendo lo stesso anno della *Nascita della tragedia*, una personalità prestigiosa come Constantin Frantz rivolge un appello appassionato ai suoi concittadini perché non smarriscano o abbandonino le tradizioni della «pia nazione tedesca».[14] L'autore qui citato ci conduce nelle vicinanze di Wagner, che a lui più volte fa riferimento e con grande calore. D'altro canto, più tardi Cosima celebrerà in modo esplicito nella musica del suo illustre consorte una «professione di fede artistica cristiano-germanica».[15] Ecco dunque un primo mito genealogico, quello cristiano-germanico. Esso trova la sua espressione più compiuta in una ballata di Emanuel Geibel, il quale immagina che un germano stia a far la guardia ai piedi della Croce di Cristo sul Golgotha.[16]

In questo mito non riescono però a riconoscersi gli ambienti teutomani più esaltati e più assillantemente impegnati nel recupero di una germanicità autentica e pura, non contaminata né dalle idee illuministiche e rivoluzionarie che hanno fatto irruzione al seguito degli eserciti di Luigi XIV e di Napoleone, né dal cristianesimo introdotto, sempre con la forza delle armi, da Carlo Magno, né dalla cultura latina imposta dalle legioni della Roma imperiale. Si profila così il mito genealogico puramente germanico. È in questo quadro che bisogna

[11] Cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. II, 12.
[12] Hammer, 1971, pp. 53 e 184.
[13] Marx ed Engels, 1955, vol. XVII, p. 360.
[14] Frantz, 1970, p. 2.
[15] In Zelinsky, 1983, p. 8.
[16] In Faulhaber, 1934, p. 123.

collocare la polemica di Friedrich Schlegel contro coloro che vedono il trionfo del cristianesimo in Germania come una sconfitta della «religione patriottica» e rimpiangono la «teologia degli antichi germani».[17]

Il più delle volte, però, l'ideologia che presiede alla guerra contro la Francia cerca di ricomporre ad unità il mito genealogico cristiano-germanico e quello puramente germanico, celebrando Arminio e Lutero come i protagonisti di una resistenza nazionale contro una Roma (e una latinità) eterna ed eternamente corrotta, che prende corpo infine in Napoleone I e Napoleone III. Il cristianesimo-protestantesimo tende così a configurarsi come una sorta di religione nazionale tedesca. Presente già in Arndt, che chiama il soldato cristiano a condurre una «grande e santa guerra tedesca» in nome di un «Dio tedesco»,[18] questa dialettica acquista contorni netti in un autore come Lagarde, il quale teorizza esplicitamente una «religione tedesca», una «religione nazionale tedesca» su fondamenta più o meno cristiane.[19]

In questo dibattito irrompono prepotentemente gli indoeuropei. Sono gli anni in cui comincia a diffondersi la mitologia «ariana». Abbiamo visto Schopenhauer sottolineare l'unità non solo linguistica ma anche culturale del ceppo «giapetico», ovvero indoeuropeo, che esclude gli ebrei (e, talvolta, quanto di giudaico vi è nel cristianesimo), mentre abbraccia greci e germani. Sono così gettate le basi del mito genealogico ariano-germanico ovvero ariano-greco-germanico.

Una volta ricostruito a grandi linee il dibattito ideologico e mitologico che precede e accompagna la fondazione del Secondo Reich, possiamo ora analizzare in che modo si colloca Nietzsche. Nei suoi primi anni di Basilea egli sembra talvolta avvertire il fascino o l'influenza del mito genealogico cristiano-germanico, come emerge dal richiamo della *Nascita della tragedia* alla Riforma e ai corali protestanti. Particolarmente significativa è una conferenza *Sull'avvenire delle nostre scuole*: «l'autentico spirito tedesco [...] ci parla così meravigliosamente dall'intima essenza della Riforma tedesca, della musica tedesca, della filosofia tedesca» (BA, 3; I, p. 710).

[17] Cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. I, 7.
[18] Cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. II, 12.
[19] Lagarde, 1937, pp. 282 e 113.

3. *Nietzsche e il mito genealogico greco-germanico*

Epperò si tratta di un fascino di breve durata e che sin dall'inizio è neutralizzato dalla doppia critica che investe il cristianesimo, quella già nota, che gli contrappone l'antichità classica, e quella che fa invece riferimento ai germani. Stimolato dal clima di entusiasmo patriottico o di sciovinismo, il giovane Nietzsche sembra essere anche lui alla ricerca di una religione nazionale, e guarda pertanto con sospetto a quella singolare «religione non nazionale» che è il cristianesimo (VII, p. 128). Alcuni anni più tardi, tra la fine del 1876 e gli inizi del 1877, il filosofo annota:

I tedeschi, ai quali Tacito, il più grande ammiratore della loro salute, attribuisce quella straordinaria compattezza e robustezza, furono non solo feriti dall'inoculazione della civiltà romana, ma quasi dissanguati: usanze, religione, libertà, lingua furono tolte loro nella misura del possibile; non sono periti, ma, con i loro sentimentali rapporti verso la musica, hanno dimostrato di essere una nazione profondamente sofferente. Nessun popolo ha tante lacerazioni quante ne hanno i tedeschi.

È vero che subito dopo il frammento aggiunge che «proprio per questo essi sono meglio predisposti a ogni specie di libertà dello spirito» (VIII, pp. 364-65). Resta il fatto che, ancora alla vigilia di *Umano, troppo umano*, Nietzsche sembra talvolta identificarsi con la Germania di Tacito. Le *Sentenze e opinioni diverse* ribadiscono che l'«inoculazione» non più ora della cultura romana ma del cristianesimo «per popoli barbari, giovani e freschi» ha costituito una sorta di «veleno» e provocato un loro «fondamentale indebolimento». Sì, «trapiantare nell'anima eroica, fanciullesca e animalesca dell'antico tedesco per esempio la dottrina del peccato e della dannazione, non significa altro che avvelenarla» (VM, 224). L'introduzione del cristianesimo, questa religione radicalmente estranea alla germanicità, e il cui «monoteismo» limita gravemente la «spiegazione poetica del mondo», ha significato una catastrofe:

I nostri dei nazionali e i nostri sentimenti in proposito hanno subito una sostituzione di neonato: noi dedichiamo a quest'ultimo tutti quei sentimenti.
La fine della religione avviene quando si sono fatti sparire gli dei nazionali. Ciò ha arrecato all'arte una terribile tribolazione. Enorme lavoro dell'essenza tedesca per scuotere quel giogo straniero e antinazionale, e la cosa gli è riuscita.
Il respiro dell'India è ciò che rimane: esso infatti ci è affine (VII, pp. 99-100).

Con quest'ultima osservazione, siamo rinviati al mito genealogico germanico-ariano. Al suo fascino non è insensibile *La nascita della tragedia*, come dimostra la preferenza da essa accordata alla versione ariana piuttosto che a quella semita del peccato originale. Epperò, in Nietzsche lo sguardo è rivolto in primo luogo all'Ellade o al mondo greco-romano nel suo complesso. Già la conferenza su Omero del 1869 chiarisce che si tratta di staccare e collocare in posizione eminente «la cosiddetta antichità "classica"» rispetto alla «serie di antichità» (HKP, p. 249); gli «ideali dell'antichità», che bisogna saper riattualizzare nella lotta contro la modernità, sono per l'appunto gli ideali dell'antichità classica (HKP, p. 252), coi suoi «modelli mai più raggiunti» (HKP, p. 258). La catastrofe del mondo moderno – sottolinea la terza *Inattuale* – risiede proprio nel fatto che l'«antichità classica è diventata un'antichità qualsiasi e non agisce più come classica e come modello» (SE, 8; I, p. 424).

Ben si comprende allora la dura polemica contro coloro che pretendono di «aver ritrovato presso i bravi indogermani una forma di religione più pura di quella politeistica dei greci». Si crede anche di aver attinto in tal modo una forma più originaria. Si dimentica però un fatto essenziale: «La via che ricerca i primordi conduce sempre verso la barbarie». È privo di senso contrapporre alle devastazioni dell'illuminismo e della civilizzazione popoli che sono al di qua della civiltà propriamente detta: non bisogna perdere di vista il fatto che l'«odio per il sapere» non imbarbarisce meno dell'«incontrollato impulso conoscitivo» (PHG, 1; I, p. 807). E cioè, all'«illuminismo» di Socrate e della civilizzazione alessandrino-romana non si può contrapporre la rozzezza di Arminio. D'altro canto – osserva un frammento sempre di questi anni – «al buddista manca l'arte» (VII, p. 104), quell'arte che rappresenta il frutto più bello della civiltà e il principale titolo di gloria della grecità.

Per quanto riguarda invece il cristianesimo, se anche talvolta può risultare utile o può essere efficacemente agitato nella lotta contro l'ulteriore sovversione che incombe sulla civiltà, esso in ultima analisi svolge una funzione positiva solo nella misura in cui, anche «contro la sua volontà», finisce col «rendere immortale il "mondo" antico», trasmettendo qualcosa dell'eredità greco-romana a «popoli di civiltà degenerata e vecchia», che non ne subiscono grave danno e che anzi ne ricavano un «balsamo» per la loro senilità (VM, 224). È un punto di vista che rimarrà fermo anche nel corso della successiva evoluzione:

Si vuole tornare indietro attraverso i Padri della Chiesa fino ai greci – scriverà Nietzsche ancora nell'agosto-settembre 1885 –; si gode anche la fine dell'antichità, il cristianesimo, come di una via d'accesso all'antichità, come di un buon frammento del mondo antico, come di uno scintillante mosaico di concetti e giudizi di valore antico (XI, p. 679).

Dunque, non c'è spazio per il mito geneaologico cristiano-germanico e neppure per una versione del mito genealogico ariano-germanico che, saltando la Grecia e l'antichità classica in genere, pretenda di collegare direttamente Arminio agli antichissimi conquistatori dell'India. Per quel che riguarda gli antichi germani, se anche vengono talvolta contrapposti in quanto natura sana e incontaminata all'antinatura rappresentata dal cristianesimo, essi tuttavia, a causa del loro modesto sviluppo culturale, non possono costituire un punto di riferimento privilegiato e tanto meno alternativo rispetto all'antichità classica e, soprattutto, alla grecità. Anche in questo caso, come già per gli indogermani, Nietzsche avrebbe potuto dire: «Manca l'arte». Non resta dunque che il mito genealogico greco-germanico, ovvero ariano-greco-germanico. Non solo Eschilo, anche Eraclito sembra rivivere in Wagner: il suo «strapotente intelletto sinfonico [...] genera continuamente la concordia dalla guerra» e dal «vortice dei contrasti»; la musica di Wagner «è nel suo insieme un'immagine del mondo, così come questo fu concepito dal grande filosofo di Efeso, come un'armonia che la lotta produce da sé, come l'unità della giustizia e dell'inimicizia» (WB, 9; I, p. 494)

C'è però in Nietzsche sin dall'inizio un'oscillazione tra richiamo alla Grecia e richiamo al mondo greco-romano. Se, con lo sguardo rivolto alla Francia, *La nascita della tragedia* assume una posizione univocamente greca e intransigentemente antiromana, *Sull'avvenire delle nostre scuole* presenta un quadro più variegato. Certo, forte e convinta è, come sappiamo, l'affermazione del legame tra grecità tragica e ritrovata autentica germanicità. Per un altro verso, però, nel contrapporre l'antichità classica alla devastazione moderna, le conferenze di Basilea qualche riconoscimento finiscono col tributare anche a Roma. Viene così sottolineata «la straordinaria serietà con cui il Greco e il Romano consideravano e trattavano la loro lingua, sin dagli anni dell'adolescenza» (BA, 2; I, p. 682). Soprattutto non bisogna perdere di vista il fatto che «avviare alla cultura classica» significa in primo luogo «non scambiare i greci e i romani con gli altri popoli, con i popoli barbarici»; proprio per questo «il greco e il latino non potranno mai essere lingue da porre

accanto alle altre lingue» (BA, 3; I, p. 704). Nel corso della successiva evoluzione di Nietzsche, la dicotomia Grecia-Roma, che un ruolo così rilevante gioca nella *Nascita della tragedia*, dileguerà per lasciare posto esclusivamente all'antitesi che contrappone antichità classica da un lato e modernità (e tradizione ebraico-cristiana) dall'altro.

Resta fermo un punto: se anche non possono in alcun modo essere confusi con la decadente e corrotta civilizzazione romanza, generatrice dell'illuminismo e della incessante sovversione e rivoluzione (accusata di insensibilità alla bellezza artistica e di cieco vandalismo), germani e indoeuropei sono comunque al di qua della splendida civiltà prodotta dall'antichità classica e, in modo tutto particolare, dalla Grecia. Non c'è dubbio: il mito genealogico greco-germanico (e, successivamente, greco-romano-germanico) assume in Nietzsche una nettezza e un'enfasi particolari.

4. *Imitazione della Francia e abdicazione della Germania alla sua missione*

Vissuto com'è con straordinaria intensità, questo mito non può certo appagarsi del trionfo militare della Germania. No, al Secondo Reich, asceso a potenza egemone dell'Europa continentale, un nuovo compito si impone, più ambizioso e più arduo:

> Il Tedesco potrà apparire degno d'onore e apportatore di salvezza davanti alle altre nazioni, se avrà dimostrato che è temibile e che tuttavia con la tensione delle sue energie artistiche e culturali più alte e più nobili vuol far dimenticare di essere stato temibile (MD; I, p. 896).

Di fronte al «tribunale della giustizia eterna» lo Stato greco si può presentare «orgoglioso e tranquillo», sicuro di trovare la sua giustificazione. Il carico di violenza e di sofferenza che esso implica dilegua immediatamente dinanzi alla «splendida donna fiorente», la splendida civiltà, che lo Stato greco «conduce per mano». Sì, «per questa Elena esso ha condotto quelle guerre: quale giudice dalla barba bianca potrebbe mai condannarlo?» (CV, 3; I, p. 772). Ma a quale Elena può far riferimento il Secondo Reich per conferire legittimità alle guerre che hanno preceduto la sua nascita e al poderoso apparato militare di cui ancora si circonda?

Disgraziatamente, Sedan non ha affatto significato l'avvio di una nuova, grande stagione culturale e artistica. È avvenuto persino il contrario:

> Parecchie cose in Germania sono state cambiate e spostate dall'ultima guerra con la Francia, ed è anche evidente che si è tornati a casa con certi nuovi desideri nei riguardi della cultura tedesca. Per molti quella guerra fu il primo viaggio in una regione del mondo più elegante; e allora come magnanimo appare il vincitore, nella sua disinvoltura, se non disdegna di apprendere dal vinto un poco di cultura! Specialmente l'artigianato artistico cerca sempre di gareggiare con il vicino, più colto; la casa tedesca dev'essere arredata in modo che somigli a quella francese; persino la lingua tedesca deve assimilare il «buon gusto», mediante un'accademia fondata sul modello francese e liquidare la pericolosa influenza che su di essa ha esercitato Goethe: come recentemente ha sentenziato l'accademico berlinese Dubois-Reymond (SE, 6; I, p. 390).

Sembra qui ripetersi a parti rovesciate la vicenda a suo tempo descritta da Orazio. Ora non è più la *Grecia capta* a conquistare sul piano culturale Roma ma è la *Roma capta*, rappresentata da quei «nuovi romani» che sono i francesi, a trascinare sul piano inclinato della civilizzazione la Grecia rediviva che avrebbe dovuto essere la Germania. La delusione è cocente, e con la delusione inizia la polemica contro coloro che sono paghi o entusiasti per i risultati già conseguiti. Il primo ad essere preso di mira è Strauss. Questi sembra ritenere che la preminenza militare coincida con quella culturale, dimenticando che «una grande vittoria è un grande pericolo» e perdendo di vista il fatto che il trionfo di Sedan può trasformarsi «nella disfatta, anzi nell'estirpazione dello spirito tedesco a favore del "Reich tedesco"» (DS, 1; I, pp. 159-60).

Sono dichiarazioni che spesso vengono addotte a sostegno della lettura della prima *Inattuale* come una polemica contro lo sciovinismo. Senonché, è vero che già in questo momento Nietzsche si esprime sul Secondo Reich con una spregiudicatezza e una severità del tutto sconosciute ai nazional-liberali del tempo, ma ciò è soltanto una faccia della medaglia. L'altra è costituita dal disappunto per la mancata «vittoria della cultura tedesca», che pure era lecito attendersi. In realtà, «la cultura francese continua a esistere come prima, e noi dipendiamo da essa come prima» (DS, 1; I, p. 160).

In questo momento, e fino alla svolta «illuministica», è Nietzsche a rimproverare a Strauss, e al partito nazional-liberale, l'oblio della germanicità autentica e della missione che ad essa compete:

Mi assale spesso il sospetto che oggi il Tedesco voglia violentemente sottrarsi a quegli antichi (*alt*) doveri che gli pongono il suo meraviglioso talento e la peculiare gravità e profondità della sua natura. Egli preferirebbe giocherellare, scimmiottare, imparare le maniere e le arti per cui la vita diventa divertente. Ma l'insulto più grande allo spirito tedesco (*deutscher Geist*) è di trattarlo come se fosse di cera e se si potesse, un bel giorno, impastarlo di eleganza. E se, purtroppo, è vero che una buona parte dei tedeschi si lascia volentieri impastare e modellare in questo modo, contro questo fatto bisogna ripetere tante volte fino a farsi sentire: presso di voi non ha più dimora quell'antico carattere tedesco (*alte deutsche Art*), che certo è duro, ruvido e resistente, ma che è il materiale più prezioso, sul quale soltanto ai più grandi plasmatori è lecito lavorare, perché essi solo lo meritano (SE, 6; I, p. 391).

Quanto più nettamente si proietta l'ombra della modernità sul Secondo Reich, tanto più dura diviene la condizione di colui che intende rimaner fedele alla natura più profonda e più vera della germanicità: «Lo offende e lo fa soffrire il piacere radicato per ciò che è falso e non autentico, per ciò che è male imitato, per la traduzione in cattivo tedesco di buone cose straniere» (SE, 6; I, p. 393). Se anche, dunque, non ha senso disprezzare ciò che è francese, non bisogna tuttavia dimenticare neppure per un attimo che ben diversi sono il percorso e il compito della Germania. Disgraziatamente, «l'ultima guerra e il confronto personale coi francesi non sembrano aver provocato aspirazioni più alte» dell'imitazione servile della civilizzazione francese: il paese vincitore mutua da quello vinto «le arti e le garbatezze (*Artigkeiten*) con cui la vita è abbellita, compresa l'inventiva dei maestri di ballo e dei tappezzieri» (SE, 6; I, p. 391).

A partire dalla conclusione della guerra, una parola d'ordine sembra ormai trionfare nel paese vincitore: «"Dobbiamo imparare dai francesi" – ma cosa? "L'eleganza!"». E così «l'eleganza di Renan» è quella cui invano aspira Strauss (VII, p. 804). Ma è solo un esempio: «È già stato inventato persino lo scienziato tedesco elegante; adesso c'è da aspettarsi che tutto ciò che sinora non voleva a buon diritto adattarsi a quella legge dell'eleganza – la musica, la tragedia e la filosofia tedesche – sia ormai messo da parte come non tedesco» (SE, 6; I, pp. 390-91). «L'"eleganza" francese-ebraica», denunciata subito dopo la Comune di Parigi, ora fa scuola anche in Germania.

È un tradimento contro cui aveva già messo in guardia «l'anima ruvida e un po' burbera di Schopenhauer», il quale aveva ammonito «non tanto a rimpiangere quanto ad aborrire l'agilità e la grazia garbata dei buoni scrittori francesi» (SE, 2; I, p. 347). In conclusione, così

Nietzsche sintetizza la sua polemica: «Sento che quella cultura tedesca, nel cui avvenire qui si ha fede – la cultura della ricchezza, della politezza e della contraffazione manierata – è l'esatto e ostile opposto della cultura tedesca in cui ho fede» (SE, 6; I, p. 392). *La nascita della tragedia* e gli scritti coevi si erano preoccupati di sottolineare che i greci non erano «quegli uomini pratici e falsamente sereni, prosaici e saccenti, come li immagina il dotto filisteo dei nostri giorni» (PHG, 1; I, p. 805). Disgraziatamente, è proprio su questa strada che sembra essersi incamminata la nuova Germania. Ma, sia pure in condizioni nuove e caratterizzate da impreviste difficoltà, il mito genealogico greco-germanico continua ad ispirare potentemente il filologo-filosofo.

La disaffezione per gli sviluppi del Secondo Reich è così poco una rottura col mito della superiore e tragica «essenza tedesca», che la prima *Inattuale* sente il bisogno, con lo sguardo rivolto alle autorità politiche, di procedere ad una messa in guardia contro il pericolo costituito da Strauss e dagli ambienti a lui vicini. La tendenza da essi rappresentata compromette l'autonomia e la sopravvivenza dello «spirito tedesco» e – aggiunge Nietzsche – «chissà se poi si potrà fare qualcosa del corpo tedesco che rimane!» Già ora, «ci si può meravigliare» che quella tendenza «abbia ostacolato così poco questi requisiti militari necessari per un grande successo». Forse perché quella tendenza «ha giudicato più vantaggioso per sé mostrarsi *questa volta* servizievole». Ho evidenziato col corsivo un'espressione che chiaramente mira a gettare un'ombra di sospetto. Una cosa è certa – conclude Nietzsche a tale proposito – se la «si lascia crescere e lussureggiare», la tendenza al praticismo e alla rimozione della missione culturale della nuova Germania finirà col diventare pericolosa anche sul piano dell'esistenza politica e della forza militare (DS, 1; I, p. 160).

Bisogna reagire con decisione. La terza *Inattuale* cita e sottoscrive il detto di Wagner: «Il Tedesco è angoloso e goffo quando vuole spacciarsi per manierato; ma è sublime e superiore a tutti quando prende fuoco». Segue poi un commento altrettanto significativo: «Gli eleganti hanno tutte le ragioni per stare in guardia contro questo fuoco tedesco, altrimenti un bel giorno potrebbe divorarli con tutti i loro pupazzi e simulacri di cera» (SE, 6; I, pp. 391-92). Al contrario della Grecia di cui pure avrebbe dovuto essere l'erede, il Secondo Reich non «conduce per mano» nessuna Elena, ma l'invocazione di questa splendida figura non è in Nietzsche, almeno per il momento, la messa

in discussione della potenza militare che, bene o male, ha sconfitto il paese della rivoluzione; così come l'aspra critica degli sviluppi politici verificatisi nella nuova Germania non è affatto la rinuncia, almeno in questo momento, all'idea di missione che essa è chiamata a incarnare.

5. *Conflitto sociale e recupero nazional-liberale della «vecchia fede»*

Dunque, nello scontro con Strauss non si fronteggiano approccio paneuropeo da un lato e angustia germanica dall'altro, ma due contrapposte visioni della germanicità; ed è indubbiamente quella di Nietzsche a risultare più enfatica, come emerge con chiarezza dall'appassionato appello a custodire gelosamente l'autenticità e l'originarietà dell'essenza tedesca. Proprio questo spiega l'incrinatura nel rapporto col Secondo Reich, la cui mediocrità è ormai sotto gli occhi di tutti. Dov'è l'agognata cultura nazionale e *volksthümlich*, che sia al tempo stesso la custodia della germanicità autentica e la ripresa della grecità tragica? Dileguano sempre più le speranze che il trionfo militare rilanci la lotta contro la civilizzazione e la modernità: «Che sia possibile dare al coraggio tedesco questa nuova direzione, diventa sempre più dubbio e, dopo la guerra, ogni giorno più improbabile; giacché vedo come ognuno sia convinto che non ci sia più affatto bisogno di una lotta e di un tale coraggio» (DS, 1; I, p. 161).

Strauss, invece, si sente a suo agio nella nuova realtà politica, scaturita dal successo dell'esercito prussiano, proprio per il fatto che essa non è chiamata a rifare il mondo e a invertire il corso della storia. L'avvento della modernità è salutato con favore o entusiasmo. Il mito e la vecchia fede sono dileguati o in via di esaurimento. Non per questo l'umanità sarà inghiottita dal vuoto e dalla desolazione. Il momento dell'edificazione e dell'innalzamento rispetto alla quotidianità è ora costituito non già dall'evasione e dallo struggimento verso un mondo ultraterreno bensì dalla fruizione delle più grandi produzioni culturali e artistiche dell'umanità; in questo senso, potremmo dire che alla tradizionale edificazione religiosa subentra lo spirito assoluto di hegeliana memoria. Sviluppando una polemica che finisce oggettivamente col colpire Nietzsche, Strauss sottolinea che non ha senso contrapporre l'arte e l'*otium* alla visione banausica e utilitaristica della vita. Senza lo «stimolo dell'attività lavorativa» (*Erwerbstrieb*) e il conse-

guente sviluppo della ricchezza sociale, non ci sarebbe *otium*, e «senza *otium* non ci potrebbe essere né scienza né arte».[20] Inane e uggioso si rivela il rimpianto del passato; vale la pena di proseguire con coraggio e con fiducia sulla strada nuova della «visione del mondo moderna e scientifica», destinata a diventare, nonostante tutte le difficoltà iniziali, «la strada mondiale del futuro».[21]

Tali prese di posizione si scontrano con la diffidenza o l'aperta ostilità, oltre che di Nietzsche, anche degli ambienti nazional-liberali. Come spiegare la reazione di questi ultimi? Secondo l'analisi sviluppata da Engels alla fine dell'Ottocento, l'orrore suscitato dalla rivolta operaia del giugno '48 e dalla Comune di Parigi spinge la borghesia europea a prendere le distanze dalle forme più radicali di critica della tradizione religiosa e persino a mostrare nei confronti di questa un'affettata deferenza:

> L'uno dopo l'altro gli spiriti forti si dettero delle arie compunte, parlarono con rispetto della Chiesa, dei sacri dogmi e delle sue cerimonie, e vi si conformarono anche, quando non poterono farne a meno. La borghesia francese mangiò di magro il venerdì e i borghesi tedeschi in sudore ascoltarono nelle loro poltrone in chiesa gli interminabili sermoni protestanti.

Il tutto, nel tentativo di contenere con «mezzi morali», e quindi in primo luogo con la religione, l'ascesa minacciosa del movimento operaio.[22]

È persuasiva questa spiegazione? Vediamo in che termini Treitschke polemizza con Strauss. Egli potrà anche essere un «teologo acuto», ma non ha alcuna idea dell'«essenza della religione», non comprende che questa è radicata in «un impulso innato e indistruttibile della nostra anima». Soprattutto perde di vista la questione decisiva: «Ogni critica teologica è nulla dinanzi ai doveri pratici del pastore d'anima, che deve consolare gli affaticati e gli afflitti».[23] In termini analoghi si esprime Haym: ignaro delle «potenze oscure del sentimento», l'esponente della sinistra hegeliana è privo della necessaria «tolleranza nei confronti della fede miracolistica, fabulativa e superstiziosa della moltitudine».[24] Per di più – incalza Treitschke – a

[20] Strauss, 1872, p. 64.
[21] Strauss, 1872, pp. 373-74.
[22] In Marx ed Engels, 1955, vol. XXII, p. 310.
[23] Treitschke, 1981, vol. IV, pp. 489-90.
[24] Haym, 1861, p. 309; sull'attribuzione della recensione ad Haym, cfr. Westphal, 1964, p. 322.

Strauss manca chiaramente il *bon ton*: «Nelle classi distinte ci si è messi tacitamente d'accordo a non toccare mai certe questioni religiose di particolare importanza». Sì, ci può essere in tale atteggiamento – ammette lo storico – una certa «insincerità»; d'altro canto, i contrasti sulla religione lasciano la bocca amara, mentre ormai tutti gli «uomini liberi» sono d'accordo nel riconoscere che le «verità religiose sono verità del sentimento», non suscettibili di confutazione sul piano razionale.[25]

Ben si comprende, allora, la generale reazione di fastidio o di ostilità nei confronti di Strauss. È vero che, con l'occhio rivolto alla Comune di Parigi, egli sembra voler smorzare i toni della polemica: «Non è nostro intento distruggere una qualsiasi Chiesa, dato che sappiamo che per innumerevoli persone una Chiesa è ancora un bisogno [...]. Non ho voluto e non voglio incrinare alcuna contentezza, alcuna fede». Soprattutto ora che la nuova ondata di sconvolgimenti rivoluzionari ha rivelato gli «orrori» di cui è capace il «bubbone socialista»,[26] è bene forse che le masse continuino ad essere attaccate alla «vecchia fede». Epperò, per un altro verso, Strauss chiaramente respinge il compromesso suggerito dai nazional-liberali. Con un linguaggio persino squillante lo considera improponibile: «l'intera vita e tutte le aspirazioni dei popoli civili del nostro tempo si fondano su una visione del mondo, che è diametralmente contrapposta alla visione del mondo di Gesù».[27] Prendendo atto dell'«inevitabile dissoluzione dell'antico»[28] e, sia pur procedendo gradualmente e con tutte le cautele del caso, si tratta di diffondere anche tra le masse popolari la «moderna visione del mondo, il risultato faticosamente conseguito della prolungata indagine naturale e storica».[29] La separazione tra profani e iniziati è destinata ad essere travolta dallo sviluppo storico moderno. Coloro che ad essa vorrebbero tener fermo, sia pure conferendole una forma più laica che non nel cattolicesimo, sono implicitamente accusati di inconseguenza o di reticenza: «Se vogliamo parlare come uomini onesti e sinceri, dobbiamo confessarlo: non siamo più cristiani».[30]

[25] Treitschke, 1886, pp. 25-26.
[26] Strauss, 1872, pp. 8-10 e 277
[27] Strauss, 1872, p. 75.
[28] Strauss, 1872, p. 8.
[29] Strauss, 1872, p. 10.
[30] Strauss, 1872, p. 94.

La vecchia e la nuova fede rompe dunque un tabù, il cui significato politico e sociale viene ulteriormente chiarito dalla polemica che sempre Treitschke sviluppa contro Feuerbach. Questi, nel frattempo, a conclusione della sua evoluzione, ha aderito alla socialdemocrazia, cioè a quel partito che, agli occhi dello storico in qualche modo ufficiale della Germania guglielmina, ha il torto di svolgere un'«attività professionale di sacrilegio», oltre che, naturalmente, di «aizzamento» delle masse.[31] È un'opera di sovversione legittimata dalla filosofia di Feuerbach: per lui «l'intera, meravigliosa storia della Chiesa, che tanti secoli ha riempito di spirito e di vita, era solo un'orribile malattia e poiché nessun uomo è in grado di vivere senza fede, all'ateista radicale non rimase altro che credere nello Stato, nell'uomo vero, che deve raggiungere la sua perfezione nella forma della repubblica».[32] Ma è proprio nei termini qui aspramente criticati che si esprime anche l'autore della *Vecchia e nuova fede*, il quale, assumendo in questo caso toni piuttosto radicali, si chiede «a che cosa debba ulteriormente servire un'associazione particolare come la Chiesa, accanto allo Stato, alla scuola, alla scienza, all'arte, cui noi tutti prendiamo parte».[33] Sì, al contrario di Feuerbach, Strauss non fa professione di fede repubblicana; ma la svalutazione della dimensione religiosa a vantaggio di quella mondana e politica non avrebbe spianato la strada a repubblicani e socialisti?

6. *Il giovane Nietzsche, la lotta contro la «mondanizzazione» e la difesa della «vecchia fede»*

Intervenendo nella polemica contro Strauss, Nietzsche assume posizioni non dissimili da quelle nazional-liberali. Già negli anni di Pforta, egli esprime una chiara e forte preoccupazione politica: «Grandi sconvolgimenti sono imminenti, una volta che la massa abbia capito che l'intero cristianesimo si fonda su ipotesi» (FG, p. 433). *La nascita della tragedia* continua a parlare con profondo rispetto del cristianesimo. Esso è comunque nettamente preferibile alla visione della gre-

[31] Treitschke, 1878, p. 9.
[32] Treitschke, 1981, vol. IV, p. 487.
[33] Strauss, 1872, p. 7.

cità e del paganesimo cara a Heine, che qualche appiglio trova in certe manifestazioni del mondo ellenico:

> Fu questa illusione della «serenità greca» che tanto indignò le nature profonde e formidabili dei primi quattro secoli del cristianesimo: quella femminea fuga di fronte alla serietà e al terrore, quel vile appagarsi del comodo godimento apparve loro non solo spregevole, ma anche come il vero e proprio sentimento anticristiano (GT, 11; I, p. 78).

Almeno nella polemica contro il «comodo godimento», *La nascita della tragedia* fa proprie le preoccupazioni cristiane. Non aveva Heine indicato il presupposto del comunismo nella riattualizzazione della visione ottimistica del mondo da lui attribuita ai greci, che serenamente e senza riserve si riconoscevano e cercavano appagamento nella vita terrena? Ma non molto diversa è la visione del mondo sviluppata da Strauss, anche se quest'ultimo non sembra essere pienamente consapevole delle implicazioni politiche del suo discorso.

Quando Nietzsche e i nazional-liberali condannano così duramente l'autore della *Vecchia e nuova fede*, forse qualcosa sanno o intuiscono dell'eco simpatetica che la sua critica del cristianesimo ha suscitato nell'ambito del movimento operaio. Assieme ai testi di Feuerbach, anche *La vita di Gesù* circola «fra proletari» e persino in questo o quel «club comunista»; e la lettura di tali scritti di critica della teologia s'intreccia con la lettura del manifesto in cui Proudhon denuncia la proprietà come un furto,[34] a conferma del fatto, già messo in evidenza da Heine, che il dileguare della speranza della consolazione celeste produce come sua «conseguenza naturale» la diffusione del comunismo. D'altro canto, Nietzsche rimprovera esplicitamente a Strauss di riprendere, sia pure sottoponendolo ad un «ridicolo e banale annacquamento», il «vigoroso detto» del protosocialista o anarchico francese (VII, p. 588).

La vecchia e la nuova fede è più che mai decisa a bloccare ogni via di scampo e di evasione dal mondo terreno. Ben lungi dall'essere «spregevole», l'aldiqua si rivela «come il vero campo d'azione dell'uomo, come l'insieme dei fini delle sue aspirazioni». Sì «una parte degli operai» rimane ancora legata «per abitudine» alla vecchia fede, che però è pur sempre «un'ombra» destinata a dileguare.[35] Abbiamo visto la

[34] Marx ed Engels, 1955, vol. II, pp. 455 e 507.
[35] Strauss, 1872, pp. 75-76.

«critica della valle di lacrime» in Marx (cfr. *supra*, cap. 1, § 9). È un motivo ben presente anche in Strauss. Nonostante i suoi meriti nel rivalutare il matrimonio e il lavoro, la Riforma presenta un limite di fondo: «La terra restò una valle di lacrime, gli sguardi rivolti al futuro splendore celeste». Mentre continua ad essere un motivo caro anche a Lutero, la «divinizzazione del dolore» simboleggiata dalla Croce cristiana risulta totalmente estranea all'«odierna umanità, che gioisce della sua vita e della sua attività».[36] La nuova fede chiama l'uomo ad «una vita autenticamente umana, e cioè etica e pertanto felice».[37] L'eticità qui invocata è quella hegeliana e giovane-hegeliana, che vede nella realizzazione di una comunità politica di *citoyens* il superamento della valle di lacrime e della maledizione del peccato originale. In questo senso, Ruge, interrogandosi anche lui sul futuro della religione, aveva contrapposto all'obsoleto cristianesimo la nuova «religione dell'eticità», che è poi anche la «religione dell'aldiqua».[38] Se avevano trovato ampia eco negli anni che precedono la rivoluzione del '48, tali posizioni risultano ora sospette e odiose agli occhi dei nazional-liberali e dello stesso Nietzsche.

Questi, da studente universitario, deve aver condiviso qualcosa del contenuto della lettera nel giugno 1866 a lui inviata da Paul Deussen, secondo il quale *La vita di Gesù* scritta da Strauss non è in grado di spiegare «l'apparizione più enigmatica della storia» (B, I, 3, p. 95). E qualcosa il giovanissimo ordinario di filologia classica deve altresì aver condiviso della lettera che, nel settembre del 1872, gli invia l'amico Rohde: questi istituisce un confronto fra la Berlino devastata dalla civilizzazione e la «grande prostituta», quale era Roma agli occhi dei primi cristiani. Ebbene, la loro fede, «per folle che potesse essere», costituiva tuttavia «qualcosa di grande ed edificante» (B, II, 4, p. 78). E cioè, pur rappresentando una rovinosa decadenza rispetto all'antichità greco-romana, il cristianesimo può tuttavia costituire ancora un argine, sia pur malfermo e provvisorio, nei confronti degli aspetti più repugnanti e più inquietanti della modernità.

Comunque, nella prima *Inattuale* la difesa delle ragioni della religione non è meno netta che nella consueta pubblicistica nazional-libe-

[36] Strauss, 1872, pp. 82 e 93
[37] Strauss, 1872, p. 12.
[38] Ruge, 1847-48, p. 246.

rale. Le «irate invettive contro il cristianesimo» (VII, p. 595) sono respinte con decisione: «Strauss, mettendone in luce i miti, si è illuso di distruggere il cristianesimo. Ma l'essenza della religione consiste proprio nella libertà e nella forza produttrice di miti» (VII, p. 587). Non c'è dubbio, l'autore della *Vecchia e nuova fede* è sordo alle «forze eternizzanti dell'arte e della religione» (HL, 10; I, p. 330). Disgraziatamente, «ha dimenticato il lato migliore del cristianesimo, cioè i grandi eremiti e i santi, in breve il suo aspetto geniale»; egli «considera il cristianesimo, l'arte, sempre nel modo più ristretto, triviale, democratico, e poi confuta» (VII, pp. 587-88). In conclusione, senza appello è la condanna della «vera miscredenza» di cui dà prova Strauss (VII, p. 504).

Si comprende allora l'interesse simpatetico e perfino l'entusiasmo che la prima *Inattuale* provoca in certi ambienti religiosi. In effetti, nessun credente avrebbe potuto evocare in modo più accorato le conseguenze catastrofiche del «triste crepuscolo ateo» del materialismo settecentesco alla d'Holbach: «Il suolo sembra coperto di cenere, tutti gli astri sembrano oscurati; ogni albero morto, ogni campo devastato gli grida: tutto è sterile e perduto! Qui non ci sarà più una primavera!» (DS, 7; I, p. 200).

In toni altrettanto accorati la terza *Inattuale* descrive le conseguenze del processo di secolarizzazione del mondo moderno:

> Le acque della religione defluiscono e si lasciano dietro stagni e paludi; le nazioni si dividono di nuovo nel modo più ostile e aspirano a macellarsi. Le scienze, coltivate senza alcuna misura e nel più cieco *laisser faire*, frantumano e dissolvono quanto era fermamente creduto, e i ceti colti e gli Stati civili sono travolti da un'economia del denaro gigantesca e spregevole. Mai il mondo è stato più mondo, mai è stato più povero di amore e di bontà [...]. Tutto serve alla prossima barbarie, comprese l'arte e la scienza moderne (SE, 4; I, p. 366).

La «completa mondanizzazione» (*völlige Verweltlichung*) è sinonimo di «subordinazione della cultura, considerata come mezzo, al guadagno e alla felicità terrena intesa grossolanamente» (VII, p. 243). Ritorna un motivo centrale della *Nascita della tragedia*. Tanto più facilmente la ricerca della felicità terrena spinge gli schiavi alla rivolta, per il fatto che, demitizzato e sconsacrato, l'ordinamento esistente non è in grado di opporre una resistenza di alcun tipo all'assalto dei progetti di trasformazione o distruzione. La «visione laica» (*Laientum*) dell'arte e della vita e il «sereno ottimismo dell'uomo teoretico»

ad essa connesso (GT, 19; I, p. 124) stimolano la speranza che, mediante la politica, sia possibile cambiare il mondo e condurre l'individuo a sentirsi appagato della sua esistenza mondana. Quale miserabile illusione:

Ogni filosofia che crede che un avvenimento politico rimandi o risolva il problema dell'esistenza è uno scherzo di filosofia, una pseudofilosofia (*Spass- und Afterphilosophie*). Molte volte ormai, da quando il mondo esiste, sono stati fondati degli Stati; è una vecchia commedia. Come potrebbe un'innovazione politica bastare a rendere gli uomini una volta per sempre soddisfatti abitatori della terra? (SE, 4; I, p. 365).

Ma, per miserabile che sia, questa illusione non cessa di avere effetti rovinosi. «La filosofia si è mondanizzata» (*verweltlicht*) – annuncia Marx fiduciosamente nel 1843, chiamandola a impegnarsi attivamente nella lotta per il rovesciamento dell'Antico regime.[39] Proprio per questo, sul versante opposto, l'«idolatria della mondanità» costituisce il bersaglio della polemica di Kierkegaard.[40] Ancora nel 1881, Nietzsche continua a mettere «follia politica», agitazione rivoluzionaria e «socialismo» sul conto della «mondanizzazione» (*Verweltlichung*) ovvero della «fede nel mondo con esclusione dalla mente di concetti quali "aldilà" e "mondo nascosto"» (IX, p. 504). Ma, certo, negli anni della *Nascita della tragedia* e delle *Considerazioni inattuali* i toni sono diversi. Al processo in atto di «mondanizzazione» (e massificazione ed eversione) non si esita a contrapporre il cristianesimo: esso «è certamente una delle manifestazioni più pure di quell'impulso alla civiltà e, proprio per questo, alla sempre rinnovata generazione del santo» (SE, 6; I, p. 389). Si comprendono allora la polemica contro coloro che «hanno perso l'ultimo avanzo non soltanto di un sentire filosofico, ma anche religioso» (SE, 4; I, p. 365) e la condanna di una filosofia delle università nociva anche per le crisi che essa rischia di provocare nei «giovani teologi» (SE, 8; I, p. 423).

L'orientamento dei «giovani teologi» ci pone dinanzi ad un problema di carattere più generale: «I ceti colti non sono più fari o asili in mezzo a tutta questa inquietudine di mondanizzazione (*Verweltlichung*); essi stessi diventano ogni giorno più inquieti, più privi di idee e di amore» (SE, 4; I, p. 366). Ormai guadagnati all'ideologia della mondanizzazione e della ricerca della felicità terrena, gli intellettuali

[39] Marx ed Engels, 1955, vol. I, p. 344.
[40] Kierkegaard, 1948, vol. II, p. 1.

sono essi stessi strumento di eversione. Bisogna saper arginare questa ondata: «Una classe di insegnanti elementari è senz'altro un male. L'istruzione dei fanciulli è un dovere dei genitori e della comunità; il compito principale consiste nel conservare la tradizione» (VII, p. 385).

Tanto più netta risulta allora la condanna di Strauss, prototipo del «maestro di scuola» (VII, p. 588). Non a caso, egli viene contrapposto negativamente a Renan, il quale ben lungi dall'assumere toni di critica radicale nei confronti del cristianesimo, sembra impegnato in una sorta di apologetica di nuovo tipo, capace di fare a meno della dogmatica: «Che sfacciataggine da parte di Strauss offrire al popolo tedesco la sua vita di Gesù come *pendant* di quella di Renan, ben più grande di lui» (VII, p. 587).

7. *«Mondanizzazione» e crisi dei miti genealogici*

Dunque, stimolata da preoccupazioni politico-sociali, è largamente diffusa nel Secondo Reich la tendenza al recupero del cristianesimo, ovvero della «vecchia fede». È il quadro tracciato da Engels. Esso è però da completare. Le devastazioni prodotte dal razionalismo socratico e dallo sviluppo del processo di «mondanizzazione» – fa notare *La nascita della tragedia* – investono la vita e l'identità stessa di una nazione:

> Un popolo – come del resto anche un uomo – vale solo per quanto sa imprimere sulle sue vicende l'impronta dell'eterno: giacché in tal modo esso è come smondanizzato (*entweltlicht*) e mostra la sua inconscia convinzione intima della relatività del tempo nonché del vero – cioè metafisico – significato del mondo. Il contrario di ciò avviene quando un popolo comincia a concepirsi storicamente e ad abbattere intorno a sé i baluardi mitici: a ciò si accompagna di solito una decisa mondanizzazione (*Verweltlichung*), una rottura con l'inconscia metafisica della sua esistenza precedente, con tutte le conseguenze etiche che ne derivano (GT, 23; I, p. 148).

Il tramonto del mito segna la fine della grecità tragica ma potrebbe anche significare il dileguare delle speranze della nuova Germania di assumere l'eredità della grecità tragica. È un motivo in più per osteggiare ogni forma di critica radicale della religione e di celebrazione della modernità. Nel prendere nettamente le distanze da una visione radicalmente laica della vita, gli ambienti nazional-liberali, e il giovane Nietzsche con loro, hanno l'occhio rivolto, oltre che alla questione

sociale, anche alla politica internazionale; avvertono il bisogno di legittimare la missione o il primato che essi attribuiscono alla Germania.

Nel dibattito relativo all'identità del Secondo Reich, quello di Strauss è un intervento di rilievo, che si caratterizza per l'estraneità e la distanza critica rispetto ai miti genealogici del tempo: «Per lui» – osserverà più tardi Nietzsche in tono di aspro rimprovero – «l'antichità classica non esiste» (VII, p. 591). In realtà, in relazione alla Grecia, *La vecchia e la nuova fede* sottolinea che le sue «repubbliche», in virtù della schiavitù che le caratterizzava, erano in realtà «aristocrazie esclusive», felicemente superate dallo sviluppo della modernità.[41] Se c'è un periodo dell'antichità classica che riscuote la simpatia di Strauss è proprio quello odioso agli occhi dell'autore della *Nascita della tragedia*. È in età alessandrina, è con l'«ellenismo» che finalmente comincia ad affermarsi l'idea della fraternità tra tutti gli uomini: i «più nobili spiriti tra i greci e i romani» tendono a superare le angustie provinciali e nazionali per fondersi nell'«Impero universale romano» e in questa medesima direzione si muovono gli ebrei della diaspora, ormai sparsi «in tutti i paesi».[42] È qui che si può leggere l'atto di nascita dell'Occidente: è in età alessandrina che il monoteismo ebraico, col suo «dio tribale e nazionale», si incontra, si scontra e si fonde col «dio universale» teorizzato dai greci a partire dal superamento della «moltitudine di dei dell'Olimpo».[43]

Vengono così a mancare gli elementi costitutivi del mito genealogico greco-germanico. Nella *Vecchia e nuova fede* non c'è spazio neppure per la celebrazione del Medioevo germanico, e del Medioevo in generale, sottoposto ad una critica impietosa di tipo illuministico. Tanto meno c'è spazio per la mitologia nibelungica di Wagner, il quale non viene neppure assunto nel pantheon della musica tedesca, cui è dedicato il capitolo conclusivo del libro. È da aggiungere che Strauss si esprime con spregiudicatezza anche sul protestantesimo: ai suoi occhi, è un mito la tesi che vorrebbe far discendere dalla Riforma la rigorosa analisi filologica e storica del testo sacro, alla quale ormai non si può rinunciare.[44] Più in generale, se pure ha avuto il merito di scatenare l'attacco contro la Chiesa cattolica, Lutero resta comunque al di qua dei risultati più

[41] Strauss, 1872, p. 267.
[42] Strauss, 1872, pp. 83-85.
[43] Strauss, 1872, p. 106.
[44] Strauss, 1872, pp. 90-91.

avanzati conseguiti dalla modernità; è parte integrante di una tradizione, quella medioevale, che pure egli ha contribuito a mettere in crisi.

Oltre che con la radicalità del suo laicismo e modernismo, Strauss infligge un duro colpo al mito genealogico cristiano-germanico anche prendendo nettamente le distanze dalla diffusa celebrazione di Lutero come eroe nazionale tedesco. Sulla scia di Hegel, la Riforma viene letta invece come un momento essenziale della storia universale: esplicita e dichiarata nel cattolicesimo, la lacerazione tra iniziati e profani, tra gerarchia dispensatrice del sacro e detentrice del potere da un lato e massa tenuta all'obbedienza dall'altro, continua a manifestarsi, sia pure in misura più debole, anche nell'ambito del protestantesimo, prima di essere liquidata in seguito all'avvento della modernità e della moderna idea di eguaglianza.[45]

Abbiamo visto il giudizio positivo che Strauss esprime sul mondo ellenistico. Balza agli occhi la lettura simpatetica del giudaismo con l'evidenziamento della linea di continuità che conduce sino alla predicazione evangelica e con la confutazione quindi di ogni tentativo di degiudaizzare il cristianesimo. E veniamo così all'ultimo punto. È del tutto assente in Strauss il pathos ariano, che costituisce l'elemento comune ai diversi miti genealogici, quello greco-germanico, quello germanico e, talvolta, persino quello cristiano-germanico. Conviene intanto notare che «tutte le nostre nazioni europee sono popoli misti».[46] Certo, le «nazioni altamente sviluppate sul piano etico»[47] possono rivendicare una superiorità rispetto al mondo coloniale, ma per il resto non ha senso voler stabilire una gerarchia tra «ariani» e «semiti». Nel ricostruire l'«evoluzione delle caratteristiche morali», *La vecchia e la nuova fede* fa riferimento indifferenziato agli uni e agli altri, anzi prende le mosse in primo luogo dal Decalogo di Mosè.[48] I cantori delle origini ariane dell'Occidente sono comunque chiamati a prendere atto che l'India ad essi cara è caratterizzata da un «rigido sistema castale», da un'odiosa «segregazione castale».[49]

Più in generale, la visione del mondo espressa da Strauss si rivela in sostanziale contraddizione con la teoria del *Sonderweg* o della mis-

[45] Strauss, 1872, p. 6.
[46] Strauss, 1872, p. 263.
[47] Strauss, 1872, p. 226.
[48] Strauss, 1872, p. 238.
[49] Strauss, 1872, pp. 59-60.

sione unica della Germania. È vero, non manca qualche modesta concessione al motivo, largamente diffuso nella cultura e nella pubblicistica del tempo e presente nello stesso Nietzsche, della «serietà» del popolo tedesco.[50] Ma questo stesso motivo è profondamente reinterpretato: si tratta ora della serietà e della radicalità con cui la Germania ha saputo sfidare la tradizione teologica medioevale, svolgendo un ruolo di primo piano nella lotta per la modernità e il libero pensiero, alla cui affermazione hanno efficacemente contribuito anche altri paesi europei.

In questo come in altri casi analoghi, i meriti del popolo tedesco non sono rivendicati in chiave esclusivistica. Se pure la Riforma ha svolto un ruolo di avanguardia nel superamento dell'«ascesi» medioevale, essa ha saputo innalzarsi a tale altezza solo facendo tesoro del «modo di pensare dell'antichità presente nell'umanesimo».[51] Come l'umanesimo, anche l'illuminismo rinvia ad un quadro europeo. Dopo aver preso le mosse dall'Inghilterra, il movimento dei «liberi pensatori» conosce un grande sviluppo in Francia. Ma è la Germania a costituire il culmine di questo processo. All'ironia di Voltaire corrisponde la «serietà», forse meno brillante ma tanto più sistematica e incalzante, di Reimarus. Ed è solo grazie all'opera di quest'ultimo che l'intero «sistema della fede cristiana» si rivela «falso e pieno di contraddizioni», insostenibile dal punto di vista sia della ragione che del «perfezionamento etico dell'umanità». In questo senso, «fu la Germania, non la Francia la culla del razionalismo».[52] La nazione tedesca può rivendicare un ruolo di primo piano solo nella misura in cui fa propri e approfondisce ulteriormente i risultati dello sviluppo storico europeo. Essa può anche gloriarsi di aver avuto in Goethe il «precursore di Darwin» e in Kant il precursore di Laplace;[53] ma, ancora una volta, i progressi della scienza e della visione scientifica del mondo vanno collocati in un quadro che non è quello angustamente nazionale.

Decisamente inconsistenti appaiono ora i diversi miti genealogici che, in concorrenza e in polemica l'uno con l'altro, pretendono di tenere a battesimo lo Stato nazionale scaturito dal trionfo di Sedan. Si comprende allora meglio la critica da Nietzsche rivolta all'autore

[50] Strauss, 1872, pp. 35 e 37.
[51] Strauss, 1872, p. 255.
[52] Strauss, 1872, pp. 35-37.
[53] Strauss, 1872, pp. 182 e 184.

della *Vecchia e nuova fede*: «Egli fa finta di essere un grande scrittore popolare (*populär*): falso concetto della popolarità» (VII, p. 591). Alla *Popularität*, sinonimo di diffusione tra le masse dell'odiata modernità e di agitazione antiaristocratica, viene implicitamente contrapposta la *Volksthümlichkeit*, cui compete il compito di ridar corpo e realtà corale nella nazione tedesca alla grecità tragica.

Strauss fa appello ai suoi compatrioti perché si riconoscano pienamente nella modernità. Alla condanna della *Jetztzeit*, che accomuna Schopenhauer, Nietzsche e Wagner, fa eco polemica nella *Vecchia e nuova fede* la chiamata a raccolta di «noi moderni» (*Wir Heutigen*).[54] Nel liquidare il manifesto laicista e modernista di Strauss, Nietzsche, che pure proclama la sua «inattualità», è in realtà in sostanziale consonanza con la cultura tedesca del suo tempo. Soddisfatti sono gli ambienti dell'ortodossia protestante: «L'"Evangelische Kirchenzeitung" deve aver apprezzato la mia Straussiade» (B, II, 3, p. 193), riferisce Nietzsche a Gersdorff, rispondendo alla lettera con la quale l'amico gli aveva comunicato, da Naumburg, che la prima *Inattuale* aveva trovato «lettori diligenti, interessati e simpatetici» in certi ambienti protestanti e militari (B, II, 4, p. 362). Per quanto riguarda i nazionalliberali, essi non possono perdonare a Strauss né il radicalismo laicista, che espone le masse all'influenza dei liberi pensatori socialisteggianti e al contagio della sovversione, né il radicalismo modernista, che spoglia di ogni aura sacra o anche solo poetica gli antichi dei della mitologia germanica, indoeuropea o greca, dalla cultura dominante chiamati a trasfigurare la realtà e la «missione» del Secondo Reich.

Paradossalmente, è più «inattuale» Strauss, ed egli ne è ben consapevole. Si considera esponente o portavoce di quella «minoranza pensante», che è impegnata a fare realmente i conti con la vecchia fede,[55] non vuole lasciarsi «trascinare dalla corrente» e anzi non esita a sfidare lo sdegno e le ire di quanti «nuotano con la corrente della cultura del tempo».[56]

[54] Strauss, 1872, p. 15.
[55] Strauss, 1872, p. 7.
[56] Strauss, 1872, pp. 276 e 178.

5.

Dall'«ebraismo» di Socrate all'«ebraismo» di Strauss

1. *Miti genealogici e giudeofobia*

Pur nella loro radicale diversità, i miti genealogici che accompagnano la fondazione del Secondo Reich presentano una caratteristica comune: sono in tensione più o meno forte e in polemica più o meno dichiarata con l'ebraismo. I teutomani, che celebrano la missione cristiana e morale della Germania, sono inclini a degiudaizzare il cristianesimo al fine di trasformarlo in una sorta di religione nazionale germanica. Per quanto riguarda il mito genealogico ariano, immediatamente evidente è la contrapposizione col semitismo in esso implicita; alla grande comunità dei popoli indoeuropei rinvia anche la splendida civiltà dell'antica Grecia o del mondo antico nel suo complesso, la quale non può certo essere confusa con l'arretratezza o la barbarie della Giudea, asiatica e ribelle nei confronti sia della Grecia che di Roma. Proprio a causa della tendenza antigiudaica o giudeofoba che essi condividono, il mito genealogico ariano-germanico e ariano-greco-germanico possono ben combinarsi col mito genealogico germanico-cristiano: basta negare o mettere in dubbio – come ad esempio fa Wagner – l'appartenenza di Gesù al popolo ebraico.[1]

È un motivo in più, dal punto di vista dei cultori di questi diversi miti, per guardare con profonda diffidenza e ostilità alla piattaforma storica e ideologica elaborata da Strauss. Abbiamo visto che in lui non c'è traccia del pathos ariano (e antigiudaico). Si può dire qualcosa di più. Siamo in presenza di un autore che, già nel ricostruire *La vita di*

[1] Wagner, 1910*a*, p. 232.

Gesù, procede ad una lettura simpatetica dell'ebraismo: ben lungi dal voler degiudaizzare il cristianesimo, come invece fanno Schopenhauer e Wagner, egli evidenzia la continuità tra Antico e Nuovo Testamento. Almeno inizialmente, «Gesù rimase fedele alla legge patria» e le sue dichiarazioni di omaggio non si lasciano spiegare come semplice «accomodamento». Egli sembrò persino «condividere l'avversione dei suoi connazionali verso i pagani». In ogni caso, non pensava ad «un rovesciamento dell'antica costituzione religiosa del suo popolo» e non intendeva trascendere l'ambito della sua comunità nazionale, come risulta in particolare da Matteo, «l'autore giudaizzante del primo Vangelo». È da aggiungere che, ancora «dopo la prima Pentecoste», gli stessi apostoli «si attenevano alla legge giudaica». A conferma di tutto ciò Strauss rinvia ripetutamente a *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel*, pubblicati da Lessing, l'autore bollato come ebreo elettivo o come ebreo *tout court* dagli ambienti giudeofobi e antisemiti.[2] Quando poi, dopo la pubblicazione del primo volume della *Vita di Gesù*, Strauss viene dipinto dagli zeloti dell'ortodossia cristiana come una sorta di Giuda redivivo, egli non esita a rievocare l'«orgoglioso ricordo» della vicenda di Lessing, a suo tempo accusato, in quanto editore dei *Frammenti*, di essere stato lautamente pagato dalla «comunità ebraica di Amsterdam».[3]

In continuità con *La vita di Gesù* si muove *La vecchia e la nuova fede*, che sembra essa stessa impegnata a confutare alcuni motivi antigiudaici o giudeofobi assai diffusi nella cultura tedesca del tempo. Wagner, e già prima Schopenhauer, rimproverano all'ebraismo la sordità di fronte alla sofferenza degli animali, spesso e volentieri immolati in onore di Jahvè; ma Strauss risponde che i sacrifici animali rappresentano un progresso rispetto a quelli umani della precedente tradizione religiosa, mentre un pauroso regresso si può individuare nel tema cristiano del sacrificio del Figlio di Dio.[4] Per coloro che andavano alla ricerca di una religione nazionale germanica, bisognava depurare il cristianesimo da ogni elemento di giudaismo, anche in considerazione del particolarismo e dell'esclusivismo che caratterizzano quest'ultimo; ma Strauss fa notare che, prima ancora che in Gesù, il

[2] Strauss, 1835-36, vol. I, pp. 496-504.
[3] Strauss, 1835-36, vol. II, p. VII.
[4] Strauss, 1872, p. 27.

motivo della «fraternità tra tutti gli uomini» si può leggere già nel rabbino Hillel.[5]

Epperò, per quanto riguarda la polemica scatenata da Nietzsche, sono altri i punti essenziali. Se *La nascita della tragedia*, rispetto a quella semita, privilegia la versione ariana del peccato originale, *La vecchia e la nuova fede*, nel confrontare lettura ebraica e lettura cristiana del racconto biblico, giunge ad un risultato che va in direzione opposta. La prima mira solo a «spiegare perché gli uomini sono così miseri, così infelici», la seconda invece vuole «spiegare perché gli uomini sono così malvagi, così peccatori». Solo ora, nell'ambito della religione che ha trionfato in Occidente e tra i popoli ariani, la miseria e l'infelicità degli uomini, storicamente condizionate, trovano una consacrazione morale e teologica e ricevono il sigillo dell'eternità; in tal modo, il dogma cristiano del peccato originale sancisce la perpetua «dannazione dell'intero genere umano».[6] Per di più, fondato com'è sulla cancellazione del principio della responsabilità individuale, esso condanna alle pene eterne dell'inferno anche la discendenza più remota e «fanciulli innocenti», solo perché non battezzati: tutto ciò ripugna profondamente «al tempo stesso alla ragione e al sentimento di giustizia».[7]

Con il trionfo del cristianesimo, la fuga dal mondano e dal corpo diventa ossessiva. Non a caso, assieme agli ebrei, ancora i cristiani giudaizzanti credono nella «resurrezione della carne»; ma questo tratto di «materialismo» viene a cadere nella successiva evoluzione della Chiesa, col sopravvento di «spiritualisti», i quali vedono il Paradiso come un luogo in cui a conoscere la beatitudine è solo un'anima nettamente e definitivamente separata dal corpo.[8] Un «tratto visionario e negatore del mondo» attraversa in profondità il cristianesimo, così come il buddismo. Almeno per quanto riguarda l'affermazione delle ragioni del corpo e della vita mondana, l'Antico Testamento si rivela nettamente superiore rispetto al Nuovo. Al tema cristiano della valle di lacrime Strauss contrappone l'«ottimismo ebraico e pagano».[9]

[5] Strauss, 1872, p. 83.
[6] Strauss, 1872, p. 23.
[7] Strauss, 1872, pp. 23-24.
[8] Strauss, 1872, pp. 32-33.
[9] Strauss, 1872, pp. 61-62.

Dal punto di vista di Wagner e Nietzsche, in questo momento uniti in un sodalizio che sembra indistruttibile, se l'ottimismo pagano è spurio, è cioè un'invenzione o proiezione della modernità, autentico è l'ottimismo della religione ebraica, e ciò costituisce il suo marchio di volgarità e d'infamia. Giungiamo così al punto cruciale. L'autore della *Vecchia e nuova fede* non si limita a conferire una connotazione positiva alla categoria di «ottimismo» e alla stessa categoria di «ottimismo ebraico». Egli evidenzia criticamente il gesto aristocratico in cui sfocia la professione di fede pessimistica di Schopenhauer: «Per lui l'ottimismo è in ogni caso il punto di vista della banalità e della trivialità, mentre tutti gli spiriti più profondi e distinti (*distinguirt*) come lui si attengono al punto di vista del pessimismo».[10]

Non ha torto Strauss a sorprendere una contraddizione, che oggi diremmo performativa, insita nell'atteggiamento di colui che si mette al lavoro con grande impegno e profusione di energie per guadagnare anche gli altri alla tesi che tutto è vano. C'è più compiacimento (e narcisistico godimento) nel gesto di distinzione con cui si fa professione di pessimismo che nell'ottimismo così furiosamente denunciato. Nell'argomentare più o meno in questi termini, Strauss ha alle spalle la lezione e la pungente osservazione di Hegel: «Ci sono molti uomini che sono infelici (*unglückselig*), sono cioè beati (*selig*) nella loro infelicità (*Unglück*); costoro hanno bisogno dell'infelicità, sono scontenti della felicità e criticano meglio che possono»; in virtù di questa ipocondria, «vana» diviene «ogni oggettività» ma il soggetto «gode poi ancora in se stesso soltanto di questa vanità».[11] La reazione di Nietzsche è così violenta anche perché il gesto aristocratico di Schopenhauer campione del pessimismo è anche il gesto dei suoi anni giovanili.

Quello che Strauss non ha ben presente è che l'agitazione del motivo del pessimismo, della serietà, della visione tragica della vita, costituisce il gesto aristocratico di distinzione non solo di singole personalità, ma della Germania nel suo complesso, in contrapposizione soprattutto alla Francia. E ancor meno egli ha presente il fatto che, in un caso e nell'altro, tale gesto di distinzione ha come bersaglio privilegiato l'«ottimismo ebraico», tranquillamente celebrato dalla *Vecchia e nuova fede*.

[10] Strauss, 1872, p. 145.
[11] Cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. X, 1.

Ma questa celebrazione non è sospetta? Dopo aver bollato Renan in quanto ebreo, in considerazione, come sappiamo, del suo «ottimismo», Wagner prosegue affermando che si tratta di un ottimismo «del tutto degno di Strauss». Sempre agli occhi del musicista, Renan «non può che essere ebreo», dato che tutta la sua ricostruzione storica sfocia in ultima analisi nella «celebrazione dell'ebraismo».[12] È un argomento che chiaramente può essere fatto valere anche per l'autore della *Vita di Gesù* al quale, a giudicare da una nota di diario dell'estate 1878, Wagner sembra attribuire un'origine per l'appunto ebraica.[13]

2. *Strauss, l'ebraismo e le minacce alla lingua e identità tedesca*

Negli appunti preparatori della prima *Inattuale*, troviamo un'annotazione su Strauss sulla quale vale la pena di riflettere: «Qualcuno mi ha detto una volta che Lei è ebreo, e in quanto tale non del tutto padrone della lingua tedesca» (VII, p. 589). Abbiamo visto che nel giovane Nietzsche la dicotomia grecità tragica / modernità ovvero pessimismo/ottimismo tende a coincidere non solo con la dicotomia Germania/Francia ma anche con la dicotomia germani/ebrei ovvero ariani/semiti. Con la sua critica del pessimismo e la sua esplicita adesione all'«ottimismo ebraico», Strauss tradisce inquietanti affinità elettive; ma sono poi solo elettive queste affinità? Per comprendere appieno l'insinuazione, bisogna tener presente che tra gli ebrei tedeschi sono frequenti cognomi che designano uccelli. Era il caso, ad esempio, di un altro discepolo di Hegel, e cioè Gans (= «oca»). Valeva ciò anche per Strauss, lo «struzzo», la «bestia rara» sulla quale ironizzerà ancora *Ecce homo* (EH, *Le considerazioni inattuali*, 2), l'autore che, per di più, nel suo prenome, David, rinviava esplicitamente ad una figura centrale della storia e della religione ebraica?

Nel momento in cui la polemica contro Wagner diverrà quanto mai aspra, Nietzsche farà ricorso ad un'insinuazione simile: il nome del suo patrigno (e forse in realtà padre naturale) non è Geyer (= «avvoltoio»)? Ebbene, «un avvoltoio è già quasi un'aquila» (*Ein Geyer ist beinahe schon ein Adler*): si tratta cioè di due cognomi che tradiscono

[12] C. Wagner, 1976-82, vol. II, p. 879.
[13] C. Wagner, 1977, vol. II, p. 141.

l'ascendenza ebraica. E, dunque, una domanda s'impone: «Wagner è tedesco?» (WA, annotazione al *Poscritto*).[14] Oppure nelle sue vene scorre sangue della stirpe da lui considerata irrimediabilmente estranea e ostile a quella germanicità di cui vorrebbe atteggiarsi a campione? Stando ad alcuni perfidi frammenti, il dubbio sembra essere più che giustificato: «Che Wagner sia semita?» (VIII, p. 500).

Nell'insinuare che il cattivo tedesco di Strauss rinvierebbe alla sua giudaica estraneità al popolo che lo ospita, il giovane Nietzsche agita un tema che gioca un ruolo importante nel dibattito sull'antisemitismo degli anni successivi, ma che già in questo momento è al centro della campagna antigiudaica di Wagner. Questi, nel fare appello alla difesa della lingua tedesca contro le contaminazioni che, deturpandola, ne minacciano la purezza, la bellezza e l'identità, così liquida Meyerbeer: «in quanto ebreo, egli non aveva una lingua madre che fosse cresciuta indissolubilmente intrecciata al nerbo più intimo del suo essere»; di qui «la sua indifferenza nei confronti dello spirito di qualsiasi lingua».[15]

Ben al di là di Meyerbeer (che, al contrario di molti suoi correligionari, rifiuta la conversione anche perché, grazie al suo patrimonio, non ha bisogno del biglietto da visita del battesimo per entrare a far parte della buona società),[16] la campagna di Wagner investe altre personalità che, pur professandosi cristiane o tedesche, sono tuttavia sospettate di essere legate, per affinità naturali o elettive, al mondo ebraico. È il caso di Eduard Devrient, uomo di teatro e autore di un libro di ricordi su Felix Mendelssohn-Bartholdy, il grande musicista di origine ebraica. Questo testo è l'oggetto di una stroncatura, che si concentra quasi esclusivamente sull'aspetto linguistico e grammaticale: è uno «stile privo di dignità»; ci imbattiamo in «trascuratezze e deformazioni nell'uso della lingua tedesca», anzi in uno «storpiamento della lingua tedesca» che esige una dura risposta.[17] Non può essere tollerato questo «tedesco da manovali» (*Handlangerdeutsch*) ovvero «tedesco da cocchieri» (*Kutscherdeutsch*). Per essere più precisi, nel ricostruire il suo incontro col «giovane ebreo» Mendelssohn

[14] Cfr. Poliakov, 1974-90, vol. III, pp. 493-94.
[15] Wagner, 1910*c*, pp. 293-94.
[16] Poliakov, 1974-90, vol. III, pp. 311-12.
[17] Wagner, 1910*d*, p. 227.

e nello scrivere il suo libro di memorie, Devrient fa ricorso ad un «tedesco da ebrei» (*Judendeutsch*),[18] i quali, come sappiamo, parlano sempre da stranieri la lingua del paese in cui vivono. Wagner conclude suonando un campanello d'allarme: lo snaturamento della «nostra lingua tedesca» mette in pericolo l'identità della Germania e del suo popolo. Sono beni irrinunciabili «patria e lingua materna: guai a coloro che ne diventano orfani!»[19]

La gravità del pericolo richiede una vigilanza a tutto campo. Nel ripubblicare nel 1869 il suo saggio sull'*Ebraismo nella musica*, Wagner vi aggiunge alcune pagine velenose nei confronti di «uno scrittore di origine ebraica, pieno di talento e di spirito, che sembra cresciuto quasi all'interno della peculiare vita popolare (*Volksleben*) tedesca» e che però non ha avuto il coraggio di dissociarsi dalla campagna di diffamazione e di odio, dalla comunità ebraica internazionale scatenata, secondo Wagner, contro di lui. E, dunque, anche in questo caso, il legame con la Germania è risultato, alla prova dei fatti, non essere quello decisivo.[20] Il riferimento è a Berthold Auerbach: intervenendo in sua difesa, Laube (esponente della Giovane Germania) osserva che egli è in realtà «un tedesco appassionato»: la sua personalità evidenzia quanto sia insostenibile la tesi di coloro che «vorrebbero escludere gli ebrei dalla nostra comunità nazionale».[21]

E ora leggiamo la prima *Inattuale*:

> Ricordo di aver letto un appello di Berthold Auerbach «al popolo tedesco», in cui ogni espressione era lambiccata e menzognera in modo non tedesco e che, nell'insieme, rassomigliava a un mosaico senza anima di parole con sintassi internazionale; per tacere dello svergognato e sudicio tedesco, con cui Eduard Devrient celebrò la memoria di Mendelssohn (DS, 11; I, p. 222).

Chiara è la continuità rispetto alla campagna scatenata da Wagner e riecheggiata anche in una lettera di Cosima a Nietzsche, nella quale Auerbach, nonostante il suo componimento in onore dei caduti per la causa della Germania, viene considerato estraneo all'«essenza tede-

[18] Wagner, 1910*d*, pp. 229, 231 e 238.
[19] Wagner, 1910*p*, p. 272.
[20] Wagner, 1910*e*, pp. 258-59.
[21] Rose, 1992, p. 43. Auerbach è il destinatario della lettera del 2 settembre 1841 in cui Moses Hess riferisce in termini entusiastici del suo incontro con Marx, «il mio idolo» e l'«unico vero filosofo attualmente vivente»: cfr. Poliakov, 1974-90, vol. III, p. 468, nota 97.

sca» (B, II, 2, p. 240). E come Cosima nel suo diario,[22] così Nietzsche nei suoi appunti esprime il suo disprezzo per Laube (VII, p. 504), colpevole di aver preso le difese di Auerbach.

Nel riportare la dichiarazione già vista di Wagner a proposito di Meyerbeer (privo, in quanto ebreo, di una lingua materna), uno storico dell'antisemitismo sottolinea la funesta fortuna e vitalità dello slogan in base al quale «quando un ebreo parla in tedesco, mente».[23] Di menzogna e tedesco «menzognero» parla in modo esplicito, come abbiamo visto, Nietzsche, che in questo momento sembra appoggiare in pieno la campagna del «Maestro» – così egli continua ad apostrofarlo nella corrispondenza – contro gli ebrei tedeschi o, più esattamente, contro gli ebrei che fingono di essere tedeschi. In un quaderno di appunti possiamo leggere:

> Là dove Heine e Hegel hanno agito simultaneamente, come per esempio in Auerbach (anche se non direttamente), e dove inoltre per ragioni nazionali entra nella lingua tedesca una naturale estraneità, sorge allora un gergo, che risulta ripugnante in ogni parola e in ogni espressione (VII, p. 598).

La «sintassi internazionale» e lo scempio della lingua tedesca sono una spia per cogliere l'estraneità «nazionale» e «naturale» di coloro che se ne rendono responsabili. Come Wagner nei confronti di Devrient, così Nietzsche nei confronti di Strauss procede ad una puntigliosa elencazione delle improprietà di lingua e di stile, degli errori di sintassi, dei passi in cui «l'avverbio viene al posto sbagliato», la «costruzione è falsa» o in cui l'autore non esita «a scambiare le preposizioni» (DS, 12; I, pp. 229, 235 e 230); di tutti i casi in cui la lingua tedesca ha comunque subito uno snaturamento intollerabile. In entrambi i testi qui messi a confronto, siamo in presenza di un'elencazione che costituisce un atto d'accusa anche sul piano politico e persino etnico.

Nietzsche ha imparato così bene la lezione di Wagner, che più tardi non esita ad applicarla contro di lui. Nella quarta *Inattuale* dichiara che, proprio a causa del suo grande amore per la lingua tedesca, «Wagner ha anche sofferto più di qualsiasi altro tedesco della sua degenerazione e del suo indebolimento, cioè delle molteplici perdite

[22] Rose, 1992, p. 201, nota 12.
[23] Poliakov, 1974-90, vol. III, p. 503.

e mutilazioni delle forme» ecc. (WB, 9; I, p. 486). Dopo la rottura invece, allorché metterà in dubbio l'origine germanica dell'ex Maestro e sottolineerà anzi la sua «affinità piuttosto che la diversità rispetto all'elemento ebraico» (IX, p. 597), a conferma di questa insinuazione Nietzsche farà intervenire anche l'analisi linguistica: non è lecito «passar sotto silenzio che lo stesso stile di Wagner è affetto da tutte quelle pustole ed escrescenze» (FW, 99) che pure egli pretende di denunciare nell'ebreo Devrient.

Ma torniamo alla requisitoria che la prima *Inattuale* pronuncia contro Strauss:

> Chi ha peccato contro la lingua tedesca, ha profanato il mistero di tutta la nostra germanicità; essa sola ha salvato, come per un incantesimo metafisico, se stessa, e con sé lo spirito tedesco, attraverso tutta la mescolanza e il mutamento delle nazionalità e dei costumi. Essa sola inoltre garantisce questo spirito per l'avvenire, se non perirà essa stessa per le mani scellerate del presente (DS, 12; I, p. 228).

La versione preparatoria di questo brano della prima *Inattuale* è forse ancora più chiara. Conviene riportarla per esteso:

> Il costume tedesco, la vita sociale tedesca, le amministrazioni e gli organismi rappresentativi tedeschi, tutto ha un'aria straniera e pare un'imitazione senza talento, della quale ci si è addirittura dimenticati che è un'imitazione: ovunque originalità che deriva da smemoratezza. In questa situazione di crisi mi attengo alla lingua tedesca che in verità è la sola cosa che oggi sia riuscita a salvarsi, attraverso tutta la mescolanza di nazionalità e il mutamento di tempi e di costumi [...]. E per tale motivo dobbiamo porre i più severi guardiani a sorveglianza di questa lingua unificante, che garantisce la nostra germanicità futura (VII, pp. 582-83)

Dunque, «la mescolanza e il mutamento delle nazionalità e dei costumi», di cui parla il testo consegnato alle stampe, vanno intesi come «la mescolanza di nazionalità e il mutamento di tempi e di costumi». Nel corso della sua storia tormentata, il popolo tedesco è riuscito a conservare fondamentalmente pura la sua lingua, nonostante l'irrompere di individui e gruppi etnici ad esso estranei. L'identità del paese è affidata soprattutto alla lingua, e coloro che la inquinano si rendono colpevoli di una sorta di attentato all'unità e all'identità della Germania.

Emerge un pathos della germanicità ancora più esaltato che nella *Nascita della tragedia*. Solo che adesso sono dileguate non poche delle speranze precedentemente nutrite. Certo, l'essenza tedesca continua

ad essere celebrata, epperò tale celebrazione è coniugata non più al presente ma ad un futuro sempre più problematico: «L'essenza tedesca non esiste ancora, essa deve ancora nascere; un giorno o l'altro essa dovrà finalmente essere generata, perché diventi soprattutto visibile e onesta di fronte a se stessa. Ma ogni nascita è dolorosa e violenta» (VII, p. 687).

Il campo di battaglia principale per la conquista dell'essenza tedesca sembra in questo momento essere costituito dalla lingua. È in tale contesto che vanno inserite le ripetute e martellanti accuse contro il «domatore della lingua Strauss» (DS, 12; I, p. 241), questo «pachiderma stilistico» (DS, 12; I, p. 235). E come Wagner tuona contro il «tedesco da manovali» e da «cocchieri», così Nietzsche denuncia il «gergo canagliesco» (*Lumpen-Jargon*) (DS, 12; I, pp. 235 e 230). Il grande musicista costruisce la sua requisitoria con un crescendo che culmina nell'accusa a Devrient di esser privo del «senso (*Sinn*) delle regole più elementari della lingua» tedesca[24] e di far ricorso proprio per questo ad un «tedesco da ebrei». Analogamente, per Nietzsche il «tedesco straussiano» (DS, 12; I, p. 236) si caratterizza per la «mancanza del senso della lingua» (*Mangel an Sprachgefühl*) (DS, 12; I, p. 229).

La stessa insinuazione sulla presunta origine ebraica di Strauss, se pur non formulata a chiare lettere come negli appunti preparatori, finisce con l'emergere anche nel testo consegnato alle stampe, grazie ad una serie di allusioni malevole, che dipingono l'autore della *Vecchia e nuova fede* attingendo largamente agli stereotipi della pubblicistica giudeofoba e antisemita. Ecco allora l'attaccamento al mondo del denaro e della speculazione e la sordità agli autentici valori spirituali: Strauss «ama esprimersi in maniera così volgarmente mercantile in cose così poco volgari» (DS, 12; I, p. 233), «si tormenta per trarre le sue similitudini» dalla «Borsa», oltre che «dalla ferrovia, dal telegrafo, dalla macchina a vapore» (DS, 11; I, p. 223). Queste dichiarazioni rivelano tutto il loro significato se messe a confronto con quelle alcuni anni dopo pronunciate da Treitschke nel corso della campagna da lui scatenata contro l'ebraismo tedesco: esso «tenta di introdurre nella letteratura il clamore pubblicitario del mondo degli affari e, nel sacrario della nostra lingua, il gergo barbarico della Borsa».[25]

Nella caratterizzazione che Nietzsche fa di Strauss intervengono

[24] Wagner, 1910*d*, p. 238.
[25] Treitschke, 1965*c*, p. 85.

poi la raccagneria e il raggiro: siamo in presenza di un autore che non esita a perpetrare «una ignominiosa violenza» a danno della lingua tedesca pur di «risparmiare o scroccare una frase» (DS, 12; I, p. 231). È la volta poi del parassitismo: «Il filisteo straussiano dimora nelle opere dei nostri grandi poeti e musicisti come un nido di vermi che vivano distruggendo, che ammirino divorando, che adorino digerendo» (DS, 6; I, p. 188). Infine l'ipocrisia e il servilismo: Strauss si atteggia a fervente patriota, ma, in realtà, più che ad un'adesione sincera e a partire dal seno della comunità nazionale alla causa della Germania, assistiamo in lui a «inchini servili (*Rückenkrümmungen*) di fronte alle condizioni tedesche» (DS, 6; I, p. 191). Non manca neppure il tocco relativo alla sporcizia: l'autore della *Vecchia e nuova fede* fa parte di una «gentaglia di sudicioni» (*Sudler-Gesindel*) (DS, 12; I, p. 231) ovvero di sudici «imbrattacarte» (*Tintenklexer*) (DS, 12; I, p. 233). Non è già Wagner a sottolineare l'«aspetto estremamente lercio» che è proprio in genere degli ebrei?[26]

Infine. Strauss guarda a Lessing come ad un modello. Smisurata e ridicola è questa ambizione (DS, 9-10; I, pp. 216-17). Resta il fatto che anche il modello è discutibile: abbiamo a che fare con un autore che argomenta in una «maniera cavillosa, esageratamente mossa e, se è lecito dirlo, abbastanza non tedesca» (SE, 2; I, pp. 347-48). Al di là di Strauss, neppure Lessing sembra essere al riparo dal sospetto dell'estraneità all'autentica germanicità.

3. *«Internazionale ebraica» e «Internazionale estetica»*

Non si deve perdere di vista il fatto che la giudeofobia svolge un ruolo rilevante negli autori letti con passione dal Nietzsche di questi anni (Schopenhauer, Wagner, Lagarde) ed è ben presente anche nella corrispondenza con gli interlocutori più assidui. Il 10 luglio 1874, reagendo a tre lettere, in una delle quali era stato apostrofato come «il buon e più caro amico» (B, II, 3, p. 237), Gersdorff risponde a Nietzsche, augurandogli di trascorrere una felice e salutare vacanza sui monti e tra i boschi, «dove c'è aria pura, il cosiddetto ozono, e nessun ebreo, dunque in una pensione, per dirla con Lagarde, immune dal

[26] Wagner, 1982, p. 310.

tarlo giudaico» (*judainfrei*) (B, II, 4, p. 512). Pur senza entrare direttamente nel merito di tali considerazioni, il destinatario di questa lettera risponde a sua volta esprimendo la sua gioia, tanto più grande per il fatto di poter constatare «un identico stato d'animo» (B, II, 3, p. 246).

L'espressione da Gersdorff utilizzata rinvia ad un testo[27] che, al suo apparire, suscita subito l'interesse simpatetico di Nietzsche, il quale, pur senza identificarvisi, ne consiglia caldamente la lettura a Rohde, preannunciando anche l'invio di una copia a Cosima Wagner (B, II, 3, pp. 121 e 145). La reazione di quest'ultima è particolarmente significativa. Nello sforzo di degiudaizzare il cristianesimo e di spianare la strada ad una «religione nazionale tedesca», Lagarde concentra la sua critica su Paolo. Ed ecco l'obiezione di Cosima: «Non capisco bene i suoi colpi contro Paolo in contrapposizione ai gerosolomitani, che pure erano tre volte più ebrei dello stesso Paolo» (B, II, 4, p. 452). L'ebraismo è comunque sinonimo di contaminazione, si tratta solo di individuarne il veicolo principale.

L'enfasi dei miti genealogici, che tengono a battesimo il Secondo Reich e intendono salvaguardare l'autenticità e la purezza della Germania, non contribuisce certo ad attenuare la carica di giudeofobia che abbiamo visto circolare nel gruppo degli amici e interlocutori di Nietzsche. In una lettera a lui indirizzata, Romundt mette in guardia contro la «iettatura giudaica» (*Judenpech*), cui ci si espone entrando in rapporto con gente di quella razza (B, II, 4, p. 85). Anche per Gersdorff è assai ingrato il rapporto con «un popolo del tutto privo del *pudor*» (B, II, 4, p. 234).

È superfluo soffermarsi sulle dichiarazioni o sugli sfoghi dei Wagner: basti dire che, in presenza di una «fisionomia» ebraica, in un salotto dove un «velenoso serpente ebraico» è in agguato col suo «morso», Gersdorff ritiene opportuno evitare qualsiasi discorso sul musicista (B, II, 4, pp. 234-35): il fervore od odio antigiudaico del musicista era fin troppo noto. Ma è da tener presente che in questo momento Nietzsche coltiva l'idea dell'«organizzazione di un'associazione wagneriana svizzera» (B, II, 3, p. 120); ed è a questi ambienti culturali e politici che Cosima allude allorché parla del «grande entusiasmo» suscitato dal libro contro Strauss «nel Reich tedesco» (B, II, 4, p. 209).

[27] Lagarde, 1937, p. 68.

Fra i lettori più fortemente simpatetici della prima *Inattuale* è da annoverare Hans von Bülow, il quale il 29 agosto 1873 così scrive a Nietzsche:

> Ho ricevuto ieri la Sua eccellente filippica contro il filisteo David e l'ho letta attentamente sino alla fine con vero godimento [...]. La sua descrizione del filisteo colto, del mecenate della cultura privo di stile è un autentico, virile discorso-azione, degno dell'autore della *Nascita della tragedia*. *Écr[asez] l'Int[ernationale]* dovrebbe scrivere un Voltaire dei giorni nostri. L'Internazionale estetica è per noi altri un avversario ben più odioso che non quelle dei banditi neri o rossi (B, II, 4, p. 288).

Di Internazionale «rossa», del movimento operaio e socialista, e «nera», della Chiesa cattolica, parla già Strauss.[28] Ora se ne aggiunge una terza. Essa chiaramente rinvia in modo diretto all'ebraismo: ne fa parte «il filisteo David» che, così definito, rivela in modo inequivocabile la sua vera identità. Non è certo isolata la denuncia dell'«Internazionale ebraica». Ad usare in modo esplicito questa categoria è Lagarde,[29] che talvolta preferisce parlare di «Internazionale grigia» (*graue Internationale*), con riferimento alle ebraiche eminenze grigie che, nell'ombra, controllano e manovrano i centri di potere.[30] Nella pubblicistica del tempo ricorre anche l'espressione di «Internazionale "aurea"», con ovvia allusione alla ricchezza e finanza ebraica.[31] Ma perché, nella lettera di congratulazioni a Nietzsche, si parla invece di «Internazionale estetica»?

Ad esprimersi così è il primo marito di Cosima: rimasto in buoni rapporti con la ex moglie, egli certamente non ignora le denunce di Richard Wagner sullo strapotere mercantile dell'«ebraismo nella musica». Si è verificata una sciagurata situazione che «ha condotto nel nostro tempo anche il gusto pubblico dell'arte sotto le mani affaristiche degli ebrei»; «il sacro e sofferto sudore del genio di due millenni» è divenuto nell'ebreo «traffico di merci artistiche». In questo senso si può parlare di «giudaizzazione dell'arte moderna»,[32] ovvero – per dirla questa volta con Hans von Bülow – di «Internazionale estetica» che controlla, soffoca e involgarisce l'arte, il giudizio estetico e il gusto del pubblico.

[28] Strauss, 1872, pp. 264-65.
[29] Lagarde, 1937, p. 295.
[30] Lagarde, 1937, pp. 338 sgg.
[31] In Cobet, 1973, p. 171.
[32] Wagner, 1910*b*, p. 68.

Di questa sciagurata Internazionale è membro eminente, per affinità naturali o elettive, anche l'autore della *Vecchia e nuova fede*. Su ciò non ha dubbi neppure Nietzsche, che parla costantemente di lui, sia nella prima *Inattuale* sia negli appunti che la preparano, come di «David Strauss», omettendo il secondo nome di battesimo, Friedrich, che potrebbe occultare la presunta origine ebraica del bersaglio della stroncatura. A rendere particolarmente repellente l'autore della *Vecchia e nuova fede* è il suo «spudorato ottimismo di filisteo» (DS, 6; I, p. 191). Sappiamo già dalla *Nascita della tragedia* che, del tutto estraneo all'essenza tedesca, l'ottimismo rinvia ad un mondo col quale l'autenticità germanica risulta in antitesi e in lotta. Ora ci troviamo di fronte ad una professione di fede all'insegna non solo dell'ottimismo, ma di uno «spudorato (*schamlos*) ottimismo»; essa dunque si caratterizza anche per quella totale mancanza del senso del pudore che, secondo Gersdorff, costituisce il marchio dell'ebraismo.

Ben si comprende che Strauss liquidi come evanescente e insostenibile la prospettiva cristiana di una vita ultraterrena: «Il cielo del seguace della nuova fede dev'essere naturalmente un cielo sulla terra» (DS, 4; I, p. 178): ci torna in mente il frammento già citato in cui Nietzsche si propone di «attaccare la spregevole frase ebraica, la quale parla del cielo sulla terra» (cfr. *supra*, cap. 3, § 1). È questo un motivo critico caro anche a Wagner, il quale osserva a proposito dell'apparente fervore religioso dell'ebreo:

> In verità egli non ha religione alcuna, ma soltanto la fede in certe promesse del suo dio che non rinviano in alcun modo, come in ogni vera religione, ad una vita ultratemporale collocata al di là di questa sua vita reale, ma si limitano per l'appunto a questa presente vita terrena.[33]

A sua volta Nietzsche ironizza sulla «nuova strada comoda e piacevole per il paradiso straussiano» (DS, 3; I, p. 176) e sul «grossolano realismo» di Strauss (DS, 6; I, p. 190): «In fondo dunque la nuova religione non è una nuova fede, ma fa tutt'uno con la scienza moderna, e come tale quindi non è affatto una religione» (DS, 9; I, p. 211). In modo analogo argomenterà più tardi Dühring, secondo il quale l'autore della *Vecchia e nuova fede* «suona giudaico non solo nel suo prenome» ma anche nel suo intento di dissolvere la «fede reli-

[33] Wagner, 1970, p. 271.

giosa» in un «miscuglio» di «volgare scienza naturale ed edificazione».[34]

Fin qui, la requisitoria di Nietzsche è chiara ed esplicita, ma ecco che il testo, inaspettatamente, così prosegue: «Se nondimeno Strauss sostiene di avere una religione, i motivi di ciò si troveranno al di fuori della scienza moderna» (DS, 9; I, p. 211). Quali sono i motivi allotri cui fa riferimento Nietzsche? Dà qui da pensare il ricorso ad un linguaggio allusivo: è una caratteristica che richiama alla memoria la chiusa di *Socrate e la tragedia*, che evoca il pericolo rappresentato dalla «stampa ebraica», e il brano della *Nascita della tragedia* impegnato a denunciare i «perfidi nani».

Continuiamo a leggere la prima *Inattuale* e la sua polemica contro il filisteismo di Strauss. «Com'è mai possibile che un tipo come quello del filisteo colto sia potuto sorgere (*entstehen*) e, se è sorto (*falls er entstand*), sia potuto crescere fino a raggiungere la potenza di un supremo giudice su tutti i problemi di cultura tedeschi?» (DS, 2; I, p. 167). Di nuovo ci troviamo dinanzi a espressioni sorprendenti che, col loro andamento allusivo, rendono oscuro il discorso piuttosto che chiarirlo. Qual è il senso della prima domanda? Essa sembra suggerire che, ben lungi dall'essere qualcosa di recente, la figura del filisteo colto rinvia ad un passato assai remoto. Dopo aver ricevuto *Socrate e la tragedia*, Romundt osserva, in una lettera indirizzata a Nietzsche, che nella sua conferenza il socratismo è una sorta di «malattia eterna» (B, II, 2, p. 176). Questa *ewige Krankheit* assume ora la forma del filisteismo, ed entrambe le configurazioni rinviano all'ebraismo.

Risulta ora più chiaro il senso della seconda domanda: in base a quali processi questa figura di vecchia data che è il filisteo colto è riuscita ad accumulare tale potere da dettar legge in campo artistico? È qui riecheggiata la denuncia appena vista di Wagner, secondo cui è l'ebraismo a controllare il «gusto pubblico dell'arte». Ma Nietzsche continua ad incalzare con le sue domande, tutte più o meno allusive: com'è avvenuto che a conseguire una posizione di dominio siano coloro che solo in virtù di un vaneggiamento possono pretendere di «possedere» qualcosa che è loro fondamentalmente estraneo, e cioè «la genuina, originaria cultura tedesca»? (DS, 2; I, p. 167). Le «figure grandi ed eroiche» da essa prodotte, dinanzi allo squallore del presente,

[34] Dühring, 1897, p. 16.

sembrano rivolgere alla nazione tedesca una domanda carica di rimprovero: «C'è un suolo [...] che sia così puro, così intatto, di così virginale santità, che su di esso e su nessun altro lo spirito tedesco possa costruire la sua casa?» (DS, 2; I, p. 167). Ossessiva è nella prima *Inattuale* la preoccupazione per la perdita della purezza, per la contaminazione subita non solo dallo «spirito» ma anche dal «suolo» tedesco.

In Germania un abisso separa la realtà dalla «credenza compiaciuta, anzi trionfante» di possedere già una «vera cultura», capace di informare di sé in modo unitario e coerente l'intera vita nazionale. Clamoroso e sotto gli occhi di tutti dovrebbe essere il contrasto, e tuttavia è come se un divieto oscuro ma tanto più efficace impedisse di prenderne coscienza: «Come è possibile ciò? Quale forza è tanto potente da prescrivere un tale "non deve"? Che specie (*Gattung*) di uomini dev'essere giunta a dominare in Germania, per poter vietare sentimenti così forti e semplici, o comunque impedirne l'espressione?» (DS, 2; I, pp. 164-65).

Ad esercitare realmente il potere, ad essere egemone in Germania, almeno per quanto riguarda il discorso pubblico sull'arte e la cultura, più che un tipo umano nel senso meramente psicologico del termine, sembra essere una *Gattung*, una specie o forse una stirpe ben determinata. Trasparenti sono le analogie con la denuncia wagneriana dello strapotere ebraico. Ma Nietzsche così risponde alla domanda da lui formulata: «Questa potenza, questa specie (*Gattung*) di uomini, voglio chiamarli per nome – sono i filistei colti» (DS, 2; I, pp. 164-65). Sarebbe dunque vano cercare in questo brano un'allusione sia pur vaga all'ebraismo?

4. *«Culturame» ed ebraismo*

È intanto da notare che a caratterizzare il filisteo è un superficiale e posticcio «culturame» (*Gebildetheit*) (DS, 1 e 8; I, pp. 160 e 205). Fa qui la sua apparizione una categoria che gioca un ruolo importante nella polemica di Wagner contro l'ebraismo nella musica e nella cultura in genere. Estraneo al popolo tedesco, riluttante a svolgere il «duro e reale lavoro» proprio di coloro che crescono «dal basso» e incapace di sviluppare la propria cultura a partire da un legame organico con un popolo determinato, l'ebreo si impone dal di fuori e dall'alto. Per conseguire questo risultato, se il banchiere apporta il suo

capitale, il musicista o l'intellettuale ebraico in genere apporta la sua *Gebildetheit*, il suo capitale di erudizione e di nozioni.[35] Nietzsche a sua volta mette in stato d'accusa il «cattivo uso» della cultura e «l'egoismo degli affaristi», per i quali la cultura è in ultima analisi sinonimo di guadagno e di pensiero calcolante nonché di «felicità terrena»: il bersaglio continua ad essere l'ebraismo, giudicato secondo gli stereotipi che già conosciamo e preso di mira con la cautela a suo tempo raccomandata da Cosima Wagner. Ciò è ulteriormente confermato dall'osservazione secondo cui questi affaristi affermano che «esiste una naturale e necessaria alleanza di "intelligenza e possesso", di "ricchezza e cultura"» (SE, 6; I, pp. 387-88). L'identità di tali personaggi sarà chiarita una volta per sempre da un frammento di alcuni anni più tardi: «Aristocrazia dello spirito è un motto favorito dagli ebrei» (cfr. *infra*, cap. 11, § 4). Nell'ambito della visione del mondo così raccomandata, «spirito» e «cultura» sono soltanto in funzione dell'ascesa sociale e dell'accumulazione di un capitale. In una lettera di poco successiva alla pubblicazione della prima *Inattuale*, Nietzsche esprime tutto il suo disprezzo per «l'irrequieta plebe ebraica della cultura» (*unruhige Bildungs-Juden-Pöbel*) (B, II, 3, pp. 194-95).

Finanziario o «culturale» che sia, tale capitale non ha comunque alcun rapporto intimo con la vita del soggetto e la sua più profonda spiritualità. E tuttavia – Wagner dà libero sfogo alla sua indignazione – «questo vuoto culturame si arroga un giudizio sullo spirito e il significato della nostra splendida musica».[36] Non meno scandalizzato è Nietzsche per la pretesa di Strauss di ergersi a giudice di realtà a lui ignote ed estranee: disgraziatamente, «gli si permette di farsi pubblicamente il segno della croce di fronte ai prodotti più grandi e puri del genio germanico, come se avesse visto qualcosa di osceno ed empio» (DS, 5; I, p. 187).

Secondo Wagner, a caratterizzare il «culturame» (*Gebildetheit*) ebraico sono la piattezza, l'attaccamento ad «una bella e tranquilla chiarezza», la diffidenza nei confronti di tutto ciò che nell'arte e nella cultura non ha «carattere innocuo». Che sia intellettuale o propriamente finanziario, il capitale ebraico mira comunque solo al comfort e dunque liquida come «eccessi ed esagerazioni», tutto «ciò che è

[35] Wagner, 1910g, p. 313.
[36] Wagner, 1910g, p. 314.

estremo, divino e demonico».[37] È proprio in tal modo che, agli occhi di Nietzsche, si atteggia Strauss: quando si imbatte nell'autore del *Mondo come volontà e rappresentazione*, egli «impreca, parla di assurdità, bestemmie, nefandezze, dice addirittura che Schopenhauer non aveva la testa a posto» (DS, 6; I, 189).

In ultima analisi, *Gebildetheit* fa parte di un gruppo di termini e di neologismi che, già a partire dalle guerre contro Napoleone, emergono nel corso della polemica contro l'intellettuale sovversivo o apolide, spesso e volentieri identificato con l'intellettuale ebraico, contro una cultura bollata in quanto sradicata e sradicante. A tale proposito Treitschke e Bismarck parlano di «intellettualismo» (*Überbildung*) (cfr. *supra*, cap. 2, § 1). Ma fanno la loro apparizione, in questo o quell'autore o anche in dizionari, *Verbildung* e *Verbildetheit*. È una pseudocultura ostile alle «potenze della vita», ovvero, per dirla con Dühring, il quale prende esplicitamente di mira gli ebrei, estranea agli «originari, sani istinti del popolo».[38] Portatori di questa deviazione sono o i «cosiddetti intellettuali» (*sogenannte Gebildeten*) ovvero gli «intellettuali degenerati» di cui parlano rispettivamente Treitschke e Dühring, e sempre con una carica di ostilità più o meno esplicita nei confronti degli ebrei.[39]

In Wagner la categoria di *Gebildetheit* è sinonimo di *Afterbildung*, cioè di cultura scimmiottatrice e posticcia, di erudizione piatta e imitativa, priva di soffio vitale.[40] Estraneo alla lingua, alla vita, alla cultura e all'arte del popolo presso il quale ha preso dimora, «in questa lingua, in quest'arte l'ebreo può solo imitare il linguaggio (*nachsprechen*), imitare l'arte» (*nachkünsteln*)[41] e cioè può solo produrre *Afterbildung*. Anche quest'ultima categoria fa la sua apparizione in Nietzsche, che condanna quella cultura falsa e posticcia assieme alle *Afterschulen*, le scuole ovvero le pseudoscuole chiamate a trasmetterla (VII, p. 268). In questo contesto appare sotto una nuova luce l'*Afterphilologie* da Rohde rimproverata a Wilamowitz, non a caso messo in stato d'accusa, come sappiamo, in quanto autore giudaizzante, incapace di comprendere sia la germanica visione tragica della vita sia la creatività e origi-

[37] Wagner, 1910g, p. 314.
[38] In Cobet, 1973, pp. 111 e 29; Dühring, 1881*b*, pp. 45, 65 e 87.
[39] In Cobet, 1973, p. 204; Dühring, 1881*b*, p. 3.
[40] Wagner 1910g, p. 314.
[41] Wagner 1910*b*, p. 71.

nalità di cui dà prova *La nascita della tragedia*. In una lettera dell'ottobre 1872, dopo aver espresso la sua gioia per l'avvenuta liquidazione di Wilamowitz quale campione di una *Afterphilologie*, Gersdorff contrappone alla profondità delle riflessioni di Wagner sulla musica e sull'arte in genere la superficialità dei moderni esponenti di un'estetica scimmiottatrice (*moderne Afterästhetiker*), impegnati a diffamare o isolare il grande musicista con la complicità persino degli ambienti giornalistici «ebraico-riformati e nazional-liberali» (B, II, 4, pp. 107-08).

Procedendo a ritroso ci imbattiamo nella dura critica a cui Schopenhauer sottopone l'«hegeliana saggezza scimmiottatrice» (*Afterweisheit*):[42] è interessante notare che questa denuncia appare in uno scritto che mette in connessione con l'ebraismo motivi di fondo della filosofia di Hegel (cfr. *infra*, cap. 6, § 2). D'altro canto, anche in Nietzsche, la condanna della *Afterkultur* (VII, p. 805) e della *Spass- und Afterphilosophie*, che sono poi la cultura e la filosofia da strapazzo e posticcia propria degli apologeti della modernità (SE, 4; I, p. 365), non è senza rapporto con la polemica antigiudaica, che attraversa in profondità gli scritti del periodo giovanile.

5. *Filisteismo ed ebraismo*

Nel voler rimuovere ciò che vi è di grande e di inquietante dall'arte, dalla cultura e dalla vita, il culturame – osserva Wagner – si trova «in saggio accordo col filisteo del nostro tempo».[43] Dunque, anche la categoria centrale della prima *Inattuale* è presente già nel musicista, dove essa risuona carica di toni giudeofobi. Ancora prima, Schopenhauer parla con disprezzo degli apostoli di quel «demagogo ebreo» che è Gesù (cfr. *supra*, cap. 1, § 11) come dei «dodici filistei di Gerusalemme».[44] D'altro canto, nell'Europa della seconda metà dell'Ottocento, la polemica contro la visione mercantile della vita, che presiederebbe al processo di involgarimento e di massificazione in atto, prende congiuntamente di mira «ebrei e filistei», gli uni e gli altri nemici sia del guerriero che dell'artista.[45]

[42] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. IV, p. 179.
[43] Wagner, 1910*g*, p. 314.
[44] Schopenhauer, 1971, p. 44.
[45] Mayer, 1982, pp. 269 e 273.

Come si colloca Nietzsche in questo contesto? Mentre denuncia il «socratismo» della «stampa ebraica», la conferenza di Basilea più volte citata osserva che l'eroe della tragedia euripidea, potentemente influenzata da Socrate, è un «dialettico», imbevuto di una cultura «ottimistica dal profondo del suo essere», e un «araldo della banalità e del filisteismo (*Philisterei*) morale» (ST; I, pp. 546-47). Il filisteismo risulta strettamente intrecciato a socratismo e ottimismo, che rinviano entrambi all'ebraismo. A segnare la «morte della tragedia» è il trionfo di una visione del mondo che ha come ideale l'«esistenza da filisteo» (*Philisterdasein*) (VII, p. 40).

Leggiamo ora un appunto «contro David Strauss» di un paio di anni dopo: «L'impotenza filistea (*philiströs*) di questa cultura (*Bildung*). Rassegnazione e serenità artificiale. Non ha sensibilità (*gefühllos*) per ciò che è tedesco» (VII, p. 586). Oltre che di ottimismo (ovvero di «serenità artificiale») e di «rassegnazione» (cioè di accomodamento alla civilizzazione moderna che celebra i suoi trionfi soprattutto in Francia), il filisteismo tende ad essere sinonimo di estraneità alla germanicità. Siamo ricondotti ancora una volta alla polemica antigiudaica, tanto più che il principale canale di diffusione di questa *Bildung* filistea è rappresentato da «giornali» e «riviste» (DS, 11; I, p. 222), dalla stampa dove si fa sentire più forte che mai la presenza dell'ebraismo.

Chiara è la consonanza con Wagner, secondo il quale ad accomunare culturame, filisteismo ed ebraismo è la ricerca di una «chiara, trasparente serenità» che, nell'appagarsi in modo «piatto» dell'esistenza, non si lascia in alcun modo turbare da «ciò che di serio e terribile» vi è in essa.[16] Non suona molto diverso il rimprovero che Nietzsche muove a Strauss: egli «si comporta come il più orgoglioso fannullone della felicità (*Glück*), come se l'esistenza non fosse una cosa terribile e preoccupante» (DS, 8; I, p. 202).

Ma a diradare ogni dubbio sulla componente antigiudaica della critica del filisteismo provvede Rohde. Dopo aver messo in connessione, come sappiamo, l'autore della stroncatura della *Nascita della tragedia* con la repellente civilizzazione e opulenza ebraica di Berlino, egli lo bolla successivamente, in una lettera del 1° novembre 1872, come un «filisteo inebetito» (*gaffender Philister*) (B, II, 4, p. 115).

[16] Wagner, 1910g, pp. 314-15.

D'altro canto, il nesso tra ebraismo e filisteismo è confermato dalla storia che agisce alle spalle di quest'ultima categoria. La prima *Inattuale* vi accenna: «Come si sa, la parola filisteo è presa dalla vita studentesca» (DS, 2; I, p. 165). Siamo rinviati al periodo della lotta contro l'occupazione napoleonica: si diffondono società segrete patriottiche, che escludono dal loro seno sia i «filistei», sia gli ebrei, anche se battezzati, gli uni e gli altri accusati o sospettati di volersi accomodare all'esistente per quieto vivere o complicità ideologica e politica con gli occupanti, a causa di una comune visione della vita banausica e sorda ad ogni ideale. «"Ebrei, francesi e filistei" valevano allora come rappresentanti dell'illuminismo» e della sua intrinseca piattezza: l'osservazione è della Arendt, che fa riferimento in particolare a Brentano,[47] un autore che Nietzsche conosce e apprezza (IX, p. 600). Negli anni della prima giovinezza, egli ha letto anche Menzel (cfr. *infra*, cap. 28, § 2), il quale così articola la sua requisitoria contro il «liberale filisteo» ovvero il «filisteo appagato e sicuro di sé» (*selbstgerecht*): ha guardato con indifferenza e persino con simpatia all'«occupazione straniera» dell'esercito proveniente da Oltrereno; imbevuto di «illuminismo cosmopolitico», è impegnato nell'«imitazione del liberalismo francese»; «in nome della cultura (*Bildung*), ha in odio tutto ciò che è cristiano e tedesco», «serve idoli stranieri e s'inchina a falsi profeti». Chiari sono i suoi legami, oltre che con la «massoneria», anche con l'ebraismo: non a caso, si ispira al «piccolo ebreo Heine». Una delle incarnazioni di questa figura ripugnante viene da Menzel individuata in Strauss.[48]

Nella lotta per scuotersi di dosso il giogo militare napoleonico hanno svolto un ruolo importante le *Burschenschaften*, le associazioni e corporazioni studentesche: secondo Brentano, in quanto immerso nella «ricerca dell'eterno, della scienza o di Dio», in quanto «adoratore dell'idea», lo «studente» è l'antitesi più radicale del «filisteo» rinchiuso, come una lumaca, nel guscio della sua banalità quotidiana. È l'antitesi tra *Burschenthum* e *Philisterthum*.[49] Abbiamo visto una delle conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole* impegnarsi nella celebrazione della *Burschenschaft*; ora la prima *Inattuale* procede alla resa dei conti con Strauss, «un vero filisteo dall'anima ristretta e inaridita» (DS, 10; I, p. 216). Assieme agli ebrei, la polemica antifilistea prende

[47] Arendt, 1988, pp. 129-30.
[48] Menzel, 1869, pp. 240-47.
[49] Losurdo, 1997*a*, cap. VIII, 1.

di mira la massa considerata rozza e volgare.[50] Ma anche Strauss appartiene in qualche modo alla massa, fa parte, secondo Nietzsche, della «classe degli operai della cultura» (*gelehrter Arbeiterstand*) (DS, 8; I, p. 205); è un «filisteo colto».

Più tardi, nel lanciare uno sguardo retrospettivo alla prima *Inattuale*, Nietzsche scriverà: «Il termine filisteo colto (*Bildungsphilister*) è passato direttamente dal mio scritto alla lingua» (EH, *Le considerazioni inattuali*, 2). In realtà, esso è già utilizzato, tre anni prima, da Rudolf Haym, nel corso della sua ricostruzione della polemica dei romantici e di Tieck in particolare contro la trivialità e banausicità degli intellettuali illuministi.[51] Ma Nietzsche sembra ignorare questo precedente e si può allora presumere che abbia coniato il termine in modo autonomo. Alle sue spalle agisce in primo luogo Wagner, nel quale la figura dell'«ebreo colto»[52] tende a coincidere con quella già vista del «filisteo del nostro tempo». D'altro canto, l'ironia sull'«ebreo colto» è un luogo comune della polemica giudeofoba o antisemita.[53] Affetto agli occhi di Wagner da filisteismo, *der gebildete Jude*, che cerca disperatamente di differenziarsi dai «suoi compagni di fede di condizione inferiore» e sui quali più chiaramente è impresso il marchio della volgarità,[54] diviene in Nietzsche *der gebildete Philister* (DS, 2; I, p. 166 e DS, 8; I, p. 208) o, più frequentemente, *der Bildungsphilister*, il «filisteo colto», che invano affetta la sua superiorità culturale rispetto alla massa, di cui è invece parte integrante.

Indubbia è tuttavia la permanenza di toni giudeofobi. La campagna contro il filisteismo sembra configurarsi, nella prima *Inattuale*, come una lotta di liberazione nazionale:

> Se fosse possibile suscitare quel coraggio impassibile e tenace, che il Tedesco contrappose al patetico e repentino impeto del Francese, contro il nemico interno, contro quel «culturame» (*Gebildetheit*) sommamente equivoco e in ogni caso antinazionale, che in Germania viene oggi chiamato, con pericoloso equivoco, cultura (*Kultur*), non tutte le speranze di arrivare a una vera e schietta educazione tedesca, l'opposto di quel culturame, sarebbero perdute (DS, 1; I, pp. 160-61).

[50] Losurdo, 1997*a*, cap. VIII, 1.

[51] Cfr. Rickert, 1920, pp. 58-59, nota 2; d'altro canto, contro i «filistei colti» (*gebildete Philister*), impegnati ad abbellire la realtà del capitalismo, polemizza già nel 1867 la prima edizione del *Capitale*: cfr. Marx, 1983, p. 176, nota 33.

[52] Wagner, 1910*b*, p. 73.

[53] Cfr. Boehlich, 1965, p. 97.

[54] Wagner, 1910*b*, p. 73.

La trionfale vittoria di Sedan non ha concluso la lotta «per lo spirito tedesco» (DS, 1; I, p. 162) L'elemento estraneo da cui liberarsi per conquistare o riconquistare l'autenticità è indubbiamente l'ebraismo. La prima *Inattuale* si colloca su una linea di continuità con *La nascita della tragedia*, che chiamava la Germania a scrollarsi di dosso il peso dei «perfidi nani».

Abbiamo a che fare con una preoccupazione che accompagna costantemente il giovane Nietzsche, cioè quello precedente la svolta «illuministica». Un appunto dell'autunno 1869 suona: «Uno dei nemici ebrei di Richard Wagner gli aveva annunziato per lettera l'avvento di un nuovo germanesimo, il germanesimo ebraico» (VII, p. 25). È una prospettiva che, ancora quattro anni dopo, angoscia l'autore della prima *Inattuale*. Egli continua a sentire l'influenza e il fascino di Wagner e non a caso, sempre nel 1873, l'abbiamo visto stilare un *Appello ai tedeschi* che chiama la nazione a recuperare la sua originarietà e autenticità tedesca: «Il popolo ha bisogno, ora più che mai, di essere purificato e consacrato dall'incanto sublime dell'autentica arte tedesca» e del «dramma popolare» (*volksthümlich*) (MD; I, pp. 893-96). Ecco risuonare di nuovo il richiamo al *Volksthum*, rispetto al quale gli ebrei non solo sono estranei ma costituiscono un elemento di contaminazione.

Come riconosce lo stesso Nietzsche, si tratta di un appello a «favore di Bayreuth» (B, II, 3, p. 165), a favore cioè di un'iniziativa e di una cerchia caratterizzate, al di là dell'amore della musica, da un programma politico che si scontra con resistenze e difficoltà «"Noi" wagneriani» – sottolinea Rohde – siamo costretti ad ingaggiare una lotta che talvolta appare disperata (B, II, 4, p. 78). È una lotta della quale si sente pienamente partecipe Nietzsche che, già in precedenza, irritato per essere stato collocato da un giornale tra «i lacché letterari di Wagner», aveva espresso la sua soddisfazione nel vedere anche l'amico Rohde schierarsi al suo fianco (B, II, 3, p. 72). Ancora la quarta *Inattuale* vuol essere una netta presa di posizione a sostegno non solo del grande musicista ma anche della «festa bayreuthiana», dell'«avvenimento bayreuthiano», di una straordinaria «impresa come quella bayreuthiana»; sì, bisogna saper guardare con «occhio grande» all'«avvenimento di Bayreuth», senza lasciarsi confondere dalla «lanterna assai poco magica dei nostri brillanti giornalisti» (WB, 1; I, pp. 432-34), di quella stampa un po' «socratica» un po' «ebrea» che continua ad essere un bersaglio costante a partire dal periodo di gestazione della *Nascita della tragedia*.

6. *Giudeofobia, antisemitismo ed eccedenza teorica e artistica in Nietzsche e Wagner*

Dobbiamo allora liquidare gli scritti del periodo pre-«illuministico» come una serie di libelli antisemiti? Non c'è dubbio che la cultura tedesca è qui letta con le lenti giudeofobe di Wagner. Ciò non risulta solo dai giudizi espressi su Meyerbeer o Strauss o Heine. È proprio quest'ultimo a sottolineare il legame di Meyerbeer con la «giovane, generosa, cosmopolitica (*weltfrei*) Germania di una nuova generazione»,[55] e cioè con quella Giovane Germania che gli ambienti giudeofobi o antisemiti definivano sprezzantemente come la Giovane Palestina.[56] Al di là di questo o quell'esponente, il primo Nietzsche condanna la Giovane Germania e la condanna con un linguaggio sul quale conviene riflettere: siamo in presenza di un'«arte letteraria degenerata»; il suo esponente forse più significativo, e cioè Gutzkow, è «un intellettuale degenerato» (*entarteter Bildungsmensch*) (BA, 5; I, pp. 746-47). Per di più, il primo Nietzsche agita non pochi dei motivi che successivamente alimenteranno la polemica dell'antisemitismo. Epperò, quando essa scoppia a partire da un articolo di Treitschke del novembre 1879, che mette in guardia contro il pericolo rappresentato in Germania da un ebraismo influente e refrattario all'assimilazione, il filosofo ha già rotto con le sue precedenti posizioni.

Ma è sugli scritti del periodo giovanile che ora verte il discorso. Sono dei libelli antisemiti? Intanto dall'antisemitismo razziale propriamente detto, le cui pratiche di esclusione e oppressione non consentono via di scampo proprio perché naturalisticamente motivate, conviene distinguere sia la giudeofobia (un atteggiamento di insuperabile ostilità nei confronti della tradizione culturale e religiosa ebraica, che stimola una carica discriminatrice, più o meno radicale, sul piano politico e/o sociale) sia l'antigiudaismo (un atteggiamento critico che, però, non mette in discussione l'eguaglianza civile e politica).[57] L'ebraismo messo in stato d'accusa dalla *Nascita della tragedia* non è definito in termini razziali. Nella lettera già citata del 1870, che ironizza sui «nostri "ebrei"», balzano agli occhi le virgolette apposte da

[55] Heine, 1969-78, vol. III, p. 339.
[56] Poliakov, 1974-90, vol. III, p. 464.
[57] Cfr. Losurdo, 1999.

Nietzsche, il quale, rivolto all'amico Gersdorff, aggiunge: «Tu sai come sia esteso questo concetto». Per rimanere sempre nella stessa cerchia, abbiamo visto Rohde prendere di mira in primo luogo i «circoncisi nello spirito». Dunque, in questo caso, come conferma anche la successiva evoluzione del filosofo, conviene parlare di giudeofobia piuttosto che di antisemitismo; o forse, più esattamente, di antigiudaismo che sconfina nella giudeofobia, col rifiuto forse di riconoscere agli ebrei tedeschi la piena eguaglianza civile e politica (cfr. *supra*, cap. 3, § 6).

Wagner, invece, si colloca sin dall'inizio sul terreno della giudeofobia. È vero, per certi versi il suo *pamphlet* si configura come una sorta di rovesciamento della vanteria di Disraeli, lo statista inglese di origine ebraica, che rivendica alla razza «ebraica» una schiacciante egemonia anche sul piano musicale (cfr. *infra*, cap. 18, § 1). Ma, dopo aver investito il giudaismo in quanto tale, la polemica di Wagner sembra rivendicare la de-emancipazione degli ebrei tedeschi, come risulta dall'ironia sull'«eguaglianza di diritti» e sull'«emancipazione degli ebrei», questo «principio astratto» agitato da un «liberalismo» fondamentalmente estraneo al popolo.[58] Chiara è dunque la giudeofobia, ed essa è sempre sul punto di sconfinare nell'antisemitismo propriamente detto. Sì, Wagner distingue dall'«ebraismo» propriamente detto l'«ebraismo nella musica», inteso in senso spirituale e idealtipico e da lui preso di mira.[59] Epperò, il moto di «ripugnanza» (*Abneigung*) o «repulsione» (*Widerwillen*) nei confronti dell'«essenza ebraica», «scaturisce dalla più profonda intimità», è «naturale», «istintivo», «spontaneo» (*unwillkürlich*) e incontenibile. È una reazione sentimentale e forse anche fisiologica, che è avvertita, sì, da singoli individui ma ha anche una dimensione corale; si tratta di una «ripugnanza popolare» (*volksthümlich*) di cui sono partecipi quelli stessi che pure dicono di volere l'emancipazione degli ebrei.[60] Evidente risulta la forte componente naturalistica ed etnica di questa giudeofobia. Per un verso Wagner esprime un assimilazionismo violento che intima agli ebrei «l'autoannientamento» culturale;[61] per un altro verso è lui stesso a mettere in dubbio la possibilità di una reale integrazione e fusione, come risulta dall'osservazione secondo cui l'equiparazione tra ebrei e

[58] Wagner, 1910*b*, p. 67.
[59] Wagner, 1910*b*, p. 84.
[60] Wagner, 1910*b*, pp. 66-67 e 76.
[61] Wagner, 1910*b*, p. 85.

tedeschi in Germania fa pensare a quella che in Messico consente ai neri di farsi passare per bianchi, ovvero di acquisire i medesimi diritti dei bianchi, dopo aver tentato di compilare alla men peggio un formulario burocratico.[62] In una conversazione dell'aprile 1873 il musicista si dichiara contrario ai matrimoni misti, con l'argomento che in tal caso «il biondo sangue tedesco» finirebbe col subire l'effetto «corrosivo» del sangue ebraico.[63]

A questa conversazione è presente Nietzsche, e si potrebbe dire che la presa di distanza dalla sua precedente giudeofobia diventa tanto più netta quanto più chiaramente emerge la rozzezza naturalistica della giudeofobia, del sostanziale antisemitismo di Wagner. È da aggiungere che l'antigiudaismo o la giudeofobia del giovane ordinario di filologia svolge sì un ruolo significativo nella denuncia della modernità, ma attraverso una serie di filtri. In questo senso può aver agito positivamente l'invito di Cosima alla cautela linguistica: lungi dal rimaner confinata al livello verbale, l'autocensura ha stimolato una sorta di sublimazione e di trascendimento dell'immediatezza, nel senso che l'analisi impietosa della modernità si è in una certa misura autonomizzata rispetto ai motivi giudeofobi che pur l'accompagnano. Ad esempio, non c'è dubbio che la critica di una cultura ridotta a giornalismo massificato si nutra di motivi giudeofobi; rimangono tuttavia fermi il fascino e la freschezza di un'analisi della modernità come «una società omogenea, che sembra aver giurato di impadronirsi delle ore di ozio e di digestione dell'uomo moderno, cioè dei suoi "momenti culturali", e di stordirlo ancora con la carta stampata» (DS, 1; I, p. 161).

È probabile che antigiudaismo e giudeofobia giochino un ruolo anche nella critica della fretta e della concitazione dell'intellettuale moderno. Ripetutamente Wagner prende di mira «lo spirito ebraico indaffarato e irrequieto»,[64] «la solita irrequietezza degli ebrei»,[65] la «precipitazione» che in Eduard Devrient è in piena consonanza col suo orribile tedesco.[66] E, tuttavia, non per questo cessa di essere istruttiva in Nietzsche la denuncia dell'intellettuale ridotto dalla fret-

[62] Wagner, 1910*p*, p. 265.
[63] In Wagner, 1976-82, vol. I, p. 667.
[64] Wagner, 1910*e*, p. 256.
[65] Wagner, 1982, p. 237.
[66] Wagner, 1910*d*, p. 226.

ta e dalla concitazione a «operaio esaurito» e dunque privo di qualsiasi criticità: «Stranamente, ai nostri dotti non viene in mente neanche il problema più immediato: a che cosa serva il loro lavoro, la loro frenesia, la loro dolorosa agitazione» (DS, 8; I, pp. 202-03).

Certe analisi rivelano un'eccedenza non solo rispetto alla giudeofobia ma anche rispetto alle intenzioni dichiaratamente reazionarie dell'autore. Qualcosa di analogo può essere detto anche a proposito di Wagner: il medesimo rapporto che sussiste tra i suoi scritti di prosa da un lato e le sue opere musicali dall'altro intercorre in Nietzsche tra le lettere e i quaderni di appunti da un lato e *La nascita della tragedia*, le conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole* e la prima *Inattuale* dall'altro.

Parte seconda

Nietzsche nel suo tempo
Quattro successivi approcci nella critica della rivoluzione

Infame profanazione di una parola bene intenzionata, «liberalismo».

VII, p. 355

Non siamo assolutamente «liberali», non lavoriamo per il progresso [...]. Meditiamo sulla necessità di nuovi ordinamenti, perfino di una nuova schiavitù – perché a ogni rafforzamento e innalzamento del tipo «uomo» è strettamente connesso un nuovo genere di schiavismo.

FW, 377

Il mio terribile «antidemocratismo».

B, III, 3, p. 58

L'espressione «radicalismo aristocratico», di cui Lei si serve, è eccellente. Sia detto senza offendere nessuno, è la parola più intelligente che abbia letto sinora sul mio conto.

B, III, 5, p. 206

Non possiamo essere altro che rivoluzionari.

EH, *Perché sono così intelligente*, 5

6.

Il «ribelle solitario» rompe con la tradizione e la «comunità popolare»

1. *L'«illuminismo popolare» della Prussia come tradimento dell'«autentico spirito tedesco»*

Nei primi anni settanta, nessuna nube sembra turbare l'orizzonte di speranze dischiuso da Sedan. Ben lungi dall'essere demandata ad un avvenire remoto e problematico, la loro realizzazione può esser letta o individuata già nelle «viscere del presente»; e dunque non è azzardato «promettere una futura vittoria a una tendenza culturale già esistente» e decisamente promettente. Certo, non bisogna sottovalutare gli ostacoli e le resistenze. E tuttavia – prosegue Nietzsche – questa tendenza alla rigenerazione tragica ed ellenica della Germania «vincerà, come io ritengo con piena fiducia, poiché ha dalla sua parte il più grande e più potente alleato, la natura» (BA, *Introduzione*; I, pp. 645-46). Non ha alcun senso lo «scoraggiamento» dinanzi alla volgarità del presente: «L'epoca di tutto ciò è finita, i suoi giorni sono contati» (BA, 2; I, p. 673).

Senonché proprio la Prussia, lo Stato egemone del Secondo Reich, ci mette in presenza di uno spettacolo che suscita assai presto interrogativi inquietanti: «Perché lo Stato ha bisogno di quel numero esorbitante di scuole e di insegnanti? A che scopo questa istruzione popolare e questo illuminismo popolare (*Volksbildung und Volksaufklärung*), diffusi così ampiamente?» (BA, 3; I, p. 710). Si assiste ad una insensata moltiplicazione delle scuole superiori. Subordinata com'è alla professione, anzi alla «cosiddetta professione» (BA, 1; I, p. 663), la cultura si configura come uno strumento di mobilità e di promozione sociale: di qui la corsa all'istruzione e al titolo di studio.

È un fenomeno che investe anche l'esercito: il desiderio di ascendere nella carriera e gerarchia militare contribuisce a provocare «la completa saturazione di tutti i licei prussiani, e l'impellente e continuo bisogno di nuove scuole» (BA, 3; I, p. 707). Certo, la diffusione dell'istruzione rende possibile anche un allargamento e una migliore qualificazione dei quadri militari. Ed ecco allora che la Prussia «fa ammirare all'estero il proprio ordinamento scolastico»; sì, «altri Stati ammirano, considerano ponderatamente e qua e là imitano» tale ordinamento (BA, 3; I, pp. 708-09); ma ciò non fa che confermarne la pericolosità. Anche la minuscola isola del «genio militare» (cfr. *supra*, cap. 2, § 6) rischia di essere sommersa dalla marea della modernità. In effetti Smith mette in evidenza il nesso che intercorre tra modernizzazione (anche militare) e diffusione dell'istruzione. Un analfabeta non può essere un buon soldato; com'è incapace di comprendere i suoi «grandi e vasti interessi», così non è in grado di «difendere il suo paese in guerra».[1] È un motivo in più – secondo il grande economista inglese – perché lo Stato intervenga attivamente a promuovere la diffusione dell'istruzione a livello elementare.[2] Fermo all'ideale anticheggiante del «genio militare», Nietzsche procede, invece, ad una critica non già del militarismo bensì del processo di massificazione (e in qualche modo di democratizzazione) che investe anche la vita militare. Anche a questo livello si fa sentire la tendenza rovinosa a diffondere l'istruzione al fine di poter disporre del «maggior numero possibile di funzionari intelligenti» (VII, p. 243).

Al di là della realtà dell'involgarimento generale, una minaccia ancora più grave si profila all'orizzonte. Se tutto viene a dipendere o si ritiene che venga a dipendere dai risultati scolastici conseguiti, «nessun privilegio» può essere più giustificato (VII, p. 243). Invece di essere disinnescato, il conflitto finisce con l'essere inasprito da una visione della cultura come strumento per conseguire l'ascesa sociale e il benessere: «Sorge il grande, anzi enorme pericolo, che a un certo momento la grande massa salti il gradino intermedio e si getti direttamente su questa felicità terrena. È quella che oggi viene chiamata la "questione sociale"» (BA, 1; I, p. 668). Riappare inquietante lo spettro, evocato dalla *Nascita della tragedia*, della rivolta servile, della sol-

[1] Smith, 1981, p. 782 (libro V, cap. 1, parte III, art. 2).
[2] Smith, 1981, pp. 787-88 (libro V, cap. 1, parte III, art. 2).

levazione degli schiavi insofferenti dell'«ingiustizia» che essi ritengono di subire a causa della privazione della felicità terrena.

In conclusione, «l'istruzione generale (*allgemeine Bildung*) è soltanto uno stadio preparatorio del comunismo». Accettando o subendo quel «vero e proprio dogma» che è «l'istruzione generale», il Secondo Reich e la Prussia in particolare promuovono o ingrossano un movimento che mira ad affossare le «grandi individualità», chiamate ora a «mettersi in fila con tutti», per promuovere soltanto «servitori della massa» o, più propriamente, «servitori di un partito» (il processo di massificazione dava ulteriore impulso al partito socialista) (VII, pp. 243-44).

Si verifica così una sorta di colpo di scena. Ben lungi dal rappresentare la promessa di rigenerazione tragica dell'Europa, ora il Secondo Reich sembra incarnare il «socratismo scientifico» e l'«illuminismo popolare». Esso assume allora «un significato universalmente minaccioso, e pericoloso per l'autentico spirito tedesco» (BA, 3; I, p. 707). Ritorniamo all'interrogativo iniziale di Nietzsche: perché la Prussia, assieme ad un'espansione così insensata del sistema scolastico, promuove una visione così pericolosa della cultura? Disgraziatamente si impone una risposta che lascia sempre meno spazio al dubbio:

> Perché il genuino (*echt*) spirito tedesco è odiato, perché si teme la natura aristocratica della vera cultura, perché propagandando e alimentando le pretese culturali della moltitudine (*Vielen*) si vogliono spingere i grandi individui a cercare un esilio volontario, perché si cerca di sfuggire alla severa e dura disciplina delle grandi guide, facendo credere alla massa che essa troverà da sola la strada, sotto la guida dello Stato, vera stella polare. Ecco un fenomeno nuovo! Lo Stato in quanto stella polare della cultura! (BA, 3; I, p. 710).

Alle spalle di questa diffidenza e ostilità nei confronti della Prussia c'è una lunga tradizione, che spesso ha visto in quel paese l'incarnazione dell'illuminismo: in nessun'altra parte del mondo – tuonava Gentz alla fine del 1803 – le idee francesi trovano tanti adepti come in Prussia. E tre anni dopo Friedrich Schlegel ribadiva che «nessun governo tedesco» è così rassomigliante a quello francese come quello prussiano. A riempire d'orrore era una burocrazia bollata da Adam Müller come un covo di «giacobini dall'alto» che infuriano «particolarmente nelle amministrazioni statali (*Staatsadministrationen*) tedesche»! Ancora poco dopo la rivoluzione del '48, lo stesso Bismarck denunciava la «tendenza di una gran parte della burocrazia prussiana al livellamento e alla centralizzazione» e persino alla «democrazia ros-

sa», sicché il funzionario pubblico finiva con lo smascherarsi come il «Regio Prussiano Giacobino di Corte».[3]

Sulla scia di questa tradizione si collocano la delusione e il risentimento di Nietzsche per la politica realmente adottata dalla Germania scaturita da Sedan. Incentrata com'è, o come appare, su un Reichstag eletto a suffragio universale (maschile) e impegnata com'è nella diffusione di massa dell'istruzione, essa non costituisce un'alternativa alla modernità né sul piano politico né su quello culturale. Anzi, non si potrebbe immaginare abdicazione più completa e più vergognosa alla missione di lotta contro la civilizzazione e di argine contro la sovversione. È la disfatta dell'«autentico spirito tedesco» che ora «trascina la sua esistenza isolato, sminuzzato e degenerato» (BA, 4; I, p. 725).

2. *Il mito genealogico germanico e la condanna di Hegel*

Il nume tutelare della diffusione capillare dell'istruzione, della moltiplicazione degli istituti scolastici, del raddoppiamento degli sforzi per poter disporre ad ogni livello del maggior numero possibile di funzionari intelligenti è Hegel: tra i suoi discepoli si distingue Lassalle, che non a caso ha preso esplicita posizione a favore del comunismo (VII, p. 243). La resa dei conti con la Prussia dell'«illuminismo popolare» e del «socratismo scientifico» è la resa dei conti anche con Hegel. *Sull'avvenire delle nostre scuole* condanna con forza la categoria hegeliana di eticità ovvero la visione dello Stato come «organismo etico assolutamente compiuto» (BA, 3; I, p. 711): questo «concetto esagerato di Stato» (VII, p. 412) e questa «apoteosi dello Stato» sono in irrimediabile contraddizione con l'«autentico spirito tedesco» (BA, 3; I, pp. 708-10).

Il duro giudizio critico è in piena consonanza con l'orientamento nettamente prevalente negli ambienti nazional-liberali tedeschi del tempo: nei confronti di Hegel si può provare solo «diffidenza», «avversione», «ripugnanza», tanto più che, in seguito all'esperienza esaltante della vittoria contro la Francia e della fondazione del Secondo Reich – osserva Haym su una rivista, «Grenzboten», nota a Nietzsche – «abbiamo appreso il vero significato dell'universale, cui

[3] Cfr. Losurdo, 1997*a*, capp. V, 1-2 e XIV, 4.

non vogliamo veder sacrificato l'individuale come avviene nel sistema hegeliano».[3] Bersaglio della polemica è qui in primo luogo la categoria hegeliana di eticità, da considerare estranea – anche secondo Dilthey – allo spirito germanico:[5] in essa si avverte l'eco dell'ideale rousseauiano e giacobino del *citoyen* e della rivendicazione dell'intervento del potere politico nella sfera economico-sociale, che attraversano in profondità e caratterizzano rovinosamente la tradizione politica e culturale della Francia. È per questo che Treitschke istituisce una duplice contrapposizione: da un lato i «concetti di libertà dei germani che pongono costantemente l'accento sul diritto assoluto della personalità», dall'altro il pathos hegeliano dell'eticità; da un lato un «popolo individualistico» com'è quello tedesco, dall'altro il popolo francese, la cui «malattia ereditaria» è rappresentata dall'«onnipotenza previdenziale dello Stato».[6]

Gli interventi di Treitschke, Haym e Dilthey sopra citati sono rispettivamente degli anni sessanta, del 1870 e del 1872; rinviano dunque al periodo di formazione di Nietzsche e di gestazione e definitiva elaborazione della *Nascita della tragedia* e delle conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole*. Ma al mondo spirituale del loro autore sembra rinviare ancora più direttamente quanto aveva scritto Haym, alla fine degli anni cinquanta, a motivazione della sua condanna senza appello della filosofia hegeliana e soprattutto della categoria di eticità:

> Non erano le più nobili e le più giuste concezioni politiche quelle che erano cresciute sul terreno della Rivoluzione francese. Esse si trovano in contraddizione col principio germanico-protestante della libertà. E si trovano in contraddizione con l'ideale ellenico del bello accordo tra ciò che è naturale e ciò che è spirituale.[7]

Al ciclo rivoluzionario francese, e alla sua pretesa di edificare una comunità politica capace di realizzare la felicità terrena per tutti, anche il giovane Nietzsche contrappone, oltre alla grecità riletta in chiave tragica, la Germania che tra i suoi meriti annovera quello di essere il paese della Riforma, di Lutero e dei corali protestanti.

La guerra franco-prussiana coincide col centesimo anniversario della nascita di Hegel. La disfatta del paese da lui ammirato è anche

[4] Haym, 1927, p. 484.

[5] Dilthey, 1914-36, p. 71.

[6] Treitschke, 1886, p. 6; Treitschke, 1865, pp. 208-09; più tardi, Treitschke (1897-98, vol. I, p. 32) denuncerà la «divinizzazione dello Stato».

[7] Haym, 1974, p. 262; per il quadro generale qui delineato, cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. XIII, 1.

l'occasione per espellere il filosofo dalla Germania autentica. Alla ricorrenza fa esplicito riferimento Nietzsche. Dopo aver descritto, in una lettera all'amico Gersdorff del 7 novembre 1870, l'entusiasmo suscitato in lui da Burckhardt, aggiunge: «Nella lezione di oggi egli ha trattato la filosofia della storia di Hegel in un modo senz'altro degno del giubileo» (B, II, 1, pp. 155-56).

Sull'estraneità alla germanicità dello statalismo rimproverato a Hegel non ci sono dubbi. Ma è solo alla Francia e alla tradizione rivoluzionaria francese che esso rinvia? Abbiamo visto il rapporto tra «apoteosi dello Stato», ottimismo ed ebraismo istituito da Schopenhauer il quale, nelle sue conversazioni private, a tale proposito ribadisce: «Che siano maledetti gli ebrei! Essi sono ancora peggio degli hegeliani!»[8] D'altro canto, quando nei *Parerga e Paralipomena* accomuna nel suo disprezzo «sinagoghe e aule della facoltà di filosofia»,[9] è chiaro che Schopenhauer ha presente anche o principalmente l'influenza a lungo esercitata in Germania dal filosofo da lui più di tutti odiato.

Al di là dello statalismo e dell'ottimismo ad esso connesso, a risultare sospetta è la legittimazione che la filosofia hegeliana conferisce alla modernità. Ebraismo e modernità fanno tutt'uno in Wagner, il quale non si stanca di tuonare contro gli «ebrei liberal-moderni»[10] e contro la «vittoria del moderno mondo ebraico».[11] Per citare un altro autore seguito con attenzione dal Nietzsche di questi anni, Lagarde afferma che il popolo ebraico è quello che più di ogni altro si è identificato con la «cultura moderna».[12] All'ebraismo la filosofia hegeliana sembra rinviare anche per un'altra ragione: sancendo la legittimità del moderno e della *Jetztzeit*, essa esprime, secondo Schopenhauer, «il più piatto filisteismo» e persino l'«apoteosi del filisteismo».[13] D'altro canto, già nel corso della resistenza antinapoleonica, Hegel era diventato il «filisteo» per eccellenza agli occhi di autori e movimenti non privi di accenti giudeofobi.[14]

[8] Schopenhauer, 1971, p. 331.
[9] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, p. 443.
[10] Wagner, 1910*m*, p. 60.
[11] Wagner, 1910*m*, p. 58.
[12] Lagarde, 1937, p. 365.
[13] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. IV, pp. 213, 190 e 183.
[14] Losurdo, 1997*a*, cap. VIII, 1.

Negli ambienti influenzati dalla teutomania e animati dal pathos della germanicità, l'affinità per lo meno elettiva di Hegel con l'ebraismo sembra essere fuori discussione. Col suo innalzamento dello Stato a «fine in sé», e con la sua tesi secondo cui l'uomo consegue «realtà spirituale [...] solo mediante lo Stato», Hegel – osserva Lagarde – si rivela così estraneo all'«essenza tedesca» da suscitare i dubbi più inquietanti. Ha guardato con ammirazione a Napoleone e a sua volta ha potuto godere della protezione di «apostati» della germanicità; soprattutto, fra i suoi discepoli più famosi annovera un Eduard Gans, il quale – chiara è l'allusione alla sua origine ebraica – «nulla poteva comprendere della stirpe (*Art*) tedesca».[15]

Nietzsche non si spinge sino a questo punto. È però significativo il fatto che, nei suoi anni giovanili, egli non si limiti a condannare Hegel a causa della sua «piatta visione ottimistica del mondo» (VII, p. 595), ma lo annoveri tra le «disgrazie della cultura tedesca in formazione» e lo accosti ripetutamente a Heine, in questo momento forse il più noto tra i discepoli di origine ebraica del grande filosofo (VII, pp. 504, 595, 598 e 600-01). Sintomatica è poi la caratterizzazione del poeta: egli «distrugge il senso del colore artistico unitario e ama la casacca arlecchinesca, col più vivace variare di colori [...], padroneggia come un virtuoso tutti i tipi di stile, ma soltanto per mescolarli alla rinfusa» (VII, p. 595). Almeno sul piano culturale, è evidente la natura apolide di Heine, incapace di aderire seriamente a qualsiasi contenuto, estraneo com'è al popolo e al paese in cui vive. È in questo senso che Treitschke parla di «talento formale virtuosistico» ma «privo di anima» e individua in ciò un elemento essenziale dell'«irruzione dell'ebraismo», per fortuna di breve durata, nella letteratura tedesca.[16] D'altro canto, abbiamo visto Nietzsche sottolineare il rovinoso effetto congiunto esercitato da Heine e Hegel su autori che già per «ragioni nazionali», in quanto ebrei, si rivelano estranei alla «lingua tedesca» (cfr. *supra*, cap. 5, § 2); si può ben dire che «gli hegeliani e la loro storpiata discendenza» sono «i più scellerati di tutti i corruttori del tedesco» (DS, 12; I, p. 228). Forse un'allusione all'origine ebraica di Lassalle si può leggere nell'osservazione per cui, alimentando lo scontento delle masse popolari e stimolandole ad avanzare nuove pretese, il di-

[15] Lagarde, 1937, pp. 376-77.
[16] Treitschke, 1981, vol. III, pp. 711 e 714.

scepolo di Hegel ritiene che sia il «gaudente» piuttosto che il «povero» a meritare «il grembo di Abramo» (VII, p. 243). Se investe in pieno Strauss, l'ombra del sospetto dell'affinità (in questo caso solo elettiva) con l'ebraismo lambisce anche il suo Maestro o ex Maestro. In ogni caso, anche per il Nietzsche di questi anni, Hegel e la sua scuola risultano estranei all'essenza tedesca, definita con forti accenti antigiudaici o giudeofobi.

Com'è ulteriormente confermato da un altro aspetto della polemica ideologica e politica di quegli anni. La condanna della «dialettica ebraica», dei «dialettici ebraici» e del loro intellettualismo dissolutore e sovversivo svolge un ruolo importante nel corso della campagna scatenata contro l'ebraismo tedesco.[17] La dialettica riconduce ovviamente a Hegel. Treitschke attribuisce a Heine un «tagliente intelletto ebraico sviluppatosi alla scuola di Hegel».[18] In modo analogo Dühring rimprovera al poeta di essersi formato alla «cattiva filosofia astrusa» di Hegel, la quale fa un po' pensare alla «sofistica» cara all'intellettualità ebraica; d'altro canto a propagandare il socialismo in Germania sono «circoncisi alla maniera degli ebrei» che indossano «consunti abiti hegeliani».[19] Wagner, a sua volta, non solo condanna il «gergo dialettico ebraico» (*dialektischer Judenjargon*),[20] ma sottolinea che, nell'ambito dell'«agitazione ebraica» scatenatasi contro di lui,[21] a lanciare l'attacco più insidioso è «un conoscitore della dialettica hegeliana», il quale si ingegna a camuffare «in modo leggiadro» la sua «ascendenza ebraica» e, in modo altrettanto «leggiadro» ed «elegante», a conferire «una forma dialettica» ovvero una «coloritura dialettica» ai luoghi comuni del suo discorso.[22] Ad unire strettamente hegelismo ed ebraismo è l'artificioso intellettualismo che distorce la realtà e i sentimenti naturali.

Sia pure in modo mediato e per così dire sublimato, questi motivi risuonano anche in Nietzsche: la dialettica socratica (e hegeliana) è sinonimo di ottimismo (giudaizzante), ed è particolarmente cara all'«uomo teoretico», la cui «serenità» e il cui «sereno ottimismo» si

[17] In Boehlich, 1965, pp. 105, 113, 122 e 167.
[18] Treitschke, 1981, vol. III, p. 711.
[19] In Cobet, 1973, pp. 119, 81 e 65.
[20] Wagner, 1910*e*, p. 255.
[21] Wagner, 1910*e*, pp. 249 e 254.
[22] Wagner, 1910*e*, p. 243.

trovano a loro agio in un mondo permeato di cultura ebraica qual è il mondo alessandrino (GT, 17 e 19; I, pp. 115 e 124). A causa del suo arido razionalismo, irrimediabilmente sordo al «mito», l'«uomo teoretico» è non solo estraneo al «popolo» ma ne costituisce l'«antitesi» (WB, 9; I, p. 485). Di nuovo emerge l'antitesi tra germanicità da un lato e socratismo (ebraismo) dall'altro. Ma non si dimentichi che Socrate è solo «il prototipo e il capostipite» dell'uomo teoretico (GT, 18; I, p. 116), e che questa figura continua a vivere in Hegel e nella sua scuola e in tutti coloro che non comprendono od osteggiano la visione tragica del mondo. Agli occhi dell'amico Gersdorff, «uomo teoretico» è Wilamowitz che, con la sua «dialettica alla Lessing» e col suo attacco alla *Nascita della tragedia*, è entrato ormai a far parte dell'«ebraismo letterario berlinese» (B, II, 4, pp. 9-10).

3. *Delegittimazione del moderno e diagnosi della «malattia storica»*

Scoraggiante è il quadro presentato dalla Prussia dell'«illuminismo popolare», dell'istruzione generale e dell'eticità hegeliana. E, tuttavia, data la radicale estraneità di questi fenomeni all'autentico spirito tedesco, c'è ancora spazio per la speranza. Dopo tutto, a garantire prima o poi la rigenerazione tragica ed ellenica della Germania potrebbe essere la «natura». In effetti, non mancano le dichiarazioni fiduciose. Le «intenzioni eternamente uguali della natura» e il suo «sacro ordine» stanno per riprendere i loro diritti e per far valere di nuovo la «legge necessaria della natura», e cioè la «restrizione della cultura a poche persone»; anzi, per essere più precisi, a «un numero estremamente piccolo di persone», con esclusione quindi della stragrande maggioranza dell'umanità nata, come sappiamo, per «servire» e «obbedire» (BA, *Introduzione*; I, p. 647 e BA, 3, I, pp. 697-98). La rivincita della natura e del suo intrinseco aristocratismo verrà a coincidere con la vittoria di tendenze «veramente tedesche e specialmente gravide di avvenire» (BA, *Introduzione*; I, p. 647).

Senonché, ben lungi dal dileguare, l'artificiosa e innaturale ingegneria sociale democratica (col suo seguito di allucinazioni quali «dignità dell'uomo» e «dignità del lavoro»), questa visione del mondo antiellenica e antigermanica riesce sempre più ad imporsi nello stesso paese sorto o rinato a nuova vita sull'onda della lotta contro le idee

dell'89. Non c'è più nulla che possa garantire la sconfitta della modernità, la quale ha anzi dalla propria parte, se non la natura, duemila anni di storia che rischiano di configurarsi come una seconda natura.

È evidente l'abisso che ormai separa Nietzsche dalla scuola di Burke, da coloro che, in contrapposizione agli sconvolgimenti rivoluzionari, celebrano il corso placido e tranquillo della tradizione. Può essere utile un confronto con Taine. Sulla scia dello statista inglese, e in polemica con l'illuminismo, lo storico francese descrive con tenerezza l'Antico regime, fondato sulla «consuetudine immemoriale», che consacra al tempo stesso la trasmissione ereditaria di una proprietà e il ruolo del cristianesimo nella società. «E che cosa legittima questa religione? Innanzi tutto, una tradizione di diciotto secoli, la serie immensa delle testimonianze passate e concordanti, la fede continua delle sessanta generazioni precedenti».[23] Ma è proprio questo lungo periodo storico, all'insegna del cristianesimo e della modernità, che Nietzsche intende rimettere in discussione. Ed ecco che, nel prendere di mira gli autori impegnati a celebrare il moderno e a dimostrarne l'irreversibilità, la seconda *Inattuale* finisce col colpire anche il tipo di argomentazione caro a Taine (e a Burke):

> Che cosa possono mai significare un paio di millenni (o in altri termini, il tratto di tempo di 34 vite umane successive, calcolate in 60 anni ciascuna), perché sia possibile parlare dell'inizio di un tale tempo ancora di «gioventù» e della fine già di «vecchiaia» dell'umanità? (HL, 8; I, pp. 303-04).

Il tradizionalismo può andar bene per i pigri difensori del buon tempo antico, non già per coloro che intendono rimettere in discussione oltre due millenni di storia, riattualizzando e riproponendo per il futuro un passato che solo i conformisti e i servili possono ritenere dileguato una volta per sempre. D'altro canto, la liquidazione qui invocata della modernità non può certo essere pensata con uno schema banalmente evolutivo, e sia pure di un'evoluzione che procede a ritroso. Al contrario, s'impone una cesura radicale: producendo «qualcosa di completamente nuovo» rispetto al presente del Secondo Reich, Wagner fa «indignare tutti coloro che giurano sulla gradualità di ogni sviluppo come su una specie di legge morale» (WB, 1; I, p. 433). In realtà, l'agire artistico del grande musicista, che fa rivivere la trage-

[23] Taine, 1899, vol. II, p. 3 (= Taine, 1986, pp. 373-74).

dia greca dopo un interminabile silenzio, può essere un modello o uno stimolo per l'agire politico. Ben lungi dal significare un abbandono all'evasione e ad uno struggimento impotente, la rievocazione della fascinosa realtà della Grecia antica richiama l'attenzione su una possibilità ancora presente e guarda pertanto al futuro: «Quell'opera d'arte dell'avvenire non è affatto uno splendido, ma illusorio miraggio; ciò che noi speriamo dall'avvenire un tempo fu già realtà, in un passato che è più di duemila anni lontano da noi» (GMD; I, p. 532).

La disfatta del paese della rivoluzione e della civilizzazione sembra creare una situazione nuova e favorevole: «A noi ancora è lecito sperare in un risveglio dell'antichità ellenica quale i nostri padri non hanno neppure sognato» – scrive da Basilea, il 14 luglio 1871, il giovanissimo ordinario a Richard Meister, presidente della Società filologica di Lipsia. Lo studio serio dell'antichità classica non ha nulla a che fare con la morta erudizione: «Non creda che ci si debba accontentare di pascoli brucati e aridi, quasi che fossimo magro bestiame» (B, II, 1, p. 210). No – ribadisce un frammento coevo – «se la filologia non vuol essere un misero mestiere o un'ipocrisia, non è possibile continuare a vivere con essa nel vecchio ambiente». Una svolta s'impone: «I filosofi greci ci servono di modello» (VII, p. 155). È la Grecia nel suo complesso che può e deve servire come fonte di ispirazione: la sua antica articolazione in «caste» può fungere come «servizio maieutico per la nascita del genio» e dunque per l'assolvimento di un «supremo e difficile compito» (VII, p. 413).

Ma, per conferire credibilità ad un progetto così ambizioso qual è quello di Nietzsche, non basta denunciare l'intrinseca natura «servile» degli «apologeti della storia» (HL, 8; I, p. 310), e il carattere irrimediabilmente «filisteo», cioè banausico e plebeo, della ragione cui essi si richiamano. È necessario problematizzare o decostruire le categorie di storia e di ragione: ne è ben consapevole il filosofo che, dopo aver ridotto la «cosiddetta storia universale» ad una «superba metafora» (cfr. *supra*, cap. 1, § 19), prende ora di mira la «religione della potenza storiografica» (HL, 8; I, p. 309). S'impone la resa dei conti con «l'enorme bisogno storico della cultura moderna» la quale, in nome della ragione e della storia, chiama all'accomodamento col presente e alla sua legittimazione (GT, 23; I, pp. 145-46). È necessario farla finita con l'«eccesso di storia» (HL, 8; I, p. 305), anzi con la «cultura storica» in quanto tale (HL, 8; I, p. 303), con un «senso sto-

rico [che] rende passivi e retrospettivi i suoi servitori», riducendoli a «epigoni» (HL, 8; I, pp. 305 e 307). Bisogna pur guarire da questa devastante «malattia storica» (HL, 10; I, p. 329), che inocula nell'uomo la persuasione letale secondo cui sarebbe vano e insensato inseguire nuove e grandi prospettive miranti a mettere radicalmente in discussione il presente. In conseguenza della somministrazione di questo «oppio» (WB, 3; I, p. 445), assieme all'audacia del pensiero e del progetto, dilegua anche lo stimolo all'azione e, in ultima analisi, alla vita. «La cultura storica è anche realmente una specie di innata canizie, e coloro che ne portano in sé il segno sin dall'infanzia devono ben giungere all'istintiva credenza della vecchiaia dell'umanità» (HL, 8; I, p. 303).

Affetto dalla «malattia storica», l'uomo moderno nasce vecchio e si vede costretto sin dall'inizio a condurre un'esistenza senile e priva di prospettive; dileguati sono «ogni nuova coltivazione, ogni ardito esperimento, ogni libero desiderio [...], ogni volo nell'ignoto» (HL, 8; I, p. 304). Il fatto è che «il senso storico, quando domina incontrollato e trae tutte le sue conseguenze, sradica il futuro» (HL, 7; I, p. 295). Il futuro cui qui si guarda è la ripresa dell'antichità classica, che invano i moderni pretendono di considerare morta e sepolta in nome di due millenni di storia.

4. *Dalla critica «cristiana» della filosofia della storia alla critica della filosofia della storia come cristianesimo secolarizzato*

Rispetto a questa resa dei conti così radicale con la modernità, come appaiono mediocri i propositi e le prospettive di Strauss, critico anche lui della rivoluzione. Epperò, egli si accontenta di ben poca cosa: «Qualche pio desiderio, l'abrogazione del suffragio universale, il mantenimento della pena di morte, la limitazione del diritto di sciopero e l'introduzione di *Nathan* e di *Hermann e Dorotea* nelle scuole elementari». Il fatto è che per lui «tutto ciò che è dato vale [...] più o meno come razionale» (VII, pp. 596-97).

Chiaramente, riconoscere e contrastare «l'irragionevolezza della natura di questa epoca», cancellando «la deformità della odierna natura umana» (SE, 7; I, p. 407), reagire con forza alla «dannosa assuefazione moderna» (GMD; I, p. 518), prendere coscienza del fatto che «tutto il nostro mondo moderno non ha affatto un aspetto così solido

e durevole da poter profetizzare un'esistenza eterna anche al suo concetto di cultura» (SE, 6; I, p. 401); in breve, rimettere radicalmente in discussione un bimillenario ciclo storico iniziato con Socrate non è possibile senza fare i conti con la tesi hegeliana della razionalità del reale e del processo storico.

La condanna di questa tesi è un *topos* nell'ambito della cultura conservatrice e reazionaria dell'Ottocento. Essa non poteva certo riconoscersi nell'affermazione di Hegel secondo cui «la storia universale è un prodotto dell'eterna ragione e la ragione ha determinato le sue grandi rivoluzioni». In base a questa visione – obiettava un eminente esponente del conservatorismo come Stahl – «il tempo moderno sarebbe decisamente superiore al Medioevo». Oppure – osservava un altro critico – si era costretti ad inchinarsi anche dinanzi all'«unilaterale predilezione per i cosiddetti *interessi materiali*», propria dello «spirito del tempo», e persino dinanzi al saint-simonismo (e al socialismo).[24]

Più che della delegittimazione del Medioevo, Nietzsche è ovviamente preoccupato della delegittimazione della Grecia alla quale guarda come ad un modello. La tesi della razionalità del reale – affermano già le conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole* – è impegnata nel trasfigurare una modernità odiosa e repellente, nel «trasformare ciò che è massimamente irrazionale nella "ragione" e nel presentare come bianco ciò che è massimamente nero» (BA, 5; I, p. 742). È vero, il mondo moderno è il risultato di un lungo processo storico, ha travolto tutti gli ostacoli che ne bloccavano o rallentavano l'ascesa e l'affermazione, epperò «la grandezza non può dipendere dal successo» (HL, 9; I, p. 321); solo un'anima servile può abbandonarsi alla «nuda ammirazione del successo» e all'«idolatria del fatto compiuto» (HL, 8; I, p. 309). Più tardi, Nietzsche scriverà che «il successo è sempre stato il più grande mentitore» (NW; *Lo psicologo prende la parola*, 1).

In termini analoghi, a partire anche lui dalla delusione per gli orientamenti democratici e moderni attribuiti al Secondo Reich, Lagarde lamenta il fatto che «lo Zeus del Pantheon moderno è il successo».[25] Preoccupato, invece, soprattutto per l'avanzata del processo di secolarizzazione e per la svolta «pagana» della Germania, che liquida così le sue pie tradizioni cristiane, appiattendosi su una modernità volgare

[24] Cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. VIII, 3.
[25] Lagarde, 1937, p. 363.

e repellente, Frantz osserva amaramente che alla «giustificazione mediante la fede» i nazional-liberali hanno sostituito «la giustificazione mediante il successo».[26] Nietzsche sembra in qualche modo dialogare criticamente con lui allorché scrive che nella tendenza a innalzare «lo Stato a scopo supremo dell'umanità» è da vedere «una ricaduta non già nel paganesimo bensì nell'idiozia» (SE, 4; I, p. 365).

Almeno per un attimo, la seconda *Inattuale* non esita neppure a richiamarsi al cristianesimo nella polemica contro la filosofia hegeliana della storia:

> I seguaci del cristianesimo più puri e veraci hanno sempre messo in dubbio e ostacolato, piuttosto che promosso, il suo successo mondano, la sua cosiddetta «potenza storica»; essi solevano infatti porsi fuori del mondo e non si curavano del «processo dell'idea cristiana»; per questa ragione essi del resto sono rimasti per lo più del tutto sconosciuti alla storia e non nominati. In termini cristiani: il diavolo è invero il reggitore del mondo e il maestro dei successi e del progresso (HL, 9; I, p. 321).

È un brano che sembra riecheggiare Burckhardt: «La dottrina cristiana insegna che il principe di questo mondo è Satana. Non c'è nulla di più anticristiano che attribuire alla virtù un dominio duraturo, una materiale ricompensa divina sulla terra».[27] Disgraziatamente – osserva la seconda *Inattuale* – la modernità, «il nostro tempo», pavoneggiandosi come «ultimo di quelli possibili», si ritiene «autorizzato a tenere su tutto il passato quel giudizio universale, che la fede cristiana in nessun modo aspettava dall'uomo, bensì dal "figlio dell'uomo"» (HL, 8; I, p. 304). Altre volte, contro l'«idolatria del fatto compiuto» Nietzsche non esita a invocare, piuttosto che il cristianesimo, la «morale», la quale esige che si nuoti «contro le onde della storia», tenendo sempre ben presente la distinzione tra essere e dover essere (HL, 8; I, pp. 310-11).

Come spiegare il richiamo alla morale da parte di un autore, la cui filosofia si appresta a diventare sinonimo di immoralismo? Il bersaglio polemico è costituito da una visione politica o di filosofia della storia la quale, dimenticando che di fronte ai rari geni, ben pochi «hanno il diritto di vivere (*Recht zu leben*)», pretende di legittimare filosoficamente la democratica cancellazione dei «diritti del genio» consumatasi nel mondo moderno. E, invece, secondo il giovane Nietzsche,

[26] Frantz, 1970, p. 46.
[27] Burckhardt, 1978*a*, p. 191.

«che i molti vivano e che quei pochi [geni] non vivano più, non è nient'altro che una brutale verità, ossia un'irrimediabile stupidaggine, un goffo "è proprio così" (*es ist einmal so*), di contro all'imperativo morale "non dovrebbe essere così" (*es sollte nicht so sein*). Sì, di contro alla morale!» (HL, 8; I, pp. 310-11).

Chiara è la continuità del motivo del richiamo al cristianesimo e quello del richiamo alla morale, l'uno e l'altra invocati in polemica contro una filosofia della storia che vorrebbe consacrare il mondo scaturito dalla rivoluzione. Ma ecco che improvvisamente c'imbattiamo in una tesi del tutto diversa, nella tesi per cui la legittimazione del moderno e l'affermazione della sua irrevocabilità sarebbero in ultima analisi «una teodicea cristiana camuffata» (WB, 3; I, p. 445). Proprio richiamandosi alla teodicea, Ranke aveva criticato l'idea di progresso: darebbe prova di «ingiustizia» un Dio che favorisse una generazione a discapito di un'altra, meno progredita e meno fortunata. In realtà: «Ogni epoca è in rapporto immediato con Dio e il suo valore risiede non in ciò che da essa scaturisce, ma nella sua esistenza stessa, nella sua peculiarità»;[28] di generazione in generazione, l'uomo è chiamato ad affrontare i medesimi problemi esistenziali, a vivere un'esistenza contrassegnata dalla finitezza, dal dolore e dalla morte. Nietzsche ha espressioni di stima nei confronti del grande storico (cfr. *infra*, cap. 28, § 2), ma, operando una svolta rispetto a lui, comincia a criticare la filosofia della storia che legittima la modernità e la rivoluzione non più in nome del cristianesimo ma, al contrario, in quanto incapace di liberarsi della tradizione religiosa alle sue spalle. Saremmo di fronte ad una versione superficialmente secolarizzata della «concezione cristiano-teologica, ereditata dal Medioevo», che vede nell'avvento del cristianesimo la pienezza dei tempi e dunque considera fondamentalmente concluso il processo storico. «In questo senso noi viviamo ancora nel Medioevo, la storia è ancora sempre una teologia camuffata» (HL, 8; I, pp. 304-05).

Assistiamo ad un nuovo e affascinante capitolo della lotta ideologica che si sviluppa soprattutto a partire dal 1789 e che conosce in Germania il suo centro. Polemizzando contro i teorici della reazione e ritorcendo contro di loro gli argomenti e i motivi teologici cui essi facevano ricorso, Hegel li accusa di «ateismo del mondo etico»: la

[28] Ranke, 1980, p. 7.

denuncia in blocco del mondo moderno finisce col negare la presenza del divino nelle vicende umane, sicché il mondo etico-politico appare come «*gottverlassen*»,[29] irrimediabilmente abbandonato da Dio, e quindi incapace di incarnare autentici valori spirituali. Ora invece la seconda *Inattuale* ritorce contro i seguaci della rivoluzione l'ideologia da essi professata: a dispetto delle loro pose ribelli o iconoclaste, risultano affetti da quella stessa visione teologica del mondo che pretendono di contestare e liquidare.

5. *Filosofia della storia, modernità e massificazione*

E, tuttavia, nonostante il rovesciamento verificatosi nel tipo di argomentazione cui fa ricorso Nietzsche, fermo resta il bersaglio che egli intende colpire. Con e nella modernità ha finito col trionfare «quel genere di storia che considera i grandi istinti di massa come ciò che nella storia è importante e principale, e riguarda tutti i grandi uomini soltanto come l'espressione più chiara, per così dire come le bollicine che diventano visibili sui flutti» (HL, 9; I, p. 320). Ora è diventata consuetudine «scrivere la storia dal punto di vista delle masse e cercare in essa quelle leggi che possono essere dedotte dai bisogni di queste masse; ossia le leggi del movimento degli strati inferiori di creta e di argilla della società». In tal modo la filosofia della storia stravolge l'ordine naturale, l'aristocrazia naturale:

> Solo per tre rispetti mi sembra che le masse meritino uno sguardo: innanzi tutto come copie evanescenti dei grandi uomini, fatte su carta cattiva e con lastre logore, poi come ostacolo contro i grandi, e infine come strumenti dei grandi; per il resto che se le prenda il diavolo e la statistica (HL, 9; I, pp. 319-20).

Certo, questa verità suona inattuale. Ma piegarsi alla «potenza della storia» significa inchinarsi «in guisa cinesemente meccanica [...] a ogni potenza, sia poi questa un governo o un'opinione pubblica o una maggioranza numerica» (HL, 8; I, p. 309). È particolarmente significativo l'avverbio usato, *chinesenhaft*: negli anni successivi i cinesi diventeranno agli occhi del filosofo il simbolo dell'operaio umile, servizievole e servile, del nuovo tipo di schiavo di cui i signori hanno bisogno. È chiaro: riconoscere il fatto compiuto della civiliz-

[29] Hegel, 1969-79, vol. VII, p. 16.

zazione e della modernità è un atteggiamento proprio dei servi, non dei signori. La tesi della razionalità del reale e del processo storico rappresenta il medesimo culto della maggioranza numerica che si esprime nella democrazia e nella crescente presenza e pressione delle masse e dei servi. Questi ultimi, che fanno già sentire il loro peso numerico sul piano più propriamente politico, finiscono con l'ottenere un prezioso e inaccettabile riconoscimento anche sul piano della filosofia della storia, grazie ad una visione che esclude in anticipo qualsiasi pretesa di recedere al di qua dei risultati del mondo moderno.

È necessario superare la «malattia storica» affinché i «grandi individui» che costituiscono «il vertice della piramide intellettuale», le «nature più remote», possano sottrarsi alla «calca della storia universale» (*das Drängen und Stoßen der Weltgeschichte*), o attraversarla «quasi come un fantasma che passi attraverso un denso assembramento» (BA, 4; I, pp. 722-23). La filosofia della storia e l'idea stessa di storia universale sono sinonimo di massificazione per il fatto che dissolvono l'individuo geniale in una massa amorfa, in una umanità indistinta, la quale diviene il soggetto del processo o del progresso storico.

Nietzsche non si stanca di proclamare la sua inattualità, epperò agita motivi che sono ben presenti nella cultura del tempo. Si prenda Ranke. Il concetto di progresso non può «essere applicabile alle produzioni del genio nell'arte, nella poesia, nella scienza, nello Stato»;[30] sì, «nell'esistenza umana c'è molto, ed è forse ciò che è più significativo, a cui non è affatto possibile applicare il concetto di progresso».[31] Anche in questo caso ritorna ad echeggiare la protesta contro la massificazione implicita nell'idea di progresso e nella filosofia della storia:

> Il genio, infatti, non dipende dal concetto di umanità, egli ha un rapporto immediato col divino da cui deriva la sua origine. Si screditerebbe una manifestazione individuale se la si volesse intrappolare nella sua epoca; essa si basa su di essa ma non si risolve in essa.[32]

L'idea di progresso è il misconoscimento della forza creativa del genio che viene ora esso stesso sottoposto all'anonimato del processo storico, un processo che, per la sua oggettività e irreversibilità, non consente di sottrarsi neppure all'individualità eccezionale. Che ne è

[30] Ranke, 1980, pp. 10-11.
[31] Ranke, 1986, p. 232.
[32] Ranke, 1986, p. 232.

del genio quando, in base al progresso che si sviluppa da una generazione all'altra, il più volgare degli uomini, il nano, montando sulle spalle del gigante, è capace di guardare più in là del gigante stesso? Esprimendo preoccupazioni simili a quelle di Ranke, anche Lagarde rimprovera alla hegeliana filosofia dello spirito e della storia di disconoscere il valore della grande personalità e quindi di essere tutta attraversata da una «volontà di massa» (*Massenwillen*).[33] Ma, indipendentemente da questo o quell'autore, è la situazione venutasi a creare in seguito all'esperienza storica dell'irresistibilità, vera o apparente, della marea rivoluzionaria che stimola, nei suoi oppositori, la sensazione di dover condurre una lotta controcorrente. In un'enciclopedia, la cui pubblicazione cade negli anni della formazione di Nietzsche, Gentz appare impegnato a lottare «contro il vento e le correnti» e contro «il visionario entusiasmo rivoluzionario dell'epoca».[34]

Una tale visione della vita e della storia viene avvertita come momento essenziale di quella massificazione e involgarimento del mondo contemporaneo denunciato da tante voci autorevoli e accorate. Si pensi ad esempio a Schopenhauer che, negli stessi anni di Ranke, procede anche lui ad una critica radicale dell'idea di progresso, cui contrappone l'immodificabile realtà aristocratica della natura, la quale ultima, mentre da un lato produce a ritmo frenetico e sovrabbondante come «prodotti in serie» gli uomini comuni, solo con grande parsimonia, e in circostanze eccezionali, fa sbocciare l'individualità autentica e geniale (cfr. *infra*, cap. 13, § 4). Ecco: il torto dell'idea di progresso, e di ogni storicismo, è di accomunare e di appiattire realtà così diverse e contrastanti. Possiamo ora comprendere meglio Nietzsche che, sin dai suoi inizi, contrappone i «diritti del genio» e la «metafisica del genio» alla coscienza storica così come si era venuta configurando nella cultura europea.

6. *Filosofia della storia, élitismo e ritorno dell'antropocentrismo*

Abbiamo visto che i diritti dell'uomo proclamati dalla Rivoluzione francese sono liquidati a partire anche dalla critica dell'antropocen-

[33] Lagarde, 1937, p. 376.
[34] Haym, 1854, p. 330, colonna *a*.

trismo che essi implicano. Ma ecco che ora la celebrazione dei diritti del genio sfocia in un antropocentrismo ben più enfatico di quello criticato. Dopo aver descritto «il dolore senza senso» della vita animale, il cui spettacolo «suscita ribellione nel più profondo dell'anima», la terza *Inattuale* prosegue affermando che «l'intera natura aspira all'uomo»: in tal modo essa può «redimersi dalla maledizione della vita animale» e acquisire «uno specchio sul cui fondo la vita non appare più insensata, bensì nella sua significatività metafisica». Ma di quale uomo si tratta? In altre parole: «Dove finisce l'animale, dove comincia l'uomo? L'uomo che solo importa alla natura?» La maggior parte dell'umanità, per la maggior parte della sua esistenza, non supera propriamente «l'orizzonte dell'animale», «vuole soltanto con maggiore consapevolezza ciò che l'animale cerca per impulso cieco»: a questo stadio, «tutto è continuazione dell'animalità»; e, dunque, a questo stadio la natura non trova ancora la sua giustificazione metafisica (SE, 5; I, pp. 377-78).

Gli uomini verso cui l'intera natura si apre un varco per la sua redenzione [...] sono quegli uomini veri, quei non-più-animali, i filosofi, artisti e santi; al loro apparire e per il loro apparire la natura, che non salta mai, fa il suo unico salto di gioia, perché per la prima volta si sente giunta allo scopo (SE, 5; I, p. 380).

I momenti del superamento schopenhaueriano della volontà di vivere vengono qui recuperati come manifestazioni diverse della figura del genio, che sola può conferire senso e significato alla vita.

Rinviando a Goethe, Nietzsche non esita a riabilitare la *causa finalis*: «Tutta la natura aspira e urge, per la sua redenzione da se stessa» verso «quel finale, supremo divenir uomo» che è il genio (SE, 5; I, p. 382). Ben lungi dallo scalfire questa visione, l'incontro col darwinismo sembra ulteriormente rafforzarla:

Come sarebbe naturale applicare alla società e ai suoi scopi un insegnamento che si può ricavare dalla considerazione di una qualsiasi specie animale e vegetale, che cioè in essa quello che importa è soltanto il singolo esemplare superiore, più insolito, più potente, più complicato, più fecondo: come sarebbe naturale tutto ciò, se fantasie, inculcate con l'educazione, sullo scopo della società non opponessero una resistenza tenace! Veramente è facile comprendere che là, ove una specie (*Art*) giunge ai suoi confini e al suo trapassare in una specie (*Art*) superiore, vi è lo scopo del suo sviluppo e non, quindi, nella massa degli esemplari e nel loro benessere, o addirittura negli esemplari che, in ordine di tempo, sono gli ultimi, bensì proprio nelle esistenze apparentemente disperse e casuali che qua e là, in circostanze favorevoli, talvolta si realizzano; altrettanto facile da comprendere dovrebbe essere anche l'esigenza che l'u-

manità, perché possa giungere alla coscienza del suo fine, deve ricercare o produrre quelle condizioni favorevoli nelle quali possono nascere quei grandi uomini redentori (SE, 6; I, p. 384).

La visione del mondo (e la filosofia della storia) qui teorizzata dovrebbe risultare ovvia e nell'ordine delle cose, senonché essa è tenacemente contrastata, a partire da due punti di vista tra loro sensibilmente diversi. Da un lato, ci sono coloro (il riferimento è alle correnti democratico-radicali e al movimento socialista), secondo i quali «quell'ultimo fine dovrebbe essere trovato nella felicità di tutti o della maggior parte». Altri (sono i nazionalisti e i patiti del Reich) pretendono, invece, di additare quel fine «nello sviluppo di grandi comunità (*grosser Gemeinwesen*)» (SE, 6; I, p. 384).

Sia chiaro, Nietzsche non sta qui affatto respingendo l'idea del sacrificio e neppure sta criticando l'olismo implicito in ogni visione che esige il sacrificio di individui concreti in nome di un fine o di un'entità considerati superiori. Anzi, abbiamo visto proprio la terza *Inattuale* sciogliere un inno a quella «possente comunità» (*Gemeinsamkeit*), in ultima analisi l'ordinamento cosmico, che mira a produrre il genio senza curarsi del carico di dolore che ciò comporta (cfr. *supra*, cap. 1, § 14). E anche nel brano appena citato si ribadisce che si tratta pur sempre di scegliere tra sacrificio e sacrificio. Dal punto di vista della filosofia della storia impostasi con la modernità, «sembra una cosa insensata che l'uomo esista per un altro uomo», piuttosto che «per tutti gli altri o almeno per il maggior numero possibile». Ma – obietta a sua volta Nietzsche rivolgendosi direttamente all'individuo in quanto tale – il problema può essere così formulato: «In che modo la tua vita, la vita del singolo riceve il più alto valore, il più profondo significato? In che modo essa è meno sciupata?» La risposta non si fa attendere: «Soltanto se tu vivi a vantaggio degli esemplari più rari e preziosi, e non quindi a vantaggio della maggior parte, degli esemplari cioè che, singolarmente presi, sono i più privi di valore» (SE, 6; I, pp. 384-85). È solo innalzandosi a questa consapevolezza che il giovane «si pone nel cerchio della cultura» e «prende partito per essa». Egli deve nutrire «l'intima convinzione di incontrare, quasi per ogni dove, la natura nella sua miseria, mentre essa si apre un varco verso l'uomo» (SE, 6; I, p. 385). Mediante l'«azione», colui che ormai è un militante del partito della cultura e della civiltà deve impegnarsi a far sì che «il finalismo inconscio della natura», il suo «impulso oscuro» diventi «volontà cosciente» per il conseguimento di quel-

l'«altissimo fine» che è «la generazione del genio» (SE, 6; I, pp. 386-87). Ma lavorare per il genio significa impegnarsi a lottare contro la società massificata del mondo moderno. Il grande merito di Schopenhauer è così descritto:

> Egli sapeva che sulla terra si può trovare e raggiungere qualcosa di ben più alto e puro di una simile vita attuale e che fanno un grave torto all'esistenza tutti coloro che la conoscono e la giudicano soltanto secondo questa figura odiosa. No, il genio stesso adesso è chiamato per sentire se esso, il frutto supremo della vita, possa forse giustificare la vita in generale; l'uomo magnifico e creatore deve rispondere alla domanda: «Approvi tu nel più profondo del cuore questa esistenza? Ti basta essa? Vuoi essere tu il suo difensore e il suo redentore? Soltanto un unico e sincero "sì!" dalla tua bocca: e la vita così gravemente accusata sarà assolta» (SE, 3; I, p. 363).

A questo punto la cosmodicea, la giustificazione intrinseca del cosmo, sfocia nella celebrazione del genio: è solo la produzione di queste individualità eccezionali che consente di respingere le accuse alla vita, che nel corso della successiva evoluzione saranno considerate come espressione di nichilismo.

Già chiamata a legittimare la schiavitù e a condannare come arbitrarie e intrinsecamente violente le pretese di metterla in discussione, la dicotomia naturale/artificiale viene ora fatta intervenire per affermare il carattere naturale della visione che afferma il diritto supremo del genio. Voler abolire la schiavitù o minare l'assoluta preminenza del genio è un atto di arbitraria ingegneria sociale, alla quale si contrappone un'ingegneria sociale in qualche modo naturale, che consente all'individuo privilegiato di atteggiarsi nei confronti delle masse come uno scultore alle prese con un materiale grezzo e in sé privo di valore:

> È con i suoi geni che il popolo riceve il vero e proprio diritto all'esistenza, la sua giustificazione; non è certo la massa a produrre l'individuo, anzi essa gli oppone resistenza. La massa è un blocco di pietra difficile da disgrossare: è necessario un lavoro immane da parte degli individui per trarne qualcosa che abbia parvenze umane (VII, p. 244).

Rispetto alla produzione del genio, la comune umanità e la sua storia («l'immenso muoversi degli uomini sul grande deserto della vita, il loro fondare città e Stati, il loro guerreggiare» ecc.), tutto ciò a cui la hegeliana filosofia della storia aveva cercato di conferire senso, risulta ora privo di significato intrinseco in quanto semplice prolungamento del mondo animale (SE, 5; I, p. 378). Assistiamo dunque non alla liquidazione della filosofia della storia in quanto tale, ma alla sosti-

tuzione di una filosofia della storia tendenzialmente democratica con una filosofia della storia squillantemente aristocratica: «L'umanità deve costantemente operare per generare singoli grandi uomini: questo e nessun altro è il suo compito» (SE, 6; I, pp. 383-84). Per un verso la filosofia della storia hegeliana, incentrata sull'idea di progresso, e ormai divenuta uno strumento di legittimazione della democrazia e del socialismo, è liquidata come «teologia camuffata»; per un altro verso, Nietzsche, con un linguaggio carico di echi teologici e teleologici, non esita ad additare nella creazione di alcune individualità eccezionali la «redenzione» della natura e la causa finale del processo naturale e storico.

7. *Culto della tradizione e pathos dell'azione controrivoluzionaria*

Sottolineare, in contrapposizione alla *hybris* della ragione, il ruolo dell'istinto e della sapienza inconscia, che si trasmette silenziosamente di generazione in generazione, significa anche celebrare, in contrapposizione alla rottura rivoluzionaria, la tradizione e un atteggiamento tendenzialmente di reverenza e di *pietas* nei confronti di istituti e rapporti consacrati dai secoli. È l'atteggiamento invocato da Burke. Allorché Novalis, grande ammiratore del whig inglese, descrive nel 1799 lo scontro in atto a livello europeo tra rivoluzione e controrivoluzione, caratterizza la prima fra l'altro per «il gusto per ciò che è nuovo e giovanile», per il «contatto disinvolto tra tutti i cittadini» e l'«orgoglio dei princìpi universalmente validi per gli uomini» (*menschliche Allgemeingültigkeit*), e caratterizza la seconda per «la venerazione per il passato, l'attaccamento alla costituzione storica (*geschichtliche Verfassung*), l'amore per i monumenti degli avi e dell'antica gloriosa nazione» (*Staatsfamilie*).[35] Più tardi, Savigny apprezza in Walter Scott lo «sguardo amoroso» rivolto alla storia e anche agli «oggetti storici»,[36] e contrappone anche lui i concetti «puramente razionali» e con pretesa di «universalità» al «senso storico» e alla «storia», chiamati, l'uno e l'altra, al compito «sacro» di far da argine all'ondata rovinosa prima dell'illuminismo e poi della Rivoluzione francese.[37]

[35] Novalis, 1978, p. 748.
[36] In Stoll, 1929, p. 279 (lettera a Jacob Grimm del 24 dicembre 1821).
[37] Savigny, 1967, pp. 115-17.

Anche a tale proposito non mancano in Nietzsche motivi che, in modo diretto o mediato, rinviano a Burke. Alla magniloquenza dello statista inglese subentrano toni che, in modo più pacato ma tanto più seducente, cantano «il benessere dell'albero per le sue radici, la felicità di non sapersi totalmente arbitrari e fortuiti, ma di crescere da un passato come eredi, fiori e frutti, e di venire in tal modo scusati, anzi giustificati nella propria esistenza» (HL, 3; I, p. 266).

Si comprende allora la denuncia della faciloneria e violenza giornalistica con cui viene trattata la lingua: non bisogna perdere di vista che essa «è un'eredità ricevuta dagli antenati e da lasciare ai discendenti, di cui bisogna aver rispetto come di qualcosa di sacro e inestimabile e inviolabile» (DS, 12; I, p. 235). Con atteggiamento analogo ci si deve accostare alle «nostre scuole»; esse «ci collegano con il passato del popolo, e costituiscono nei loro tratti essenziali un legato così sacro e degno di onore» che immediatamente inammissibili e sciagurati risultano i «numerosi mutamenti, introdotti dall'arbitrio dell'epoca presente» (BA, *Introduzione*; I, p. 645). Il «mito patrio», che *La nascita della tragedia* contrappone ad una cultura priva di una «sede stabile e sacra» (GT, 23; I, p. 146), può servire anche a disinnescare il conflitto sociale:

> Come potrebbe la storia servire la vita meglio che stringendo alla loro patria e al patrio costume anche le stirpi e le popolazioni meno favorite, rendendole stabili e trattenendole dal vagare in paesi stranieri in cerca di condizioni migliori, e dal lottare e gareggiare (*wetteifernd zu kämpfen*) per esse? Talvolta ciò che per così dire inchioda l'individuo a questi compagni e a questo ambiente, a questa faticosa abitudine e a questi versanti brulli, sembra ostinatezza e irragionevolezza – ma è l'irragionevolezza più salutare e benefica per la collettività (HL, 3; I, p. 266).

In questo senso, i motivi cari a Burke vengono ripresi con lo sguardo rivolto, più ancora che alla Rivoluzione francese, alla «questione sociale» e al movimento socialista.

Epperò, per un altro verso, la tradizione di pensiero che prende le mosse dallo statista inglese si rivela inadeguata e inservibile rispetto al compito immane che ora Nietzsche si pone. Si tratta di «liberare l'uomo moderno dalla maledizione della modernità» (BA, 4; I, p. 713). Secoli, millenni di storia devono essere rimessi in discussione, e ciò non può certo avvenire all'insegna di un culto pigro della tradizione. Non è così che può essere fondato l'attivismo controrivoluzionario di cui c'è assolutamente bisogno. La storia cara a Burke e alla scuola storica tedesca

è capace appunto solo di *conservare*, non di generare vita; perciò sottovaluta sempre ciò che diviene, in quanto non ha per esso alcun istinto divinante [...]. Quindi essa [la storia antiquaria] ostacola la forte risoluzione (*Entschluss*) per il nuovo, paralizzando chi agisce, il quale sempre, come agente, violerà e deve violare qualche pietà (HL, 3; I, p. 268).

A questo punto, il culto della tradizione si rivela non solo inadeguato ma addirittura controproducente e paralizzante: «Il fatto che qualcosa sia diventato vecchio genera ora la pretesa che debba essere immortale»; a ciò potrebbero aggrapparsi «un antico costume dei padri, una fede religiosa, un privilegio politico ereditario» (HL, 3; I, pp. 268-69). Gli esempi non sono né immaginari né scelti a caso. Dopo la vittoria conseguita nella guerra contro l'Austria, al momento della costituzione della Lega della Germania del Nord, al fine anche di conferire continuità e compattezza spaziale ai suoi territori, la Prussia aveva proceduto all'annessione di alcuni Stati tedeschi e alla cancellazione delle piccole dinastie locali: ne era risultata una chiara violazione del principio di legittimità e di «diritti consacrati da tradizioni e idee».[38] Aderire alla visione cara a Burke e alla scuola storica avrebbe significato gettare una pesante ombra di sospetto sul Secondo Reich, col quale Nietzsche ancora si identifica: d'altro canto, egli aveva salutato con entusiamo, come sappiamo, la vittoria e la politica prussiana del 1866. E, per quanto riguarda la fede religiosa, già *La nascita della tragedia* nutre nostalgia per la situazione precedente l'avvento del cristianesimo.

Mentre delegittima una Germania che sembra incarnare le speranze di rinascita della grecità tragica, la visione della storia cara a Burke e alla scuola storica tedesca rischia di consacrare e fossilizzare una situazione intollerabile agli occhi di Nietzsche:

Il senso antiquario di un uomo, di una città o di un intero popolo ha sempre un campo visivo molto limitato [...]. Qui è sempre molto vicino un pericolo: alla fine tutto ciò che di antico e passato entra in genere ancora nell'orizzonte, viene semplicemente accettato come ugualmente venerabile, mentre tutto ciò che non muove incontro con venerazione a questa antichità, ossia il nuovo e ciò che diviene, è rifiutato e avversato.

In tal modo, la storia antiquaria non consegue il fine cui dichiara di aspirare: «Quando il senso storico non conserva più ma mummi-

[38] Schieder, 1979, pp. 176-77.

fica la vita, allora l'albero muore, innaturalmente, disseccandosi a poco a poco verso la radice – e da ultimo generalmente perisce la radice stessa» (HL, 3; I, pp. 267-68).

In ogni caso, la visione antiquaria della storia si rivela goffa e impacciata, nettamente inferiore rispetto alla visione della storia cara ai rivoluzionari francesi, i quali – sottolineerà più tardi *La gaia scienza* – «si impadronirono dell'antichità romana» (FW, 83) e da tale operazione, pure assai discutibile sul piano del rigore filologico e storiografico, trassero alimento e vigore. Ispirandosi ad un passato trasfigurato e reinterpretato in funzione della lotta contro l'Antico regime e venerato come monumento e monito imperituro per le successive generazioni, i giacobini riuscirono a stimolare nel presente un'azione vigorosa, e sia pur folle e criminale:

> La storia monumentale inganna con le analogie: con seducenti somiglianze essa eccita il coraggioso alla temerarietà, l'entusiasta al fanatismo; e se si immagina poi questa storia nelle mani e nelle menti degli egoisti dotati e dei ribaldi fanatici, ecco che regni vengono distrutti, principi assassinati, guerre e rivoluzioni scatenate (HL, 2; I, pp. 262-63).

C'è dunque bisogno di una visione della storia che stimoli all'azione coloro che intendono rimettere in discussione il lungo e incessante ciclo rivoluzionario. Se la storia antiquaria è in grado di promuovere solo un imbelle tradizionalismo, un'azione che voglia contrastare l'uso rivoluzionario della storia monumentale non può fare a meno dell'apporto della storia critica. Solo essa può spingere a prendere coscienza del fatto che «l'esistenza di una qualche cosa, di un privilegio, di una casta, di una dinastia per esempio» è divenuta ingiusta e merita dunque la fine: «allora il suo passato viene considerato criticamente, allora si attaccano con il coltello (*Messer*) le sue radici, allora si calpestano crudelmente tutte le pietà» (HL, 3; I, p. 270). Diviene evidente a questo punto la differenza rispetto al tradizionalismo. Secondo Savigny, il senso storico ha un «compito [...] sacro», ed è quello di mettere severamente in guardia contro la tentazione di manipolare la realtà politica esistente con un «bisturi chirurgico» (*wundärztliches Messer*), che rischierebbe inevitabilmente di colpire anche la «carne sana».[39]

Significativamente l'immagine del «coltello» o «bisturi» ritorna nel giovane Marx, il quale però se ne serve per affermare che la «critica»

[39] Savigny, 1967, pp. 115-17.

non deve limitarsi ad essere un *anatomisches Messer*, e cioè un coltello che serve a dissezionare analiticamente il reale, ma deve costituire al tempo stesso un'«arma» per modificare la realtà.[40] L'immobilismo tradizionalistico viene contestato da due teorie dell'azione sensibilmente diverse, come risulta subito evidente dalle precisazioni che Nietzsche si affretta a fare. Recidere le radici di istituzioni ormai divenute e considerate ingiuste significa mettere in discussione «ciò che è acquisito e innato da gran tempo». E, tuttavia, non ci si può sottrarre alla sfida. «Qua e là la vittoria arride lo stesso», e allora il nuovo «diventa una nuova abitudine, un nuovo istinto, una seconda natura», anzi persino una «prima natura» (HL, 3; I, p. 270). Per introdurre una nuova «abitudine» e una nuova «natura» è comunque necessaria un'azione energica.

La lotta contro la rivoluzione non può più essere condotta inchinandosi con reverenza dinanzi a istituti consacrati dalla tradizione. Come i nemici che egli intende combattere, anche Nietzsche avverte ora l'urgenza dell'azione: «Noi abbiamo bisogno della storia, ma ne abbiamo bisogno altrimenti che il fannullone viziato nei giardini del sapere» (HL, *Prefazione*; I, p. 245). Al di là del sapere storico, la critica investe la figura dello scienziato puro in quanto tale: nel suo mondo ovattato, il «dolore» è «qualcosa di inopportuno e di incomprensibile, e quindi tutt'al più è, ancora una volta, un problema». Sì, «dappertutto la scienza vede soltanto problemi della conoscenza», ma contro questo atteggiamento meramente teoretico e contemplativo bisogna ribadire che è da disprezzare ogni «sapere freddo, puro, privo di conseguenze» (SE, 6; I, pp. 393-94), incapace di trasformarsi in azione.

8. *L'«uomo di Schopenhauer» come antagonista dell'«uomo di Rousseau» e della rivoluzione*

Si comprendono allora le forti riserve nei confronti dell'«uomo di Goethe». Quest'ultimo, se anche ha il merito di non lasciarsi trascinare dall'ondata rivoluzionaria, presenta tuttavia un grave limite: «non è l'uomo attivo», è un «insaziabile contemplatore»; può facilmente diventare un «filisteo». Siamo in presenza di una figura che risulta di ben scarsa utilità nella lotta contro la rivoluzione: nella migliore delle

[40] Marx ed Engels, 1955, vol. I, p. 380.

ipotesi può agire come «il correttivo e il calmante proprio di quei pericolosi eccitamenti, di cui è in balia l'uomo di Rousseau», questo «catilinario» e questa «potenza così minacciosa» (SE, 4; I, pp. 369-71), che ispira e promuove gli sconvolgimenti che devastano l'Europa. Ma sull'«uomo di Goethe» non si può contare per una trasformazione della società, per l'agognata rinascita della grecità tragica.

Ben diverso è l'«uomo di Schopenhauer»: pur animato dalla passione della conoscenza, egli non è certo un cultore della «scienza pura» (SE, 3; I, pp. 352 e 360). È «ben lontano dalla fredda e sprezzante neutralità del cosiddetto uomo di scienza»; non perde mai di vista il rapporto tra sapere e vita reale; è «sempre pronto a sacrificare se stesso come la prima vittima della verità conosciuta»; non solo dà prova di «coraggio», ma assume anche su di sé il peso e le responsabilità di una «vita eroica» (SE, 4; I, pp. 372-73).

Può a prima vista sembrare strano che, nell'evocare la figura dell'uomo dell'azione controrivoluzionaria, la terza *Inattuale* si ispiri al teorico della *noluntas* come fine supremo da perseguire. Ma cerchiamo di ricostruire il ragionamento di Nietzsche. Ai suoi occhi, Schopenhauer, passato attraverso la scuola di Kant e la sua distinzione tra essenza e apparenza, ha in primo luogo il merito di aver problematizzato l'esistenza rendendo più difficile l'appagamento filisteo e l'immediata identificazione col presente. Dando prova di uno «stimolante disprezzo del suo tempo» (VII, p. 807) e senza lasciarsi in alcun modo sedurre dall'«attualità», egli «fin dalla prima giovinezza recalcitrò di fronte a quella falsa, vana, e indegna madre, la sua epoca, e, quasi espellendola da sé, purificò e risanò il suo essere e ritrovò se stesso nella salute e nella purezza a lui confacenti» (SE, 3; I, p. 362).

Ma la grandezza, e soprattutto la robustezza, di Schopenhauer risulta con particolare chiarezza dal confronto con Kleist, avvolto anche lui da quella «nube di malinconia», che è il segno della serietà e profondità delle anime nobili (SE, 3; I, p. 354), di «coloro che non si sentono cittadini del proprio tempo» (SE, 1; I, p. 339) e rifiutano l'adattamento ad una realtà mediocre o ripugnante. Epperò, nel poeta la tesi kantiana dell'inconoscibilità dell'in sé provoca «quello scoraggiamento e quel disperare di tutta la verità» che poi lo conduce al suicidio (SE, 3; I, p. 355). Schopenhauer, invece, sa far tesoro della lezione antifilistea di Kant senza soccombere al «rischio» mortale implicito nella sua filosofia (SE, 3; I, p. 354). Egli non resta prigio-

niero di una «contemplazione ipocondriaca e indispettita» della realtà (SE, 4; I, p. 372), e grazie a ciò diviene «la guida che conduce fuori dalla caverna dell'abbattimento scettico o della rinuncia critica, in alto verso le cime della contemplazione tragica» (SE, 3; I, p. 356).

Tanto più forte è l'impulso all'azione che promana da questa filosofia per il fatto che «una vita felice è impossibile» e che «il massimo che l'uomo può raggiungere è una vita eroica», posta al servizio di un grande fine (SE, 4; I, p. 373). Ecco emergere una figura di uomo che, essendosi sbarazzato di ogni vana «speranza alla felicità terrena», respinge sdegnosamente «ogni rammollimento dell'esistenza» (VII, p. 794), anzi non esita ad andare sino in fondo: «con il suo coraggio egli annienta la sua felicità terrena» (SE, 4; I, pp. 372-73). Sì, quest'uomo è chiamato da Schopenhauer ad «uccidere la propria volontà personale» (*Eigenwillen*) (SE, 4; I, p. 371). Ma ciò non sta affatto a significare un appello all'inerzia. Al contrario, la rinuncia all'attaccamento ostinato e narcisistico al proprio io consente di dedicarsi pienamente e con abbandono al grande fine da perseguire. In conclusione, senza lasciarsi spaventare o ingannare dal motivo della *noluntas* e del rifiuto della politica, la terza *Inattuale* legge Schopenhauer come il filosofo che, con la sua carica di dissacrazione della modernità, può ben stimolare una risposta attiva ed energica, politicamente efficace, alla sfida della rivoluzione.

Il suo coraggio si manifesta già a livello della conoscenza. È «il genio della veracità eroica» (VII, p. 803). Disdegnando le mezze misure, e dando prova di «virilità inflessibile e rude» (SE, 7; I, p. 408), egli non esita a mettere in discussione l'ordinamento esistente nel suo complesso. In questo senso, «colui che volesse vivere schopenhauerianamente assomiglierebbe probabilmente più a un Mefistofele che a un Faust», almeno «per gli occhi deboli dei moderni, i quali nella negazione scorgono sempre il contrassegno della cattiveria» (SE, 4; I, pp. 371-72). Impegnato duramente nella lotta contro una sovversione di lunga data, nello svolgere un compito immane e ingrato, l'uomo di Schopenhauer

dev'essere nemico anche degli uomini che ama, delle istituzioni dal cui seno è sorto; non gli è lecito risparmiare né uomini né cose, sebbene soffra con loro quando li ferisce; sarà misconosciuto e per lungo tempo sarà considerato come alleato di forze che egli aborre; secondo una misura umana della sua visione, dovrà essere ingiusto, nonostante l'aspirazione alla giustizia (SE, 4; I, pp. 372-73).

Nietzsche si preoccupa di mettere in guardia contro gli accostamenti superficiali. Alcuni anni prima, Rosenkranz aveva criticato la

«concezione mefistofelica» degli interpreti in chiave rivoluzionaria di Hegel, secondo i quali «tutto ciò che nasce è degno di perire (*alles was entsteht, werth ist zu Grunde zu gehen*) e pertanto meglio sarebbe non nascesse».[41] Più tardi Engels vedrà il risultato ultimo della dialettica per l'appunto nell'affermazione secondo cui «tutto ciò che esiste è degno di perire» (*alles was besteht, ist wert, daß es zugrunde geht*).[42] Per lo Schopenhauer letto da Nietzsche, invece, l'ambito della negazione sembra essere più limitato: «Ogni esistenza che può essere negata, merita anche di essere negata» (SE, 4; I, p. 372). Ma altrove si attribuisce a merito di Schopenhauer di aver osato prendere coscienza del fatto che nel mondo moderno «nulla più merita di essere risparmiato» e che «tutto è dimidiato e marcio» (VII, pp. 803-04).

Dunque, l'elemento realmente discriminante è un altro. È vero, anche nel filosofo qui additato come modello c'è «un'aspirazione dissolutrice, annientatrice». E, tuttavia, nonostante le superficiali analogie, egli non ha nulla a che fare con la sovversione; è «il distruttore liberatore nel suo tempo» (VII, pp. 803-04). Nietzsche comincia a chiarire che l'uomo di cui avverte il bisogno non deve neppure lui indietreggiare dinanzi alle «decisioni terribili» di cui è capace l'uomo di Rousseau (cfr. *infra*, cap. 7, § 8). «È necessario che una buona volta siamo veramente cattivi» (SE, 4; I, p. 371). La netta presa di distanza della terza *Inattuale* dall'«uomo di Goethe» fa pensare all'analisi critica che la *Fenomenologia dello spirito* sviluppa dell'«anima bella»:

> Le manca la forza dell'esteriorizzazione, la forza di farsi cosa e di sopportare l'essere. La coscienza vive nell'angoscia di macchiare con l'azione e l'esserci lo splendore della sua interiorità; e, per conservare la purezza del suo cuore, fugge il contatto con la realtà [...]. Nella purezza essa si è conservata buona perché non agisce.[43]

In modo analogo, agli occhi di Nietzsche l'uomo di Goethe ha questo grave torto: «odia qualsiasi violenza, qualsiasi salto, il che vuol dire però: qualsiasi azione» (SE, 4; I, p. 370). Al contrario, ben lungi dall'essere narcisisticamente attaccato alla propria purezza morale, «l'uomo eroico disprezza il suo star bene o male, le sue virtù e i suoi vizi e in generale il misurare le cose su se stesso» (SE, 4; I, p. 375); in tal modo egli si scontra coi filistei per i quali «la conservazione della

[41] Rosenkranz, 1862, vol. II, pp. 311-12.
[42] Marx ed Engels, 1955, vol. XXI, p. 267.
[43] Hegel, 1969-79, vol. III, pp. 483 e 487.

loro mediocrità e fandonie è un dovere umanitario» (SE, 4; I, p. 371). Se nella critica dell'«anima bella» Hegel mira alla legittimazione della Rivoluzione francese, nella presa di distanza dall'«uomo di Goethe» Nietzsche mira alla costruzione di un'alternativa pugnace all'«uomo di Rousseau» e della rivoluzione.

9. *Due figure di intellettuali: lo «straccione pieno di riguardi» e il «ribelle solitario»*

Ma dove si può sperare che attecchisca l'«uomo di Schopenhauer»? Le conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole* avevano individuato nella gioventù del liceo la possibile forza d'urto per la realizzazione dell'auspicato programma di riscossa radicalmente antimoderna e antidemocratica. Una volta ricondotto al suo significato e alla sua vocazione autentica, il liceo doveva «abituare il giovane a una rigida obbedienza sotto il dominio del genio» (BA, 2; I, p. 680), avrebbe insegnato e promosso «obbedienza e abitudine alla disciplina del genio» (BA, 4; I, p. 730). Ma ora è necessario prendere atto della realtà della diffusione dell'istruzione e dell'asservimento dello stesso liceo all'«illuminismo popolare». A quali ambienti si può allora guardare con speranza?

Non certo ai filosofi accademici o, più in generale, ai funzionari statali, cari a Hegel ma odiosi a Schopenhauer, ancor prima che a Nietzsche. Non è la «veracità eroica» ad ispirare i sentimenti e i pensieri di questo ceto sociale: «La verità viene servita, se è in grado di procurare direttamente stipendi e posizioni altolocate, o per lo meno di cattivare i favori di coloro che debbono elargire pane e onori» (SE, 6; I, p. 398). Se anche immuni dal carrierismo propriamente detto, questi burocrati sono comunque inclini a «riconoscere al di sopra della verità qualche cosa di superiore, lo Stato» (SE, 8; I, p. 415), e cioè un'istituzione che costituisce il pilastro della sovversione moderna e del processo di massificazione. Il giudizio di condanna non investe solo Hegel: «Già Kant fu [...] pieno di riguardi, sottomesso e, nei suoi rapporti con lo Stato, senza grandezza» (SE, 8; I, p. 414).

Al di là del servilismo o della pavidità, sono la ristrettezza d'orizzonte e la *routine* professionale a caratterizzare negativamente la figura del funzionario statale: lo Stato «costringe coloro che ha scelto

a soggiornare in una determinata località, tra uomini determinati, per una determinata attività; essi debbono istruire ogni rampollo accademico che ne ha voglia e ciò ogni giorno a ore fisse» (SE, 8; I, p. 416). D'altro canto, l'inserimento senza disagio e anzi confortevole nell'ambito della divisione del lavoro provoca l'ottundimento delle capacità e degli interessi intellettuali: «collezionisti» e «illustratori» vari sono più che mai indaffarati, ma essi «imparano e si danno da fare a ricercare in un campo, sol perché non pensano mai vi siano altri campi». Ben lungi dall'essere un titolo di merito, «la loro diligenza ha qualche cosa dell'enorme stupidità della forza di gravità». Si immergono in ricerche e letture solo per rimuovere ogni problema e ogni sforzo d'interrogazione:

> Mentre il vero pensatore niente desidera più dell'ozio, il comune intellettuale (*Gelehrte*) ne rifugge, perché non sa che farsene. Suoi consolatori sono i libri: vale a dire egli ascolta come qualcuno pensa altre cose e in questo modo si lascia svagare per tutto il lungo giorno (SE, 6; I, p. 397).

Fin qui, la polemica di Nietzsche si configura fascinosamente come la rivendicazione delle ragioni della totalità e della libertà e dell'audacia della ricerca intellettuale: «Lasciate pure crescere i filosofi allo stato selvaggio, negate loro ogni prospettiva di impiego e di inserimento nelle professioni borghesi» (SE, 8; I, p. 422). Senonché, mentre condanna i filosofi accademici in quanto servili e sottomessi, Nietzsche dà poi un consiglio al potere politico che sembra andare in una direzione diversa e contrapposta: «Poiché lo Stato non ha per l'università altro interesse che educare mediante essa cittadini fedeli e utili, dovrebbe preoccuparsi di non mettere in pericolo questa fedeltà, questa utilità, pretendendo dai giovani un esame di filosofia». L'incontro con questa disciplina stimola «giovani temerari e inquieti» a «conoscere libri proibiti» e a «criticare i loro maestri» (SE, 8; I, p. 423). Siamo in presenza di un motivo largamente diffuso nella cultura conservatrice o liberale del tempo. Nietzsche fa proprio il giudizio dell'«inglese spregiudicato» Bagehot, che esprime tutto il suo disprezzo per una «filosofia deduttiva» fatta di «princìpi astratti» e rovinose «astrazioni» (SE, 8; I, p. 420).

E, dunque, a costituire il filo conduttore della terza *Inattuale* non è la dicotomia spregiudicatezza/servilismo, ovvero la dicotomia tensione verso l'intero/idiotismo della professione. Non è di aiuto, in

questo caso, neppure la contrapposizione tra antichità classica e modernità, anche se Nietzsche vi fa cenno: «oggi lo Stato permette, almeno a un certo numero di persone, di vivere della loro filosofia, e così esse possono guadagnarsi il pane; mentre gli antichi saggi della Grecia non erano stipendiati» (SE, 8; I, pp. 413-14). Su una linea di continuità con gli «antichi saggi» si colloca Schopenhauer, non oppresso da «nessuna delle volgarità proprie della miseria della vita» e quindi in grado di vivere «secondo la sua massima: *vitam impendere vero*» (SE, 7; I, p. 411).

A ben guardare, il contrasto tra antico e moderno si rivela come il contrasto tra due diverse figure sociali della modernità. Da un lato abbiamo Schopenhauer, il quale può godere della «libera aria di una grande casa commerciale» (SE, 7; I, p. 409), dall'altra l'intellettuale di professione (*Gelehrte*). Questi «per la sua essenza è infecondo – una conseguenza della sua origine!» (SE, 6; I, p. 399). La nascita, la collocazione sociale pesa su di lui come una maledizione. Abbiamo a che fare con «uno "straccione pieno di riguardi" (*rücksichtsvoller Lump*), alla ricerca di cariche e di onori, cauto e arrendevole, adulatore verso le persone influenti e superiori» (SE, 7; I, p. 411). La condanna dell'astrattezza e del sovversivismo congenito degli intellettuali non proprietari è un motivo ricorrente della critica della rivoluzione, ed è in questo medesimo contesto che dev'essere collocata la presa di posizione di Nietzsche. Lo sbeffeggiamento del servilismo e della pesantezza intellettuale del filosofo-funzionario statale non è in contraddizione con la denuncia della carica di sovversione implicita nella cultura «astratta» di giovani spesso sradicati: sono due capi d'accusa nell'ambito della medesima requisitoria che prende di mira pur sempre il ceto degli intellettuali di professione, attaccati al lavoro e all'ideologia del lavoro e partecipi in modo più o meno attivo e più o meno consapevole della sovversione moderna.

Ma cosa si può contrapporre a tutto ciò? Nietzsche si muove ancora a tentoni. Al «comune intellettuale» fa di volta in volta da contraltare il «vero pensatore», il «filalete» (VII, pp. 803-04), il «genio», ovvero «lo spirito libero», che «si impegna come genio contro la debolezza del suo tempo» (VII, p. 807), infine, come subito vedremo, il «ribelle solitario». Resta fermo un punto. A questa figura, comunque essa sia configurata, viene attribuito un compito impegnativo ed esaltante che va ben al di là dell'ambito culturale:

«State attenti – dice Emerson –, quando il gran Dio fa venire sul nostro pianeta un pensatore. Allora tutto è in pericolo. È come se in una grande città fosse scoppiato un incendio, e nessuno sa sicuramente che cosa sia e come andrà a finire [...] un nuovo grado di cultura sottoporrebbe istantaneamente a un rovesciamento l'intero sistema delle aspirazioni umane» (SE, 8; I, p. 426).

Chiari risultano gli schieramenti in lotta. Alla socialdemocrazia tedesca e ai partiti della sovversione moderna che, anche nella loro struttura organizzativa, portano impresso il marchio della massificazione, sono chiamati a contrapporsi quanti dall'ideologia dominante sono «messi al bando» a causa del loro rifiuto di prosternarsi allo «spirito del tempo». Sono «i ribelli solitari (*Widerspänstigen und Einsamen*) – tutti coloro che mirano verso fini superiori e più lontani», che non siano quelli della carriera e dell'accomodamento al presente (SE, 6; I, p. 402).

In conclusione: «Vi sono tre immagini dell'uomo che la nostra epoca moderna ha eretto l'una dopo l'altra». La prima, quella che ispira e promuove le rivoluzioni, è «la più focosa» e «può contare sull'efficacia più grande a livello popolare» (*populärste Wirkung*). A questa passione, capace di ispirare un travolgente movimento di massa, non può certo opporre resistenza la seconda immagine, «fatta soltanto per pochi, per coloro cioè che sono nature contemplative in grande stile», e priva di qualsiasi capacità di influenzare la «moltitudine». Bisogna cercare altrove. Ecco allora la terza immagine. Differenziandosi nettamente dai «contemplativi», essa intende incidere sulla realtà, impegnarsi nell'azione; «fa appello agli uomini più attivi» (*die thätigsten Menschen*), ma senza mescolarsi o contaminarsi con la «moltitudine», e in ciò si differenzia nettamente anche dalla prima immagine (SE, 4; I, p. 369).

10. *Schopenhauer, Wagner e la «consacrazione» per la «battaglia»*

Non possono sfuggire il linguaggio e il tono militanti di Nietzsche. Non a caso, negli appunti privati diviene oggetto di dura critica lo stesso Burckhardt, annoverato tra «le degenerazioni dell'uomo di Schopenhauer» (VII, p. 795). Come Nietzsche aveva riferito in una lettera all'amico Gersdorff di alcuni anni prima, lo storico di Basilea, nel corso di «passeggiate confidenziali», parlava di Schopenhauer come del «nostro filosofo»; epperò in pubblico si rivelava incline, «se non a falsificare la verità, comunque a tacerla» (B, II, 1, p. 155). Era

del tutto privo dell'«eroismo della veracità»; gli mancava l'essenziale dell'«uomo di Schopenhauer».

È vero che la terza *Inattuale* attribuisce a merito del filosofo additato come modello l'aver denunciato il *furor politicus*, ma tale polemica è essa stessa eminentemente politica, dato che prende di mira, come vedremo (cfr. *infra*, cap. 9, § 2), la crescente democratizzazione e massificazione della società. Al fine di contrastare e ricacciare indietro questa tendenza, occorre impegnarsi per un obiettivo che rientra nel campo del «possibile»: il «rovesciamento del sistema educativo» (SE, 7; I, p. 404). È necessario farla finita con un sistema scolastico e accademico in grado di produrre o riprodurre «o l'intellettuale (*Gelehrte*), o il funzionario statale, o l'affarista, o il filisteo colto, infine e più spesso, una mescolanza di tutto ciò» (SE, 6; I, p. 401). Si tratta di creare le condizioni perché all'intellettuale moderno possa contrapporsi un intellettuale di natura ben diversa, il «genio» o il «ribelle solitario». D'altro canto, per poter ambire al successo, la lotta contro la modernità e contro la sovversione deve sapersi dispiegare nel tempo e non esaurirsi nell'azione di una singola personalità d'eccezione. Sì, enormi sono i meriti di Schopenhauer, ma la «continuazione della sua opera esige l'educazione (*Erziehung*) di una generazione di filaleti» (VII, pp. 803-04), anzi, a voler essere precisi, di più generazioni: «una generazione prima o poi deve cominciare la lotta nella quale la seguente vincerà» (SE, 6; I, p. 402). Ora comincia a divenire più chiaro il significato del titolo della terza *Inattuale*.

Ma in che modo questa serie di generazioni «verrà educata» (*erzogen*)? (VII, p. 804). Ed ecco la risposta: «Come venivano educati i persiani: a tirare con l'arco e a dire la verità» (VII, p. 795). E cioè, i filaleti, i «veri amici» della filosofia, devono essere al tempo stesso dei guerrieri: «con l'azione essi dimostreranno che l'amore per la verità è qualcosa di terribile e di violento» (SE, 8; I, p. 427).

Fra *La nascita della tragedia* e le *Considerazioni inattuali* si sono verificati alcuni importanti mutamenti. La precedente condanna dell'uomo teoretico aveva di mira la sua pretesa sia di penetrare che di trasformare la realtà; ora invece il motivo «criticistico», persistente e anzi radicalizzato all'estremo, s'intreccia con un pathos appassionato dell'azione. Si comprende allora la netta presa di distanza da Kant. In precedenza, in virtù del suo «criticismo», egli era stato assunto nel pantheon degli autori che promettevano la rinascita tragica della Ger-

mania. Ma questa visione più problematica e più sofferta del sapere, se da un lato ha il merito di confutare l'ottimismo teoretico e pratico che presiede alla rivoluzione, dall'altro ha il grave torto di stimolare la rinuncia e la disperazione, come dimostra la tragica vicenda di Kleist. Siamo in presenza di una filosofia che può essere il veicolo di «uno scetticismo e relativismo corrosivo e sminuzzatore» (SE, 3; I, p. 355). *La nascita della tragedia* accostava Kant a Schopenhauer, ma ora i due autori sono tenuti rigorosamente distinti già per la loro collocazione sociale: rinviano a due ceti intellettuali che svolgono una funzione politica diversa e addirittura antitetica.

E giungiamo così al secondo punto. *La nascita della tragedia* individuava l'inizio della parabola rovinosa della modernità e dell'Occidente nell'«uomo teoretico» e nel plebeo Socrate, letto come l'antenato del *philosophe* dell'*engagement* rivoluzionario. Ora l'«uomo teoretico», permanente bersaglio della polemica, continua ad essere sinonimo di «straccione» (SE, 7; I, p. 411) ed espressione di una cultura dissolutrice e ostile alla vita. Ma a questa sovversione, che sul piano sociale si presenta col volto della plebe e sul piano culturale con le caratteristiche di una paurosa «astrazione», comincia ad essere contrapposto non più il membro di una comunità «popolare» rispettosa della sacralità del mito e della tradizione, bensì una figura decisamente più moderna e più pugnace, capace di cavalcare la tigre della modernità sia sul piano della conoscenza che dell'azione. Sono i «geni» o, più precisamente, i «ribelli solitari»: prima ancora che nei «modi di agire», il conflitto con gli intellettuali-straccioni è già nelle «disposizioni d'animo». «In tutti i tempi i geni e gli intellettuali (*Gelehrte*) hanno litigato»: se questi ultimi «vogliono uccidere, sezionare e intendere la natura, i primi vogliono accrescere la natura con nuova natura vivente» (SE, 6; I, pp. 399-400).

Certo, questa operazione di difesa e di accrescimento della vita esige, nelle condizioni storicamente date, un atteggiamento di opposizione frontale. Il radicalismo della negazione sembra accomunare la critica e l'azione rivoluzionaria così come la metacritica e il contromovimento chiamati a bloccarle e ricacciarle indietro. Ma non bisogna dimenticare l'essenziale: «Vi è un modo di negare e di distruggere che è proprio l'emanazione di quel possente anelito alla santificazione e alla salvazione che Schopenhauer per primo con la sua filosofia ha insegnato a noi uomini dissacrati (*entheiligt*) e mondanizzati» (*verwel-*

licht) (SE, 4; I, p. 372). Sono assai significativi i termini cui qui si fa ricorso. Avendo fatto i conti con l'illuminismo e col processo di secolarizzazione della cultura e della società, Schopenhauer rappresenta un'alternativa alla rivoluzione ben diversa dal ricorso alla religione e ad un tradizionalismo nostalgico e inerte.

L'altro nume tutelare del movimento di lotta contro la modernità è, ovviamente, Wagner. Attorno a lui già si raccolgono forze alle quali conviene prestare attenzione: sono intellettuali indipendenti, spesso proprietari; non hanno nulla a che fare con la figura dello «straccione pieno di riguardi». Conosciamo l'appello di Nietzsche a «favore di Bayreuth» (cfr. *supra*, cap. 5, § 5). La quarta *Inattuale* e i frammenti coevi chiariscono in modo inequivocabile il suo significato politico:

> Per noi Bayreuth significa la consacrazione mattinale nel giorno della battaglia. Non ci si potrebbe fare torto maggiore di quello di supporre che solo l'arte ci interessi: quasi che essa dovesse valere come un farmaco o un narcotico (*Heil- und Betäubungsmittel*), con cui si possano eliminare da sé tutte le altre miserie dell'esistenza (WB, 4; I, p. 451).

Dall'arte si possono e si devono prendere le mosse per un progetto assai ambizioso, che abbraccia la totalità del reale. Sul suo terreno si può formare l'avanguardia del movimento chiamato ad essere protagonista del radicale rivolgimento che s'impone:

> L'arte è ora diventata così potente nel sangue di alcuni uomini da determinare anche il loro rapporto col mondo circostante.
> È una rivoluzione quella che adesso è in corso a Bayreuth, è il costituirsi di una nuova potenza, che è ben lungi dal considerarsi meramente estetica (VIII, p. 248).

La «rivoluzione» antimoderna e antidemocratica qui auspicata può fare leva, come sappiamo, non sugli intellettuali inseriti nell'ordinamento statale ma solo sui «ribelli solitari». Nietzsche è pronto a trarre tutte le conseguenze anche sul piano personale. Egli sembra avvertire con disagio la propria appartenenza al gruppo sociale che pure disprezza profondamente. Nel criticare Kant in quanto «pieno di riguardi» (*rücksichtsvoll*) nei confronti dell'autorità, a guisa dunque degli «straccioni», Nietzsche aggiunge un inciso assai significativo: «come noi intellettuali (*wir Gelehrte*) solitamente siamo» (SE, 8; I, p. 414). Di lì a qualche anno la malattia avrebbe aiutato il filosofo a risolvere il problema, allontanandolo definitivamente dall'insegnamento universitario e costringendolo a vivere anche lui di rendita, sia pure assai modesta.

7.

Il «ribelle solitario» diventa «illuminista»

1. *I* Gründerjahre, *il disincanto di Nietzsche e il dileguare degli spettri della Grecia*

Abbiamo visto che, dopo i primi entusiasmi, cominciano a manifestarsi in Nietzsche il disappunto e poi una delusione via via più cocente per l'abdicazione della Germania al compito della lotta contro la civilizzazione moderna e alla missione tragica ed ellenica ad essa affidati. In un certo senso, i dubbi si intrecciano sin dall'inizio con le attese più enfatiche e più irrealistiche; ma per qualche tempo, essi sono neutralizzati o tenuti a freno dalla speranza di un mutamento, dall'attesa che a Berlino possano prendere il sopravvento tendenze politiche e culturali diverse. Ma la realtà è sotto gli occhi di tutti: come rivela in particolare il moltiplicarsi degli istituti scolastici, è proprio in Prussia e in Germania che il processo di massificazione avanza più impetuosamente. La crisi della piattaforma politica e teorica della *Nascita della tragedia* diviene sempre più grave sino a esplodere.

In *Umano, troppo umano* Nietzsche è costretto a prendere atto che è fatica sprecata voler procedere a differenziazioni interne al panorama politico tedesco ed europeo: per quanto riguarda il Secondo Reich, nazional-liberali e socialisti finiscono col rassomigliarsi (MA, 480); bisogna dolorosamente prendere atto che «il carattere demagogico e l'intenzione di influire sulle masse sono attualmente comuni a tutti i partiti politici» (MA, 438) e a tutti i paesi dell'Europa. Più tardi, ripercorrendo retrospettivamente il cammino alle sue spalle, Nietzsche scriverà: «Io non mi sono fatto ingannare dallo splendido sorgere dell'Impero tedesco. Quando scrissi il mio *Zarathustra* presi come

sfondo una situazione europea, per la quale anche in Germania regna la stessa spaventosa e sporca agitazione di partiti che troviamo oggi in Francia» (XI, p. 425). In realtà, questa presa di coscienza rinvia già a *Umano, troppo umano*. La modernità e la massificazione non lasciano via di scampo, né lascia via di scampo la volgarità dello sviluppo e dell'accumulazione capitalistica precedentemente denunciata da una larga opinione pubblica con lo sguardo rivolto soprattutto o esclusivamente al di fuori della Germania.

A quella sorta di covo di idee moderne e sovversive, che è ormai ai suoi occhi il Secondo Reich, Nietzsche guarda con un disprezzo e un odio tanto più profondi quanto più esaltate erano state le speranze in precedenza riposte nella missione rigeneratrice del paese salutato come la nuova Grecia. Vengono in mente le considerazioni svolte da Marx a proposito della Francia scaturita dalla rivoluzione: i suoi protagonisti «portarono a termine, con costumi e frasi romane, quello che era il compito del loro tempo, il dispiegamento e la costruzione della società borghese moderna»; ma, «una volta prodotta la nuova formazione sociale», scompaiono «i Bruti, i Gracchi, i Publicola, i Tribuni, i Senatori e Cesare stesso». Tutte le reminiscenze antiche sono irrimediabilmente spazzate via dalla concretezza corposa della società capitalistica e dalla nuova teoria impegnata ad esprimere la nuova realtà. La borghesia, «del tutto assorbita dalla produzione della ricchezza e dalla lotta pacifica della concorrenza, non comprese più che gli spettri dell'età romana avevano protetto la sua culla».[1]

Qualcosa di simile avviene al di qua del Reno. Il mito genealogico greco-germanico che, in concorrenza con altri miti, aveva stimolato la lotta contro la Francia di Napoleone I e Napoleone III, presiedendo alla fondazione del Secondo Reich, si rivela ingombrante una volta assolto al suo compito. Sia pure con accenti diversi, Wagner e Nietzsche vi avevano entrambi aderito con entusiasmo. Ma il primo reagisce alla nuova situazione autonomizzando il motivo propriamente germanico e quindi procedendo alla celebrazione sempre più enfatica di un popolo chiamato a riscoprire le proprie origini e la propria purezza, in contrapposizione sia all'ebraismo che alla latinità e, più in generale, alla visione del mondo moderna e mercantile. Nel secondo, invece, la crisi del mito genealogico greco-germanico implica una cesura radicale

[1] Marx ed Engels, 1955, vol. VIII, p. 116.

rispetto alle convinzioni e speranze del passato, impone non solo una rilettura in profondità della storia moderna e persino antica ma anche un ripensamento delle categorie filosofiche e politiche utilizzate nella precedente lettura.

2. *Presa di distanza dalla teutomania e rottura coi nazional-liberali tedeschi*

Delle speranze precedentemente riposte nell'*autentica* cultura tedesca e nell'*autentico* spirito tedesco non c'è più traccia in *Umano, troppo umano*. Alle critiche relative alla politica interna si affiancano e si intrecciano quelle, forse anche più severe, che investono la politica internazionale. Ben lungi dal costituire un argine contro la sovversione, la Germania la promuove attivamente nei paesi vicini e rivali, sulla base di meschini calcoli sciovinistici, che perdono del tutto di vista la questione principale. Pur senza nominarlo esplicitamente, Nietzsche critica Bismarck per il suo impegno spregiudicato e privo di scrupoli a indebolire e isolare la Francia. Egli cerca di stimolare il cattolicesimo nel paese sconfitto ma che intende ulteriormente fiaccare, vorrebbe farne «l'asilo e la rocca della Chiesa cattolica», in modo da sventare il pericolo di un'alleanza con la Russia ortodossa: la Chiesa cattolica «preferirebbe di gran lunga allearsi coi turchi» piuttosto che con gli scismatici (MA, 453). La promozione di un «cattolicesimo artificiale» al di là del Reno (MA, 475) ridicolizza il pathos anticattolico e antioscurantista che presiede al *Kulturkampf*.

Su questo movimento, Nietzsche aveva espresso forti riserve già alcuni anni prima. Sì – aveva concesso – può capitare che «in alcuni paesi l'angoscia per l'oppressione religiosa sia così generalizzata e così radicata sia la paura per le conseguenze di questa oppressione, che tutte le classi sociali si accostano con desiderio ardente all'istruzione» (*Bildung*). È comprensibile che lo Stato favorisca tali tendenze, ma esso non deve dimenticare che si tratta pur sempre di un «rimedio disperato» (BA, 1; I, pp. 668-69). Facendo ricorso alla diffusione indiscriminata dell'istruzione, che agli occhi di Nietzsche è sinonimo di massificazione e persino di comunismo, il rimedio rischiava di essere peggiore del male. Ma ora, a gettare luce nuova e inquietante sul *Kulturkampf* provvede la politica internazionale del Secondo Reich, che non esita a promuo-

vere l'«offuscamento di milioni di cervelli in un altro Stato»; il fatto è che, grazie alla «cattolicizzazione della Francia» da lui promossa, Bismarck può presentarsi come l'alfiere della lotta contro il pericolo ultramontano (MA, 453). E, dunque, non siamo più in presenza di un «rimedio» sia pur «disperato» ad un male reale; in realtà lo stesso male è un'invenzione ovvero il risultato di manovre spregiudicate e ciniche. Lo statista generalmente celebrato come grande condottiero si rivela in realtà, già nel titolo dell'aforisma qui citato, *Der Steuermann der Leidenschaften*, «il timoniere delle passioni» e delle passioni più volgari e meno illuminate, quelle sciovinistiche e religiose (MA, 453).

Né la spregiudicatezza e la doppiezza di Bismarck si fermano qui. Mentre incoraggia gli ambienti clericali, per un altro verso egli «favorisce la forma repubblicana di governo nello Stato vicino, *le désordre organisé*, come dice Mérimée – per la sola ragione che la si suppone idonea a rendere il popolo più debole, diviso e inadatto alla guerra» (MA, 453). Ma – osserva Nietzsche in un'aggiunta poi cancellata – «questa mentalità potrà essere utile alla prosperità di uno Stato: essa è ostile e nociva alla prosperità della civiltà in quanto tale» (*allgemeine Cultur*) (XIV, p. 147). Le speranze di rigenerazione greca e tragica della Germania e dell'Europa sono ormai definitivamente confutate dall'impietoso «machiavellismo bismarckiano» e dalla «sua cosiddetta *Realpolitik*» (FW, 357). Anche sotto questo aspetto, il Secondo Reich è sinonimo di sovversione e devastazione.

E tutto ciò in nome di uno sciovinismo cieco, che ora diventa il bersaglio principale della polemica di Nietzsche. Egli guarda con angoscia al permanere o al riacutizzarsi della tensione tra Francia e Germania. Nel 1875, Bismarck aveva promosso una campagna di stampa che, montando un presunto pericolo francese, aveva fatto temere all'opinione pubblica e alle cancellerie europee lo scoppio di un nuovo conflitto armato. «La guerra è in vista?» (*Ist Krieg in Sicht?*) – si era chiesto già nel titolo di un suo articolo un quotidiano di Berlino («Post»), ispirato dal cancelliere. Di panico montato artificialmente per una presunta minaccia francese aveva successivamente parlato il «Times» di Londra, in un articolo dal titolo altrettanto significativo: *A French Scare*.[2] È una minaccia alla quale non crede neppure Nietzsche, il

[2] Eyck, 1976, pp. 207-08; cfr. Röhl, 1993, p. 275.

quale tre anni dopo, assieme al «cattolicesimo artificiale» già visto, denuncia il «nazionalismo artificiale» (MA, 475).

Epperò, se anche non si è verificato lo scontro realmente paventato o subdolamente messo in scena, la situazione è tutt'altro che rassicurante. L'Europa farà la fine dell'Ellade? Sul peso della conflittualità interna nel determinare la catastrofe della Grecia Nietzsche aveva riflettuto già alcuni anni prima: «La sanguinosa gelosia di una città verso l'altra, di un partito verso un altro partito, il desiderio sfrenato e assassino di quelle piccole guerre, il trionfo degno di una tigre sul cadavere di un nemico vinto», insomma il fatto che i greci non abbiano esitato a «piantare i denti nella propria carne», questo agone privo di limiti e di senso della misura ha prodotto una splendida civiltà, provocandone però la fine precoce (CV, 3; I, p. 771). Si suiciderà anche l'Europa mediante la guerra civile?

> Come i greci infierirono sul sangue greco, così oggi gli europei infieriscono sul sangue europeo [...]. Il rozzo patriottismo dei romani è, oggi che si pongono compiti affatto diversi e superiori alla *patria* e all'*honor*, o qualcosa di disonesto o un segno di arretratezza (MA, 442).

Alla Grecia viene ora paragonata l'Europa, di cui conviene preservare l'unità e la pace, non più la Germania, la quale evoca semmai l'ombra inquietante dell'esclusivismo e del freddo calcolo realpolitico di Roma. Non bisogna perdere di vista il fatto che, pur volontario nel corso della guerra franco-prussiana, al primo delinearsi dei piani di annessione dell'Alsazia-Lorena Nietzsche aveva espresso il suo disappunto e la sua condanna per l'«attuale guerra tedesca di conquista» (B, II, 1, p. 164).

Abbiamo visto (cfr. *supra*, cap. 1, § 8) che, subito dopo il trauma della Comune di Parigi, il filosofo aveva chiamato a colpire la «testa dell'idra internazionale». Certo, essa rivelava il suo volto repellente e minaccioso in primo luogo nel paese devastato da incessanti sconvolgimenti rivoluzionari. Epperò, la battaglia all'ordine del giorno – si precisava in quella stessa lettera – andava ben «al di là della lotta fra le nazioni». In tale prospettiva, non può che risultare rovinosa l'agitazione sciovinistica dei nazional-liberali tedeschi che, minacciando di far riesplodere il conflitto coi vicini d'Oltrereno e di dissanguare in lotte fratricide l'Europa e quel che resta di aristocrazia e classi dirigenti, rischia di rendere di nuovo attuale il pericolo costituito dalla rivolta servile.

Siamo ormai alla rottura con l'ideologia del movimento nazional-liberale. Già nel corso della polemica con Strauss, Nietzsche si era rifiutato di leggere la guerra franco-prussiana in chiave di scontro tra civiltà contrapposte (DS, 1; I, pp. 159-60). Sì, negli anni della *Nascita della tragedia* aveva lui stesso aderito a tale lettura, ma apportandovi una variante importante. È vero che, erede della grecità tragica, la Germania rappresentava l'autentica civiltà di contro alla banausica civilizzazione neolatina; ma essa poteva essere all'altezza della sua grande eredità e della sua missione solo a condizione di respingere con forza da sé la «presunzione autoctona» (PHG, 1; I, p. 807):

> Nulla è più stolto che attribuire ai greci una cultura autoctona: essi, piuttosto, hanno assorbito ogni cultura che fosse viva presso altri popoli; essi sono giunti così lontano proprio perché hanno saputo scagliare oltre la lancia, raccogliendola là dove un altro popolo l'aveva abbandonata. Essi sono degni di ammirazione nell'arte di imparare fruttuosamente: e come hanno fatto loro, così anche noi dobbiamo imparare dai nostri vicini, mirando alla vita, non già a una conoscenza erudita, e utilizzando tutto ciò che si è appreso come un appoggio con cui ci si solleverà più in alto dei vicini (PHG, 1; I, p. 806).

Disgraziatamente, questa messa in guardia filologica e politica non aveva sortito effetto alcuno. Ora Nietzsche si augura l'avvento in Europa di rapporti radicalmente nuovi, all'insegna della cooperazione e dell'unità: «Contro questa meta opera oggi, consapevolmente o inconsapevolmente, l'isolamento delle nazioni dovuto alla fomentazione di inimicizie *nazionali*, ma lentamente quel mescolamento fa lo stesso il suo cammino, nonostante le temporanee correnti contrarie». Piuttosto che ostacolare questo processo con l'agitazione sciovinistica, la Germania farebbe meglio a favorirlo: «Bisogna dirsi francamente solo buoni europei e contribuire con l'azione alla fusione delle nazioni: alla qual impresa i tedeschi possono collaborare con la loro vecchia e provata qualità di fare *da interpreti e da mediatori dei popoli*» (MA, 475).

Pur nell'evidente rottura col movimento nazional-liberale, non bisogna perdere di vista in queste dichiarazioni il sottile filo di continuità che ancora le collega con l'ideologia dei *Freiheitskriege*, alla quale in precedenza Nietzsche aveva aderito. Nel 1813, nel contrapporre i tedeschi ai romani (in realtà ai francesi), Arndt aveva lanciato un significativo appello ai suoi connazionali: «Siate diversi dai romani [...] che non vollero mai stipulare una pace senza guadagni territoriali. Riponete invece la vostra grandezza nella giustizia e nella modera-

zione».[3] Ora, prendendo sul serio questo rifiuto dell'espansionismo, Nietzsche lo radicalizza fino ad includervi il rifiuto di ogni forma di sciovinismo e di esaltato provincialismo; assieme alla politica del Secondo Reich, egli denuncia anche l'angustia teutomane della cultura che aveva presieduto alla resistenza antinapoleonica.

È un'angustia che si manifesta anche nell'ostinato attaccamento ad una presunta, autentica moda tedesca, che per fortuna, a dispetto di tutte le messe in guardia dei teutomani, va dileguando (WS, 215). Per comprendere adeguatamente questo punto, si tenga presente che, a partire dalla lotta contro Napoleone I, si era notevolmente diffusa in Germania l'aspirazione a differenziarsi dalla Francia anche per quanto riguarda il modo di vestire: di qui la promozione, ad esempio, di un «costume nazionale delle donne tedesche» e in generale di un abbigliamento caratterizzato da una semplicità spartana e disdegnante i fronzoli di un popolo vanesio e dissoluto come quello francese. Quella aspirazione aveva continuato a mostrare vitalità nel tempo, a giudicare almeno dal sarcasmo di Gans, Ruge, Heine, della scuola hegeliana in genere, la quale riprendeva uno spunto polemico già del Maestro, assai divertito per la pretesa dei teutomani di sostituirsi ai «sarti» nel lavoro di invenzione di «vestiti alla tedesco-antica» (*altdeutsche Kleider*).[4] D'altro canto, ancora nel 1872, il Frantz già citato polemizza contro coloro che, facendosi contagiare dai costumi parigini, vorrebbero «cancellare la nostra antica, semplice germanicità».[5] E lo stesso Wagner lamenta il fatto che a suggerire o a dettare «alla "donna tedesca" come deve vestirsi» sia «il giornale parigino della moda».[6]

Tracce di quella ideologia si trovano persino nel primo Nietzsche. In riferimento ai giovani tedeschi insorti contro Napoleone I, la quinta conferenza *Sull'avvenire delle nostre scuole* celebra «la nobile semplicità di costumi» che «li caratterizzava nei gesti e nell'abbigliamento» (BA, 5; I, p. 749) e che contrastava positivamente col «lusso» e la «moda» inseguiti dalla modernità (VII, p. 243). I primi forti dubbi in proposito affiorano già nella seconda *Inattuale*, che ironizza su una tendenza assai diffusa in Germania: «Un capo di vestiario, preso a prestito dall'estero e imitato con la maggior negligenza possibile, passa subito fra i tede-

[3] Arndt, 1963, p. 104.
[4] Cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. IX, 6.
[5] Frantz, 1970, p. 217.
[6] Wagner, 1910*f*, p. 116.

schi come un contributo al costume tedesco» (*deutsche Tracht*) (HL, 4; I, p. 276). Ma, a partire da *Umano, troppo umano*, i toni diventano decisamente più aspri; la pretesa di distinguersi sul terreno della moda è ridicolizzata come una «vanità nazionale», un'affettazione per di più inane, per il fatto che «non c'è stato mai un abbigliamento che abbia distinto il Tedesco in quanto tedesco» (WS, 215).

Nel frattempo, le conversazioni fiduciose di casa Wagner sull'«essenza tedesca» e sugli istituti scolastici chiamati a ridarle nuova vitalità sono state soppiantate dalle discussioni e dalle confessioni, caratterizzate da crescente «malumore», sugli sviluppi della situazione nel Secondo Reich, di cui più tardi testimonia l'amico Overbeck.[7] Un ciclo ormai si è chiuso, come rivela in modo inequivocabile la polemica aspra nei confronti dell'ex Maestro: «Che bel suono hanno la cattiva musica e le cattive ragioni quando si marcia addosso ad un nemico!» (M, 557).

3. *Critica dello sciovinismo e approdo «illuminista»*

La critica dello sciovinismo e della teutomania stimola, sul piano più propriamente filosofico, una presa di posizione a favore dell'illuminismo, che si presenta come l'unico strumento in grado di contrastare la politica di oscurantismo pianificato dall'alto cui procede Bismarck e l'eccitazione e l'accecamento sciovinistico che si vanno diffondendo in Europa: «La scienza e il sentimento nazionale sono in contraddizione [...]. Ogni cultura superiore solo con suo danno può oggi lasciarsi recingere da steccati nazionalistici» (VIII, p. 572). Una variante, poi lasciata cadere, del *Viandante e la sua ombra* rincara la dose: «Patria come sede della stupidità e della violenza» (XIV, p. 197).

La rottura coi teutomani è anche la rottura col mito della semplicità germanica e col culto della zolla: «Ovunque vigano ancora l'ignoranza, la sporcizia e la superstizione, ovunque i traffici siano fiacchi, l'agricoltura misera e il clero possente, ivi si trovano ancora i *costumi nazionali*» (WS, 215). C'è più morale nello sviluppo dei traffici e del commercio, che unisce i popoli abbattendo le frontiere e liquidando la xenofobia, che non nei comandamenti cristiani o nell'imperativo cate-

[7] Overbeck, 1994-95*b*, p. 269.

gorico kantiano: «Se con la parola "morale" si pensa all'utilità superiore, a fini ecumenici, allora nel *commercio* è contenuta più moralità che in una vita vissuta» secondo i precetti di Gesù o di Kant. Il comandamento che esige l'amore del prossimo non ha impedito che la storia del cristianesimo sia «piena zeppa di violenza e di sangue» (VIII, pp. 460-61). E di nuovo risuonano accenti illuministici, sia nella configurazione della campagna come luogo dell'oscurantismo (religioso e nazionale), sia nella denuncia della carica di fanatismo e di intolleranza propria del cristianesimo.

Prima ancora che dalla filosofia dei lumi del Settecento, il Medioevo è stato travolto da Umanesimo e Rinascimento. In questo senso, la «bandiera dell'illuminismo» porta «tre nomi, Petrarca, Erasmo, Voltaire» (MA, 26), e porta altresì i nomi dei moralisti francesi, i quali «formano insieme un importante anello nella grande catena del Rinascimento che ancora continua»: a lode dei loro testi si può dire che, «scritti in greco, essi sarebbero stati capiti anche dai greci» (WS, 214).

Nell'ambito di questa storia generale bisogna ricollocare la storia della Germania. Essa viene ora a trovarsi in una situazione di svantaggio rispetto all'Italia e alla Francia, al mondo neolatino preso di mira negli anni della *Nascita della tragedia*; non rappresenta più la civiltà che fronteggia la civilizzazione ma la campagna che annaspa faticosamente dietro la città. Assieme alle passioni plebee, il conflitto città-campagna gioca un ruolo importante anche nell'analisi della Riforma. Da un lato abbiamo la «nordica (*nordische*) forza e caparbietà» di Lutero, un contadino; dall'altro la splendida civiltà urbana del Rinascimento. In sintesi, la «Riforma tedesca» (*deutsche Reformation*) è

> un'energica protesta di spiriti arretrati, che non s'erano ancora saziati della visione medioevale del mondo e che avvertirono i sintomi del suo dissolversi, la straordinaria superficializzazione ed esteriorizzazione della vita religiosa [...]. Il grande compito del Rinascimento non poté essere portato a termine; lo impedì la protesta della germanicità, rimasta frattanto indietro, che nel Medioevo aveva almeno avuto il buon senso di attraversare ogni momento le Alpi per la propria salute (MA, 237).

Alla Riforma, questa «specie di raddoppiamento dello spirito medioevale, in un'epoca in cui questo non aveva più con sé la buona coscienza» (FW, 35), alla «Riforma tedesca» si contrappone il «Rinascimento italiano», letto in chiave illuministica, caratterizzato com'è dallo sforzo di «liberazione del pensiero», dal «disprezzo dell'autorità», dall'«entusiasmo per la scienza e per il passato scientifico degli

uomini» (MA, 237). Nel duro scontro che si verifica, è nella Germania contadina e medioevale che bisogna individuare il centro della reazione oscurantista:

> La Riforma di Lutero testimonia del fatto che nel suo secolo tutti i moti di libertà dello spirito erano ancora incerti, teneri e giovanili; la scienza non poteva ancora alzare la testa. L'intero Rinascimento stesso appare come una primavera precoce che viene quasi di nuovo sepolta sotto la neve (MA, 26).

Oltre che di arretratezza, la Riforma è sinonimo anche di fanatismo e intolleranza. Nietzsche rimpiange che Lutero non sia finito bruciato come Hus: «L'aurora dell'illuminismo sarebbe forse sorta un po' di tempo prima e con una luce più bella di quel che oggi possiamo immaginarci» (MA, 237).

Abbiamo visto l'insistenza sul carattere nordico e germanico della Riforma. Come si vede, rispetto alla *Nascita della tragedia*, il giudizio di valore si è completamente rovesciato. Il fatto che il cristianesimo, almeno per certi aspetti, abbia messo radici più solide tra le «nazioni nordiche» va a discapito di queste ultime. Ora, rispetto al protestantesimo si presenta superiore il cattolicesimo, che si è diffuso in particolare nel Sud dell'Europa e che qualcosa pur conserva del «paganesimo religioso» (VM, 97). Essere germanico (o nordico) e protestante non è più un titolo di merito, non è più sinonimo di visione seria e tragica della vita bensì di Medioevo cristiano e barbarico. Ad essere travolto non è solo Lutero. Celebrato nella *Nascita della tragedia* come momento essenziale della rinascita dello spirito dionisiaco nella «musica tedesca» (GT, 19; I, p. 127), ora Bach conosce una radicale rilettura: in lui «c'è ancora troppo crudo cristianesimo, troppo crudo germanesimo e troppa cruda scolastica»; si avverte ancora il peso del Medioevo (WS, 149).

4. *La decostruzione del mito genealogico cristiano-germanico*

«Crudo cristianesimo» e «crudo germanesimo»: sono i due elementi costitutivi del mito genealogico cristiano-germanico, il quale alimenta la passione sciovinistica che sta montando in Germania. A tale proposito, più che mai dissacratoria si rivela l'analisi di Nietzsche. Ai suoi occhi, i nazional-liberali esprimono un'ideologia insostenibile sul

piano storico e doppiamente bacchettona: essi sono teutomani e «cristomani» (VM, 92) e cioè parlano con tono devoto e compunto al tempo stesso dei germani e di Gesù Cristo (oltre che di Lutero). «La nazione si atteggia a teutomane e cristomane», avendo di mira un duplice obiettivo: «si esige un germanesimo per preoccupazione di politica imperiale», al fine cioè di legittimare il ruolo mondiale attribuito al Secondo Reich, «e un cristianesimo per paura sociale», nella speranza cioè di stimolare la rassegnazione tra le masse popolari (VM, 299). Senonché, il mito genealogico germanico-cristiano è in stridente contrasto con la storia reale:

> Per affermare che l'uomo germanico sarebbe stato prefigurato e predestinato per il cristianesimo, occorre una buona dose di sfacciataggine. Infatti non solo è vero il contrario, ma questo è anche evidente. Come avrebbe potuto l'invenzione di due ebrei eminenti, Gesù e Saulo, dei due più ebrei fra gli ebrei, che forse siano mai esistiti, essere adatta ai germani più che agli altri popoli? (IX, p. 80).

Il cristianesimo ha radici ebraiche e, con la sua «vicinanza, ovunque percepibile, del deserto», la religione ebraica è ben diversa da quella germanica, che invece rinvia al «bosco selvaggio» (IX, p. 80). Per rendersi conto dell'insostenibilità della costruzione mitologica che presiede alla politica interna e internazionale del Secondo Reich, è sufficiente una considerazione di carattere filologico:

> I «tedeschi»: originariamente questo termine significava i «pagani»; è così che i goti, dopo la conversione, chiamavano la gran massa dei loro consanguinei etnici non battezzati, prendendo suggerimento dalla traduzione dei Settanta [...]. Potrebbe anche darsi che successivamente i tedeschi trasformino il loro antico appellativo ingiurioso in un appellativo onorifico, diventando il primo popolo non cristiano d'Europa (FW, 146).

Semmai una missione compete ai tedeschi, non è certo quella di rappresentare e diffondere una religione che hanno abbracciato tardi e con una riluttanza così accentuata da lasciare il segno sul termine stesso che serve a designarli. Sì, più tardi hanno preteso di essere gli interpreti privilegiati della nuova religione, epperò lo zelo del neofita fa brutti scherzi: «Ecco il maggior prodigio: coloro che più si travagliarono per puntellare il cristianesimo, per conservarlo, sono stati proprio i suoi migliori distruttori, – i tedeschi» (FW, 358). Lutero scatenò la Riforma in nome della difesa della purezza del cristianesimo originario, ma qual è il risultato reale della sua azione?

Egli consegnò a ognuno le Sacre Scritture, affinché cadessero finalmente nelle mani dei filologi, vale a dire dei distruttori di ogni fede che riposa sui libri [...]. Egli restituì al prete il commercio sessuale con la donna: ma tre quarti della venerazione di cui è capace il popolo, soprattutto la donna del popolo, ha la sua base nella fede che un uomo eccezionale su questo punto sarà un'eccezione anche su altri punti (FW, 358).

Il mito genealogico cristiano-germanico ama indicare nella Germania, pia e timorata di Dio e protagonista della Riforma, il baluardo provvidenziale contro l'ondata rovinosa proveniente dalla Francia dissoluta, illuministica e atea; senonché è proprio Lutero che finisce col mettere in moto il processo di secolarizzazione.

Oltre che ai francesi (e ai latini), cristomani e teutomani amano contrapporsi all'ebraismo. E di nuovo balza agli occhi l'assurdità delle loro costruzioni ideologiche e mitologiche. Essi ignorano o rimuovono il terreno storico in cui affonda le radici la religione da loro professata con tanto ardore. Wagner non si stanca di tuonare contro gli ebrei: con essi, egli «non riesce ad essere giusto neppure nella loro più grande impresa: sono pure stati gli ebrei a escogitare il cristianesimo!» (FW, 99). C'è un paradosso persino divertente: «Il "peccato" è un sentimento ebraico e un'invenzione ebraica, e se si considera questo sfondo di tutta la moralità cristiana, effettivamente il cristianesimo ha mirato a "giudaizzare" (*verjüdeln*) il mondo intero» (FW, 135). E cioè, col loro zelo missionario cristiano, i teutomani si impegnano a diffondere una cultura e una spiritualità che pure affermano di disprezzare!

Né la provocazione si ferma qui. Essa investe direttamente anche l'eroe nazionale della Germania, spesso celebrato come il protagonista di un'eroica resistenza contro la sopraffazione imperiale di Roma. Dopo aver osservato che ebraismo, cristianesimo e islam sono tre creazioni del semitismo (indirettamente ridicolizzata è la tesi o l'ipotesi, cara anche a Wagner, del Gesù ariano o comunque non ebreo), Nietzsche procede a questa differenziazione interna: «L'artificio più fine che il cristianesimo ha in più, rispetto alle altre religioni, è una parola: esso parlò di *amore*. Così diventò la religione lirica (mentre nelle altre due creazioni il semitismo ha donato al mondo religioni eroico-epiche)» (VM, 95). Ma se così stanno le cose, allora è chiaro che «il meglio dell'anima di Lutero e dei suoi affini» è da individuare nel «grande tratto giudaico-eroico» (VM, 171). E cioè, ad ispirare la resistenza della Riforma a Roma è stato non tanto il cristianesimo, quanto la sua eredità ebraica.

Infine, Wagner, che è il punto di riferimento dei patiti del mito genealogico cristiano-germanico, attinge sì da Schopenhauer l'«odio per gli ebrei» ma da lui attinge anche motivi che nulla hanno a che fare col cristianesimo: sia nel filosofo che nel musicista, assistiamo al «tentativo di concepire il cristianesimo come un granello disperso del buddismo e di preparare per l'Europa, con *temporaneo* avvicinamento a formule e sentimenti cattolico-cristiani, un'età buddistica» (FW, 99).

Anche a voler fare astrazione dall'assurdità storica e filologica del mito in questione, è da aggiungere che gli antichi germani non possono certo costituire un modello. Non solo c'è una contraddizione di fondo tra il cristianesimo, con le sue origini ebraiche, da un lato e il germanesimo dall'altro; ma, nel confronto tra questi due elementi ad uscire vittorioso è quello odiato dai teutomani. Pur esprimendo un'ideologia inaccettabile (il senso del peccato, un etnocentrismo esaltato ecc.), gli antichi ebrei rivelano comunque uno sviluppo civile ben più avanzato che non gli antichi germani: all'«altissima sottigliezza morale affinata da un intelletto di rabbino» si contrappone un «intelletto barbarico», di gente che ancora si veste con pelli d'orso. Nel complesso, «l'uomo germanico» è «indolente, ma bellicoso e avido di rapina»; egli «non è giunto più in là di una mediocre, autentica religione da pellerossa» e, «ancora mille anni fa non aveva disimparato a sacrificare uomini su altari di pietra» (IX, p. 80). Anche quest'ultima osservazione rivela una punta polemica contro gli zeloti cristiano-germanici: non era un motivo ricorrente della propaganda antisemita, a loro cara, l'accusa rivolta agli ebrei di omicidio rituale?

5. *La rilettura della storia della Germania: condanne e riabilitazioni*

Quanto più radicale e più esplicita diviene la condanna del cristianesimo e della teutomania, tanto più severo e impietoso finisce col diventare il giudizio sulla Germania. L'ombra di Lutero, del contadino che insorge in ultima analisi in difesa del Medioevo cristiano e della nazione oppressa da Roma-Babilonia (la città bollata in quanto dissoluta e paganeggiante), sembra pesare sulla storia della Germania nel suo complesso.

Indissolubilmente intrecciato alla gallofobia, il fervore protestante e il culto della zolla e di una mitica semplicità dei costumi giocano un

ruolo essenziale nelle guerre antinapoleoniche, che ora, con un rovesciamento di posizioni rispetto al passato, sono oggetto di irrisione. Il ciclo che va dal 1813 al 1871 si conclude con la musica di Wagner, che è attraversata in profondità dal «gusto per tutto quanto si riferiva all'essenza, anzi all'essenza originaria (*Wesen und Unwesen*) della patria e della nazione» e che «conduce l'ultima campagna di guerra e di reazione contro lo spirito dell'illuminismo» (VM, 171). Con questa critica pungente Nietzsche prende le distanze dal suo passato prossimo, allorché anche lui era stato un patito dell'essenza la più originaria possibile della germanicità, da liberare dalle incrostazioni latine ed ebraiche ad essa estranee. Ora invece il filosofo osserva polemicamente: è necessario correggere «subito la questione teorica: che cos'è tedesco?» – così suona il titolo di un saggio di Wagner[8] – «con la controquestione: "che cos'è *ora* tedesco?"» (VM, 323).

Alla luce della coscienza storica, ora acquisita, gli «dei» e gli «eroi», che animano le «leggende dell'antico suolo patrio» (*altheimische Sagen*), care al musicista e al partito che ruota attorno a lui, risultano «estranei» (*fremdartig*) alla Germania moderna (VM, 171), rinviano ad un mondo assai remoto che è assurdo voler riesumare. D'altro canto, dileguata l'aura di eternità che le circondava, le diverse «essenze» non possono più essere rigidamente contrapposte l'una all'altra: «*Tesi capitale*: quelle che si chiamano differenze nazionali sono abituali, diversi gradini di civiltà, sui quali un popolo si trova prima, l'altro dopo» (XIV, p. 180).

Abbiamo visto le conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole* celebrare congiuntamente la filosofia e il «soldato tedesco» (cfr. *supra*, cap. 1, § 5). Paradossalmente, si tratta dello stereotipo che, sia pur con giudizio di valore rovesciato, incontriamo presso coloro che avevano guardato con sgomento alla disfatta della Francia. Si pensi a Carducci che, sempre con riferimento alla guerra franco-prussiana, esclama: «Ma il ferro e il bronzo è de' tiranni in mano; / E Kant aguzza con la sua Ragion / Pura il fredd'ago del fucile prussiano».[9] Si direbbe ora che, in seguito alla condanna dello sciovinismo del Secondo Reich, la caduta del «soldato» trascini con sé anche i grandi protagonisti della cultura tedesca e la Germania in quanto tale. Un'an-

[8] Wagner, 1910*l*.

[9] *Per il LXXVIII Anniversario della proclamazione della Repubblica Francese*, vv. 17-20 (Carducci, 1964, p. 96).

notazione dell'autunno del 1878 trascrive un motto sferzante ripreso da Wieland: «Non riesco a ricordare che la parola "tedesco" sia mai stata adoperata in senso onorevole» (VIII, pp. 572-73).

Assieme alle guerre antinapoleoniche, il duro giudizio di condanna investe Schiller. Era stato l'autore caro ai giovani dei *Freiheitskriege* e ai *Burschenschaftler* che dei ricordi di quegli anni e di quelle battaglie appassionatamente si nutrivano. Gli uni e gli altri vedevano prefigurato il loro sacro impegno contro Napoleone I e Napoleone III nel solenne giuramento pronunciato nel *Guglielmo Tell*: «Vogliamo essere liberi come erano i nostri padri [...] / Non ci separi nessuna emergenza e nessun pericolo»;[10] oppure si erano identificati – come ricorda lo stesso Nietzsche – con la rivolta dei *Masnadieri* contro i «tiranni» (BA, 4; I, p. 748). Schiller era divenuto anche il simbolo dell'antifilisteismo, il campione del rifiuto di una visione del mondo incapace di comprendere i «sogni della gioventù» e sinonimo – aveva dichiarato Schelling, citando *Don Carlos* – di una «saggezza della polvere» che «bestemmia l'entusiasmo figlio del cielo».[11]

Di questa lettura teutomane e antifilistea era stato pienamente partecipe il giovane Nietzsche che, per celebrare la «natura germanicamente intesa» (da non confondere con la «natura comune, empirica» e tanto meno con quella cara all'*Emilio* di Rousseau), si era richiamato alla *Passeggiata* di Schiller (VII, p. 302), ovvero del «grande Schiller» (BA, *Introduzione*; I, p. 646). Ora, invece, pungente è l'ironia sul poeta e drammaturgo, il quale suscita l'entusiasmo dei giovani solo perché viene incontro «al loro gusto per la sonorità delle parole morali (che verso i trent'anni d'età suole scomparire)» (VM, 170). È una magniloquenza che pesa assai negativamente in ogni caso sul pensiero e sulla prosa di Schiller: egli è «sotto ogni aspetto un modello di come non sia lecito affrontare problemi scientifici di estetica e di morale» (WS, 123).

La declamazione morale è la riprova dell'onnipervasiva influenza che, a secoli di distanza, continuano ad esercitare la Riforma e il cristianesimo. Sì, la cultura tedesca si rivela povera e ancora fondamentalmente bacchettona, se messa a confronto col Rinascimento italiano e con l'illuminismo francese! A ben guardare, Kant ha sottolineato i limiti della ragione al fine di «aprire la strada alla fede», e dunque è

[10] *Wilhelm Tell*, atto II, scena II.

[11] Schelling, 1856-61, vol. XIII, p. 28; *Don Carlos*, atto IV, scena 21.

da collocare tra gli «oscurantisti», è l'espressione di un «oscurantismo estremamente raffinato e pericoloso, anzi dell'oscurantismo più pericoloso» (VM, 27). In questo senso, egli è «un attentato semiteologico contro Helvétius», «in Germania il più diffamato fra tutti i moralisti e uomini di valore» (WS, 216). Ad essere preso di mira da Nietzsche è l'autore che reintroduce per la finestra dei postulati morali il contenuto metafisico apparentemente cacciato dalla porta della ragion pura: disgraziatamente, Kant «fu accalappiato dall'imperativo categorico, e con quello in cuore rifece il cammino all'indietro smarrendosi in "Dio", "anima", "immortalità", come una volpe che, smarritasi, ritorna nella sua gabbia; ed era stata la sua forza e accortezza a forzare questa gabbia!» (FW, 335).

La resa dei conti per un verso con la giudeofobia di Wagner e per un altro verso col recupero della metafisica in Kant non può non influire profondamente sull'immagine del filosofo in precedenza assunto e venerato come Maestro. È vero, c'è un debito di gratitudine da onorare: «L'uomo di Schopenhauer mi spinse alla scepsi verso tutte le cose rispettate, tenute in onore, fino a quel momento difese [...]. Per questa *via indiretta* giunsi alla *vetta* dove spirano i venti più freschi» (VIII, p. 500). Al di là anche della teoria c'è l'insegnamento derivante da un autore il quale «visse e morì come un volterriano» (FW, 99). Epperò, questo illuminismo si rivela pavido e inconseguente. A ben guardare, Schopenhauer era «solo un discepolo troppo docile dei Maestri della scienza del suo tempo, i quali osannavano tutti al romanticismo e avevano tutti abiurato lo spirito dell'illuminismo». Si spiega così il tentativo di attribuire alla religione un qualche significato, «con riguardo all'intelligenza della massa». Forse si tratta di un errore da mettere più sul conto del contesto storico e culturale che di Schopenhauer: «Se egli fosse nato nel nostro tempo, non avrebbe assolutamente potuto parlare del *sensus allegoricus* della religione; avrebbe invece certamente reso onore alla verità, come era solito fare», pronunciandosi in modo esplicito per l'ateismo (MA, 110).

E, tuttavia, nonostante questo riconoscimento, inequivocabile è la resa dei conti con l'ex Maestro. Per il Nietzsche approdato all'«illuminismo» non ci si può limitare a liquidare il credo, il contenuto di fede della religione positiva. È possibile osservare «come gli spiriti liberi meno attenti si scandalizzino propriamente solo dei dogmi, ma conoscano molto bene l'incanto del sentimento religioso»; ecco allora

emergere «una teologia sterile, sedicentemente libera» (MA, 131-32). Anche se formulata con riferimento esplicito solo a Schleiermacher, questa critica finisce in qualche modo per investire anche il filosofo che si era impegnato nella scoperta delle religioni orientali e nel recupero antipelagiano del cristianesimo. Non deve allora trarre in inganno il suo civettare con Voltaire: «L'intera concezione del mondo e il sentimento dell'uomo medievali e cristiani poterono celebrare nella dottrina di Schopenhauer, nonostante la distruzione già da gran tempo raggiunta di tutti i dogmi cristiani, una resurrezione». È vero, «molta scienza echeggia nella sua dottrina, ma non essa la domina, bensì il vecchio e ben noto "bisogno metafisico"» (MA, 26).

Ecco, un rovesciamento del giudizio di valore si è verificato anche per quanto riguarda il termine «metafisica». Nietzsche ora guarda agli anni alle sue spalle come ad un «periodo metafisico» felicemente superato dalla sua evoluzione (cfr. *infra*, cap. 10, § 1). Non fa più parte e non intende più far parte di quei «metafisici di nobile o bassa lega» che sono «i filosofi nebulosi e gli oscuratori del mondo» (VM, 10). La Germania continua ad essere il paese metafisico per eccellenza, ma ciò sta a significare solo il suo oscurantismo e la sua irrimediabile arretratezza.

Le dure critiche rivolte ad autori precedentemente celebrati vanno di pari passo con alcune significative riabilitazioni. È il caso in particolare di Goethe. *La nascita della tragedia* l'aveva escluso dal pantheon degli autori chiamati a ridar vita alla grecità tragica in terra tedesca. Egli era in qualche modo investito dalla polemica contro l'immagine serena e puramente apollinea dell'Ellade: neppure lui era riuscito a «forzare la porta stregata che conduce alla montagna incantata ellenica», a «penetrare nel nocciolo della essenza ellenica e a stabilire una durevole lega amorosa fra la cultura tedesca e la cultura greca» (GT, 20; I, pp. 131 e 129). È una critica che continua a far capolino dalla terza *Inattuale*, che sottolinea l'inclinazione al filisteismo dell'«uomo di Goethe» (cfr. *supra*, cap. 6, § 8).

Ora, però, la radicale rilettura della storia della Germania getta una luce completamente diversa su Goethe, l'autore spesso accusato di paganesimo e di distacco o di ostilità nei confronti della resistenza nazionale antinapoleonica, e dunque estraneo sia alla cristomania sia alla teutomania. Nel 1808-09 Friedrich Schlegel l'aveva condannato in quanto estraneo allo «spirito tedesco» e non privo di analogie con

Voltaire; sul versante opposto, Heine gli aveva attribuito il merito di aver dichiarato guerra all'«arte neotedesca cristiano-patriottica» e di aver così disperso «gli spettri del Medioevo».[12] A questo punto, risulta in qualche modo obbligato l'incontro di Nietzsche con Goethe. Questi può essere accostato a Spinoza (VM, 408), e dunque si colloca ad un'altezza siderale rispetto ai patiti del mito genealogico germanico-cristiano. In ogni caso: «Se si prescinde dagli scritti di Goethe, e particolarmente dalle conversazioni di Goethe con Eckermann, il miglior libro tedesco che ci sia», anzi, «il punto più alto dell'umanità tedesca», «che cosa resta propriamente della letteratura tedesca in prosa, che meriti di essere letto sempre e di nuovo?» (WS, 109 e VIII, p. 603).

L'insieme di condanne (nettamente prevalenti) e di riabilitazioni non mirano a edificare un nuovo pantheon della Germania (in quanto nazione con una missione peculiare e unica) in sostituzione di quello in precedenza innalzato dalla *Nascita della tragedia*. Ora, le grandi personalità della cultura tedesca rinviano all'Europa più che al loro paese d'origine: «I tedeschi non sentivano il bisogno di Goethe, e quindi non sanno che farsene» (WS, 107); «Goethe è, nella storia dei tedeschi, un incidente senza conseguenze» (WS, 125). La sua grandezza è proprio nel fatto di appartenere «a un genere di letteratura superiore alle "letterature nazionali"» (WS, 125). Qualcosa di analogo può essere detto di Lessing: egli «ha una virtù schiettamente francese e come scrittore è stato in genere il più diligente nell'andare a scuola dai francesi: sa bene ordinare ed esporre le sue cose in vetrina» (WS, 103). Persino la celebrazione di Voltaire ha un significato polemico nei confronti dei teutomani: si tratta – osservano polemicamente in quegli anni i «Preußische Jahrbücher» – del «primo e più potente organizzatore della dottrina della preponderanza provvidenziale della Francia».[13]

In conclusione. Non solo non è più la Germania bensì l'Europa ad essere paragonata alla Grecia; ma, nella misura in cui può essere indicato un singolo paese europeo come erede in particolare di quella splendida stagione, esso è semmai la Francia. I «libri europei» per eccellenza sono quelli di Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, Vauvenargues e Chamfort: «si elevano al di sopra del

[12] Losurdo, 1997*a*, cap. IV, 5.
[13] Grimm, 1871, p. 5.

variare del gusto nazionale» e sono dunque essi a rappresentare la continuità con l'Ellade e con l'antichità classica in generale (WS, 214).

6. *L'Europa, l'Asia e la Grecia (reinterpretata)*

Al di sopra dei provincialismi e dei conflitti nazionali si erge anche l'illuminismo. È la stagione culturale e politica che vede Voltaire parlare dell'Europa come di «una specie di grande repubblica, divisa in vari Stati»[14] o vede Vattel definire l'«Europa moderna come una specie di repubblica, i cui membri, indipendenti ma legati dall'interesse comune, si riuniscono per mantenervi l'ordine e la libertà».[15] Il pathos dell'Europa presiede anche alla lotta contro la Francia rivoluzionaria, condannata per aver infranto l'unità della comunità europea coi suoi inauditi esperimenti politici. Richiamandosi alla lezione del grande giurista svizzero, e trascrivendo e sottoscrivendo i suoi brani più significativi, Burke dichiara che gli altri paesi europei non possono rimanere indifferenti e inerti dinanzi al crimine.[16] Il nuovo regime è «in contraddizione con l'intero tenore della legge pubblica europea»; e, dunque, «questo male nel cuore dell'Europa dev'essere estirpato a partire già dal centro», in modo da evitare qualsiasi contagio.[17] Questa è l'opinione anche di Gentz, che proclama il diritto della «repubblica europea» ad intervenire nei singoli Stati che la costituiscono.[18] Di *Commonwealth of Europe* parla esplicitamente lord Castlereagh, collega e amico di Metternich, che assieme a lui provvede alla sistemazione politica dell'Europa scaturita dalla disfatta di Napoleone e, in ultima analisi, della Rivoluzione francese. Questo è il modo di atteggiarsi dello stesso cancelliere austriaco, il quale – com'è stato osservato – «considera l'Europa come una patria» ed esprime anche lui «un tipico europeismo settecentesco», enunciando «precetti del tutto identici a quelli già formulati in pieno illuminismo».[19]

È sul solco di questa tradizione, al di qua della *nation* di rivoluzio-

[14] Voltaire, 1906, p. 10 (cap. II); su ciò cfr. Chabod, 1989, pp. 116-17.

[15] Vattel, 1916, vol. II, pp. 39-40.

[16] Burke, 1826, vol. VII, pp. 201-15 e, in particolare p. 211 (Burke procede alla trascrizione dei brani da lui considerati più significativi di Vattel).

[17] Burke, 1826, vol. VII, pp. 99 e 114.

[18] Gentz, 1836-38, vol. II, p. 195.

[19] Chabod, 1989, pp. 131-32.

naria memoria (cfr. *infra*, cap. 26, § 6), che bisogna collocare Nietzsche, il quale ora si sente obbligato a porsi una domanda fondamentale: dove affonda l'Europa le sue radici? Ineludibile continua ad essere il punto di riferimento costituito dalla Grecia, ma com'è mutata nel frattempo la sua immagine! Ben lungi dal simboleggiare la sapienza mitica sciaguratamente dissacrata e dissipata dall'illuminismo di Socrate e dalla modernità, come avviene nella *Nascita della tragedia*, quella civiltà s'impone ora all'attenzione e al rispetto di tutti in quanto rappresenta il fiorire della prima grande stagione dei lumi: sono i «greci d'eccezione che crearono la *scienza*». In ciò risiede il loro titolo di gloria: «Chi racconta di loro, racconta la storia più eroica dello spirito umano» (VM, 221). Siamo in presenza di un fatto paradossale. Evidente è la continuità nella celebrazione dell'Ellade, ma ora la motivazione è assai diversa e persino contrapposta.

In virtù di questa reinterpretazione, viene anche a cadere l'antitesi Grecia/Roma, anche se al primo dei due termini Nietzsche continua forse a guardare ancora con particolare favore. Alla grecità tragica come età aurea del primo millennio avanti Cristo sembra far allusione la celebrazione del Rinascimento come «l'età aurea di questo millennio» (MA, 237). Contro tale mondo, che non è più il «risveglio dell'antichità alessandrino-romana» precedentemente disprezzata come spuria (cfr. *supra*, cap. 1, § 9), ma la ripresa autentica dell'antichità classica nel suo complesso, ha il grave torto di sollevarsi la Riforma, la quale ultima non è più sinonimo di preludio del ritorno della grecità tragica bensì di tardivo attaccamento al Medioevo.

Ma non basta prendere coscienza del fatto che Lutero non ha nulla a che fare con Dioniso, come invece pretendeva *La nascita della tragedia*. Il ripensamento deve svilupparsi ben più in profondità; è l'idea stessa del ritorno alla grecità dionisiaca a dover essere abbandonata: «La civiltà antica ha la sua grandezza e la sua bontà dietro di sé e l'educazione storica costringe ad ammettere che essa non potrà più rifiorire; occorre una insopportabile ottusità o un altrettanto insopportabile fanatismo per negare ciò» (MA, 24). Sintomatica della radicalità del mutamento che si è verificato è l'acccezione ora tendenzialmente positiva del termine «moderno», come risulta ad esempio dal giudizio critico relativo a Bach, il quale ha il torto di fermarsi «sulla soglia della musica europea (moderna)», guardando «indietro da essa verso il Medioevo» (WS, 149).

Dunque, non si tratta di ritornare alla Grecia, bensì di assumere la sua eredità, che risiede in primo luogo nel *logos*, nella capacità di comunicare e argomentare in termini razionali. Proprio assimilando questa eredità, l'Europa ha acquistato «il senso scientifico» che la distingue positivamente dall'Asia (MA, 265).

«Ragione e scienza, la più alta forza dell'uomo»: così almeno giudica Goethe. Il grande naturalista von Baer ripone la superiorità di tutti gli europei in confronto agli asiatici nella capacità instillata nei primi di fornire ragioni per ciò che credono, cosa della quale i secondi sono invece completamente incapaci. L'Europa è andata alla scuola del pensiero conseguente e critico, l'Asia non sa ancora distinguere fra verità e poesia e non si rende conto se le sue convinzioni derivino da osservazione propria e dal normale pensiero oppure da fantasia. La ragione nelle scuole fa dell'Europa l'Europa: nel Medioevo essa era sulla strada di ridiventare un pezzo e un appendice dell'Asia – cioè di perdere il senso scientifico che doveva ai greci (MA, 265).

La dicotomia, propria del periodo «romantico», tra civiltà e civilizzazione, che coincideva largamente con la dicotomia germanicità/latinità (ed ebraismo), viene ora soppiantata dalla contrapposizione fra l'Europa innalzatasi al livello della visione razionale e scientifica del mondo e l'Asia priva di lumi:

La gesta di Omero è di aver liberato i greci dalla pompa asiatica e dalla cupezza e di aver raggiunto nel complesso e nel particolare la chiarezza dell'architettura [...]. Perché è greco il tendere alla luce da un crepuscolo per così dire innato [...]. La semplicità, la duttilità e l'oggettività sono state conquistate dal popolo, non donate – il pericolo di una ricaduta nell'asiatismo incombe sempre sui greci, e di tempo in tempo esso realmente si abbatté su di loro come un oscuro, straripante fiume di emozioni mistiche, di elementare violenza e oscurità. Noi li vediamo sommergersi, vediamo l'Europa come spazzata via, inondata – giacché l'Europa era allora assai piccola – ma sempre essi tornano anche alla luce, da buoni nuotatori e tuffatori quali sono, essi, il popolo di Odisseo (VM, 219).

In questo senso non mancano gli elementi di continuità rispetto alla fase «metafisica». La lotta tra Grecia e Asia continua ad attraversare in profondità la storia dell'Occidente. Nella *Nascita della tragedia*, il dionisiaco, che rinvia all'Oriente, svolge un ruolo positivo solo nella misura in cui è tenuto sotto controllo. Esso rappresenta il momento dell'inghiottimento della volontà individuale, che, dimenticando se stessa, accetta il carico terribile di sofferenze in nome della produzione dell'arte e della civiltà. Mentre Dioniso attenua o fa dileguare la volontà dell'individuo chiamato a sacrificarsi per l'arte e la civiltà,

Apollo impone comunque la disciplina sociale e la gerarchia che sono a fondamento della civiltà e dello sviluppo delle poche individualità geniali.

La funzione di controllo esercitata dall'apollineo si configura ora come la funzione di controllo esercitata dalla ragione. Tutto ciò rinvia ancora una volta alla Grecia e all'Europa. La Grecia continua ad essere un modello: «A ciò che era cattivo e pericoloso, a ciò che era animalesco e retrogrado, altrettanto che al barbaro, al pregreco e all'asiatico, che ancora vivevano in fondo alla natura greca, si accordava uno sfogo moderato e non si mirava a distruggerlo completamente». Ciò «è veramente pagano» (VM, 220), costituisce la grandezza di una cultura disgraziatamente rovesciata dal cristianesimo.

7. *Illuminismo, ebraismo e unità dell'Europa*

Già la decostruzione del mito genealogico germanico-cristiano mette in crisi la giudeofobia, che è un suo elemento costitutivo. In questa direzione spinge anche il nuovo interesse per l'illuminismo. Agli occhi dei suoi avversari, l'ebraismo incarna il peggio di quella corrente di pensiero. L'intellettualità giudaica – ironizza un autore antisemita – condanna ogni discriminazione, vera o presunta, in quanto indegna dell'«Ottocento illuminato», di un secolo in cui «il mondo è governato da spiriti liberi».[20] L'intellettualità giudaica – tuona Treitschke – porta avanti la sua opera di dissacrazione e ridicolizzazione del cristianesimo, agitando la bandiera per l'appunto della filosofia dei lumi.[21]

Gli scritti nietzscheani del periodo «illuministico» cadono negli anni immediatamente successivi alla crisi internazionale del 1875 e a cavallo della polemica sull'antisemitismo, ufficialmente inaugurata da un violento articolo di Treitschke del novembre 1879, ma già anticipata alcuni anni prima da alcuni interventi minori: i loro autori, nell'interrogarsi sull'identità della nuova Germania, denunciano il ruolo della finanza ebraica nell'ondata di speculazioni che fanno seguito alla fondazione del Secondo Reich e all'inizio del processo di industrializzazione. A ispirare la campagna dello storico tedesco sono in primo

[20] Otto Glagau in Claussen, 1987, p. 99.
[21] In Boehlich, 1965, p. 10.

luogo il suo sciovinismo e le sue preoccupazioni nazionali e militari, in un momento in cui la ripresa del conflitto con la Francia è, o sembra essere, all'ordine del giorno. Ebbene, avrebbe dato prova di piena lealtà patriottica un gruppo etnico e religioso che stentava ad assimilarsi e che anzi, almeno in alcuni suoi esponenti, continuava a considerarsi una nazione distinta e separata, e per di più «eletta» da Dio?[22] D'altro canto, la polemica anticristiana e il diffondersi di una «cultura mista ebraico-tedesca»[23] non costituivano già di per sé un grave pericolo, in quanto incrinavano l'identità cristiana della Germania (e il mito genealogico cui essa affidava la legittimazione delle sue ambizioni imperiali)?

Umano, troppo umano coglie nel segno quando osserva che «l'intera questione ebraica» è il risultato della frantumazione dell'Europa in nazioni nemiche e si acutizza «quanto più esse tornano ad assumere un atteggiamento nazionalistico» (MA, 475). Non a caso, a partire dalla disfatta di Sedan giudeofobia e antisemitismo ricevono potente impulso anche in Francia. È un motivo in più per farla finita con i contrapposti sciovinismi, avanzando in direzione della fusione delle diverse nazioni europee (MA, 475).

Per conseguire tale risultato, è necessario rompere col culto della tradizione, dell'attaccamento al suolo e alla zolla, in ultima analisi col tradizionalismo alla Burke. A questa ideologia si era in qualche modo ispirata la polemica del Nietzsche del periodo «romantico» contro «l'astratto uomo europeo che imita tutto e in modo cattivo» (VII, p. 593). Ben diversa sembra essere ora la prospettiva: «Riguardo al futuro ci si apre davanti, per la prima volta nella storia, l'immensa vista di mete umano-ecumeniche, abbraccianti tutto il mondo abitato» (VM, 179), anche se è da aggiungere che l'ecumenismo qui evocato non travalica, come vedremo, i confini dell'Europa o dell'Occidente.

Per la verità, anche nel momento in cui più fortemente s'identificava con la Germania e con l'«essenza» tedesca e con più enfasi sottolineava la necesssità del «grembo materno» ai fini del pieno dispiegamento del genio, Nietzsche aggiungeva che il genio, tuttavia, ha «unicamente un'origine metafisica, una patria metafisica» (BA, 3; I, p. 699). Particolarmente significativo è il ritratto che la terza *Inat-*

[22] In Boehlich, 1965, pp. 38 e *passim*.
[23] In Boehlich, 1965, p. 8.

tuale traccia di Schopenhauer: da ragazzo, egli viaggiò «in molti paesi stranieri». È il percorso obbligato per «colui che non deve imparare a conoscere i libri bensì gli uomini e a venerare non un governo, bensì la verità». In effetti, Schopenhauer «visse in Inghilterra, Francia e Italia, non altrimenti che nel suo paese e nutrì una non piccola simpatia per lo spirito spagnolo. In complesso non riteneva un onore l'essere nato proprio in mezzo ai tedeschi» (SE, 7; I, pp. 408-09). E, tuttavia, nella terza *Inattuale* si avvertono anche accenti diversi in cui continua a risuonare il pathos dell'essenza tedesca. Con *Umano, troppo umano*, invece, la prospettiva europea prende decisamente il sopravvento. Nel lamentare il ruolo svolto dagli illuministi nell'abbattimento dell'Antico regime, Taine osserva che essi «mettono in rilievo la diversità, la contraddizione, l'antagonismo delle usanze fondamentali che, ciascuna a casa propria, sono tutte ugualmente consacrate dalla tradizione».[24] Ma, per il Nietzsche risvegliatosi dal sonno «metafisico», è proprio questo il grande merito dell'illuminismo, il quale, dunque, risulta essenziale anche per la costruzione della nuova identità europea:

> Quanto meno gli uomini sono legati dalla tradizione, tanto maggiore diventa l'intimo agitarsi dei motivi, tanto maggiore ancora, corrispondentemente, l'irrequietudine, il reciproco mescolarsi degli uomini, la polifonia delle aspirazioni. Per chi esiste, ancora oggi, una rigida costrizione a legare a un luogo se stessi e i propri discendenti? (MA, 23).

Al precedente rimpianto per il dileguare del «mito patrio» subentra la celebrazione della mobilità, degli scambi, degli incontri, degli incroci:

> Il commercio e l'industria, lo scambio di libri e di lettere, la comunanza di tutta la civiltà (*Cultur*) superiore, il rapido mutar di luogo e di paese, l'odierna vita nomade di tutti coloro che non posseggono terra - queste circostanze portano necessariamente con sé un indebolimento e alla fine una distruzione delle nazioni, per lo meno di quelle europee; sicché da esse tutte, in seguito ai continui incroci, dovrà nascere una razza mista, quella dell'uomo europeo (MA, 475).

In questo nuovo orizzonte filosofico e politico non c'è più posto per la condanna degli ebrei come apolidi e inguaribilmente cosmopoliti, un motivo tradizionale della polemica antiebraica, ben presente sia nella *Nascita della tragedia* dedicata a Wagner sia in una delle cinque «pre-

[24] Taine, 1899, vol. II, p. 18 (= Taine, 1986, p. 388).

fazioni» a suo tempo inviate alla compagna e consorte del musicista, e cioè nello *Stato greco* (cfr. *supra*, cap. 3, §§ 4 e 6). Ora, della nuova figura di europeo da costruire, chiaramente l'ebreo costituisce l'incarnazione o l'anticipazione: egli non è legato alla terra, dalla cui proprietà per tanto tempo l'ha escluso la legislazione degli Stati «cristiani»; è sradicato, è nomade. Le caratteristiche tradizionalmente attribuite all'ebreo dalla pubblicistica giudeofoba e antisemita vengono riprese e sottoscritte, ma con un rovesciamento del giudizio di valore, ciò che conferisce al discorso un tono non solo dissacratorio ma anche decisamente provocatorio nei confronti dell'ideologia dominante.

Sì, è vero, dalle sue continue peregrinazioni l'ebreo è costretto a divenire poliglotta. In questo senso, egli non possiede una lingua materna alla quale sia legato per natura e una volta per sempre. Ecco un ulteriore motivo tradizionalmente agitato da giudeofobi e antisemiti; sulle orme di Wagner, Nietzsche stesso, come sappiamo, vi aveva fatto ricorso. Ma ora assistiamo ad un ripensamento profondo:

> Entrambi i popoli che hanno prodotto i maggiori stilisti, greci e francesi, non imparavano lingue straniere. Ma, poiché i rapporti fra gli uomini sono destinati a diventare sempre più cosmopolitici, e per esempio un commerciante di Londra che si rispetti deve già oggi farsi capire per iscritto e a voce in otto lingue, l'imparare molte lingue è in verità un male necessario; che però alla fine, spinto all'estremo, costringerà l'umanità a trovare un rimedio: e in qualche lontano futuro ci sarà per tutti, prima come lingua del commercio, poi come lingua delle relazioni intellettuali in genere, una nuova lingua, così certamente come un giorno ci sarà la navigazione aerea (MA, 267).

Se le distanze spaziali saranno annullate dallo sviluppo della tecnica, le difficoltà di comunicazione verranno superate, almeno per quanto riguarda l'*élite* europea e occidentale, dall'emergere di una lingua comune. Nel frattempo, i poliglotti assolvono una funzione preziosa di mediazione. A promuovere la fusione dei popoli europei contribuisce non solo l'industria moderna e l'intensificarsi degli scambi commerciali e culturali, ma anche la «vita nomade» propria del mondo moderno e, in particolare, di coloro che «non posseggono terra» e quindi sono maggiormente inclini alla mobilità. In conclusione: «Non appena si tratti non più di conservare delle nazioni, bensì di produrre una razza mista europea quanto più possibile robusta, l'ebreo è come ingrediente altrettanto idoneo e desiderabile di qualsiasi altro residuo nazionale» (MA, 475).

Oltre agli ebrei, a svolgere una funzione positiva sono altri residui nazionali, qui non meglio precisati. Si allude probabilmente agli ugonotti, esuli in Germania dalla Francia che ha revocato l'editto di Nantes, a proposito dei quali *Aurora* si esprime con grande calore: «Una più bella unione di spirito guerriero ed operoso, del più raffinato costume e del rigore cristiano, non è più esistita fino ad oggi» (M, 192). Agli ugonotti fa riferimento anche Treitschke ma per contrapporvi gli ebrei, i quali, al contrario dei primi, non avrebbero compreso la necessità di «germanizzarsi» e di integrarsi sino in fondo nella nuova patria.[25]

Per Nietzsche, invece, ebrei e ugonotti sono chiamati entrambi a fungere da ponte tra le diverse nazioni, in primo luogo tra Francia e Germania. Con la sua presa di posizione a favore della «razza mista europea», *Umano, troppo umano* sembra anticipare un tema al centro del dibattito sull'antisemitismo. Nella sua *Storia romana*, Mommsen individua nell'«ebraismo» un «efficace fermento del cosmopolitismo e della decomposizione nazionale». A questa tesi si richiama maliziosamente Treitschke, a dimostrazione di quanto siano pienamente giustificate le preoccupazioni da lui espresse sul ruolo degli ebrei.[26] Lo storico romano replica reinterpretando e attualizzando la propria analisi: come hanno contribuito alla fusione dei diversi popoli dell'Impero romano, così gli ebrei possono fungere da «elemento di decomposizione dei ceppi» diversi (germani, slavi ecc.) entrati a far parte del Secondo Reich, rafforzando quindi e non indebolendo la sua unità.[27] Ancora oltre va il Nietzsche «illuminista», che indica nel cosmopolitismo ebraico un momento essenziale del processo di fusione dei popoli europei da lui auspicato.

Ma l'ebreo non rappresenta solo il futuro dell'Europa, ne incarna anche la migliore eredità, quella tradizione di pensiero critico e di tolleranza che prende le mosse dalla Grecia e dall'antichità classica e che, attraversando faticosamente e perigliosamente un'età di fanatismi e di odi teologici, giunge sino alla stagione dei lumi:

Nei tempi più oscuri del Medioevo, quando lo strato di nubi asiatico si era accampato pesantemente sull'Europa, furono liberi pensatori (*Freidenker*), dotti e medici ebrei, che tennero alto il vessillo dei lumi e dell'indipendenza spirituale, a costo della

[25] In Boehlich, 1965, pp. 44-45.
[26] In Boehlich, 1965, pp. 209-10.
[27] In Boehlich, 1965, p. 217.

più dura costrizione personale, e che difesero l'Europa contro l'Asia; non è il nostro minor debito di gratitudine verso i loro sforzi, se alla fine poté ancora trionfare un'interpretazione del mondo più naturale, più conforme alla ragione e in ogni caso non mitica, e se l'anello di civiltà che oggi ci congiunge con la cultura dell'antichità greco-romana non fu spezzato (MA, 475).

E di nuovo il discorso di Nietzsche non può non suonare provocatorio alle orecchie di Wagner come della cultura dominante nel suo complesso. Non è solo Lagarde a ritenere che l'ebreo non è uno «straniero» qualunque ma è «semita» e dunque «asiatico».[28] Questa è l'opinione anche di Marr, colui che, verso la fine dell'Ottocento, si autodefinisce orgogliosamente «patriarca dell'antisemitismo», conferendo connotazione positiva ad un termine coniato forse in ambiente ebraico con un significato ovviamente critico.[29] Agli occhi di Treitschke, infine, gli ebrei riluttanti od ostili alla piena assimilazione sono «orientali» incorreggibili ed è a causa di questa caratteristica o componente orientale che già nell'antica Roma si manifesta l'«odio antiebraico degli occidentali»[30] e si rivela l'«abisso tra essenza occidentale ed essenza semitica».[31]

E invece per Nietzsche, in quanto eredita la ragione e la scienza del mondo greco, è l'ebraismo a rappresentare l'Europa e l'Occidente. A rinviare all'Oriente è piuttosto la religione di cui la Germania pretende di essere l'interprete privilegiata: «Se il cristianesimo ha fatto di tutto per orientalizzare l'Occidente, in compenso l'ebraismo ha essenzialmente contribuito a occidentalizzarlo sempre di nuovo» (MA, 475). Orientale è anche l'ascetismo cristiano: gli ebrei, invece, sono «un popolo che amava ed ama la vita come i greci» (M, 72). Un radicale rovesciamento di posizioni si è verificato rispetto agli anni della *Nascita della tragedia,* quando al «pessimismo» della grecità e del cristianesimo originario veniva contrapposto il superficiale «ottimismo» e il volgare abbarbicarsi alla terra propri degli ebrei!

E, tuttavia, in *Umano, troppo umano* ci imbattiamo in uno spunto che appare in stridente contraddizione con l'analisi appena vista e che semmai sembra collocarsi in una linea di continuità con la giudeofobia degli inizi. Il «giovane ebreo della Borsa» viene denunciato come

[28] Lagarde, 1937, p. 292.
[29] Cfr. Zimmermann, 1986, pp. 89 e 168-69, nota 108 e Ferrari Zumbini, 2001, pp. 215-16.
[30] In Boehlich, 1965, pp. 12 e 37.
[31] In Boehlich, 1965, p. 12.

«l'invenzione più rivoltante della razza umana in genere» (MA, 475). Si può leggere qui un'allusione al ruolo, reale o patologicamente dilatato dall'ideologia dominante, svolto dalla finanza ebraica al tempo delle speculazioni dopo la fondazione del Reich, nel corso dell'impetuoso e spregiudicato sviluppo capitalistico dei *Gründerjahre* (FW, 357). Siamo in presenza di un motivo ricorrente della polemica contro l'ebraismo: «il suo centro è la Borsa» ed esso incarna «l'arrogante cupidigia» e il «marciume» di quegli anni.[32] Come spiegare il suo emergere anche nel Nietzsche «illuminista»? È come se il filosofo, nel prendere le distanze dalla giudeofobia e dall'antisemitismo imperanti, volesse mettere le mani avanti: neppure lui ama una figura così ripugnante come quella dello speculatore privo di scrupoli.

O forse, è proprio a partire dalla nuova prospettiva paneuropea che appare inquietante il ruolo della finanza ebraica. Quando, nella primavera del 1875, certi organi di stampa (dietro i quali si suppone non a torto la presenza del cancelliere) diffondono voci allarmate o minacciose di un'imminente guerra con la Francia, invitato da Guglielmo I a fornire spiegazioni, Bismarck mette tutto sul conto delle manovre borsistiche dei Rothschild.[33] Se nello *Stato greco* aveva duramente criticato il cosmopolitismo e il pacifismo filisteo della finanza ebraica, ora Nietzsche, con un rovesciamento di posizioni, sembra parzialmente riecheggiare questa accusa di segno contrario. Ad ostacolare la fusione dei popoli europei è «innanzi tutto l'interesse di determinate dinastie regnanti e poi quello di determinate classi del commercio e della società» (MA, 475). Sia pure in funzione subordinata, è qui chiamata in causa anche la finanza ebraica, che è impegnata nel commercio del denaro e che avrebbe tutto da guadagnare da una crisi internazionale e dall'acutizzarsi della necessità per ogni Stato di alimentare la macchina bellica. Epperò, la responsabilità principale è delle ambizioni e degli interessi dinastici (la guerra franco-prussiana era stata provocata dal profilarsi di una candidatura Hohenzollern per il trono spagnolo). In ogni caso, «qualità spiacevoli, anzi pericolose, ha ogni nazione, ogni uomo; è crudele pretendere che l'ebreo debba fare eccezione». Nessuna giustificazione ha «il malcostume letterario di condurre gli ebrei al macello come capri espiatori di tutti i possibili mali pubblici e interni» (MA, 475).

[32] Così Otto Glagau in Claussen, 1987, p. 106 e Treitschke, 1965*a*, p. 9.
[33] Eyck, 1976, p. 206.

8. *Voltaire* contra *Rousseau: reinterpretazione e riabilitazione dell'illuminismo*

Lasciatosi definitivamente alle spalle il mito dell'autenticità germanica, Nietzsche chiama l'illuminismo a contrastare l'oscurantismo sciovinistico, che avvelena i rapporti tra paesi europei, favorendo l'«idra internazionale». Ma questa idra non è a sua volta incoraggiata da una filosofia che ha stimolato il ciclo rovinoso iniziato nel 1789? Abbiamo visto *Lo Stato greco* mettere «la visione liberale e ottimistica del mondo», foriera di catastrofi, sul conto delle «dottrine dell'illuminismo francese e della Rivoluzione francese» (cfr. *supra*, cap. 1, § 8). È tale accostamento a risultare ora problematico e insostenibile. Si tratta di «purificare» l'illuminismo dalla «*sostanza rivoluzionaria*» di cui l'hanno intriso Rousseau e la stessa Rivoluzione francese, la quale si è adornata di esso a guisa di «aureola trasfiguratrice». È una mistificazione da smascherare:

> L'illuminismo era in fondo profondamente estraneo a quell'essere e, agendo spontaneamente, sarebbe proceduto tranquillo, come uno splendore di luce attraverso le nuvole, contento per lungo tempo di trasformare solo gli individui: sicché solo molto lentamente esso avrebbe trasformato anche i costumi e le istituzioni dei popoli. Ma ora, legato a un essere violento e brusco, l'illuminismo divenne esso stesso violento e brusco.

È necessario farla finita con questa «mescolanza» indebita, in modo da «soffocare sul nascere, rendere come non avvenuta la rivoluzione» (WS, 221). Può ben essere utile allora il richiamo a Voltaire: egli «fu uno degli ultimi uomini che sapessero riunire in sé la più grande libertà di spirito e un modo di pensare assolutamente non rivoluzionario, senza essere incoerenti e pavidi». È a partire dall'oblio di questo modello che si scatenano la «febbre della rivoluzione» e la permanente «irrequietezza» dello «spirito moderno» col «suo odio per la misura e il limite» (MA, 221).

In questo senso, Nietzsche non ha modificato il programma enunciato negli anni precedenti. Intanto, il richiamo all'illuminismo non va certo disgiunto dalla messa in guardia dai pericoli in esso contenuti, come dimostra la sia pur indebita utilizzazione che ne ha saputo fare la rivoluzione. Resta comunque fermo il bersaglio della polemica: è il «grande movimento rivoluzionario», che continua ad ispirarsi a Rous-

seau (WS, 221). È lui ad essere preso di mira, come sappiamo, dalla *Nascita della tragedia*, con un giudizio di condanna pienamente ribadito nelle *Considerazioni inattuali*: «In ogni fremito e terremoto socialista è sempre l'uomo di Rousseau che si muove, come il vecchio Tifone sotto l'Etna»; di qui è «derivata una forza che ha spinto ed ancora sospinge a tempestose rivoluzioni». Abbiamo a che fare con una «potenza minacciosa» (SE, 4; I, p. 369). Non diversamente argomenta *Umano, troppo umano*, che ancora una volta individua e bolla nell'autore caro ai giacobini il punto di riferimento di coloro che «con fuoco ed eloquenza incitano a un rovesciamento di tutte le istituzioni» (MA, 463).

Assieme all'imputato è rimasto immutato anche il capo di imputazione. Conosciamo già la polemica della *Nascita della tragedia* contro l'*Emilio* e il mito dell'uomo buono. L'uomo di Rousseau – ribadisce la terza *Inattuale* – «fa appello alla "santa natura"», ancora una volta trasfigurata da un ottimismo al tempo stesso vacuo e catastrofico, per motivare le sue «decisioni terribili»: grazie ad esse spera di realizzare un nuovo ordinamento politico-sociale, nel quale non ci sia più posto per le «caste pretenziose», la «ricchezza spietata» e gli altri malanni provocati dalle istituzioni e dalla «cattiva educazione» (SE, 4; I, p. 369). E ora lasciamo la parola a *Umano, troppo umano*: Rousseau «credeva a una miracolosa bontà originaria ma per così dire seppellita della natura umana, e attribuiva la colpa di quel seppellimento alle istituzioni della civiltà nella società, nello Stato e nell'educazione»; e, dunque, il «rovesciamento di tutte le istituzioni» è il presupposto per erigere «il più superbo tempio di bella umanità». È da questa visione dell'uomo e del mondo che sono scaturiti «lo spirito ottimistico della rivoluzione» e il suo seguito di orrori (MA, 463).

Ma dove sono allora gli elementi di novità nell'evoluzione di Nietzsche? A ben guardare, la credenza di Rousseau è una «superstizione» (*Aberglaube*); le sue teorie sono «sciocchezze appassionate» (*leidenschaftliche Thorheiten*), cioè sciocchezze che si distinguono, negativamente, solo per il fervore o il furore con cui vengono annunciate e proclamate al mondo. A collocarsi sulle sue orme sono «visionari (*Phantasten*) politici e sociali»: la teoria della rivoluzione dall'uno e dagli altri seguita è una «follia» (*Wahn*) (MA, 463). Essa è «fanatica» (*fanatisch*), genera un movimento che trascina con sé «tutto ciò che di semifolle» (*Halbverrücktes*), di «particolarmente sentimentale (*Senti-*

mentales) ed ebbro di sé» (*Sich-selbst-Berauschendes*) vi è nel mondo (WS, 221). Siamo dunque in presenza di quei fenomeni di superstizione, credulità popolare e fanatismo contro i quali si è esercitata la critica dell'illuminismo.

Perché allora confondere Voltaire con Rousseau e assimilare il lucido sguardo e i freddi lumi del primo alla teoria-follia della rivoluzione, che ha preso le mosse dal secondo? In realtà, con la sua «natura moderata» e con «la sua tendenza a ordinare, purificare e ricostruire», Voltaire risulta essere il critico più lucido e implacabile del secondo. Più ancora che di un fraintendimento, egli è vittima di un'operazione mistificatrice: «da lui è stato per gran tempo discacciato lo spirito dell'illuminismo e dello sviluppo progressivo» (*fortschreitend*), alieno dagli sconvolgimenti, annunciati e provocati dai visionari di un mondo radicalmente nuovo. Contro questi ultimi è possibile e necessario gridare *Écrasez l'infâme!* (MA, 463), riprendendo dunque il motto brandito da Voltaire contro il fanatismo religioso propriamente detto. La parola d'ordine cara al grande illuminista può ben essere utilizzata nella lotta sia contro il cristianesimo che contro il socialismo, entrambi caratterizzati da una fede superstiziosa, da un fanatismo morale e missionario, contro cui può ben fungere da antidoto l'illuminismo, il quale ultimo si fa beffe anche della bigotteria teutomane e luterana dei nazional-liberali tedeschi.

È un atteggiamento che può essere accostato a quello di Flaubert, il quale, in questi stessi anni, a tale proposito, così si esprime:

> Ecco dove siamo giunti - all'assoluto clericalismo. Questo è il risultato della bestialità democratica! Se si fosse continuata la grande strada segnata da Voltaire, invece di prendere con Jean-Jacques il neocattolicesimo, il gorico e la fraternità, non si sarebbe giunti a questo punto.[34]

Anche Nietzsche procede ad un dissezionamento della filosofia del Settecento, e in questa operazione può avvalersi della lezione di Schopenhauer che, pur impegnato in un'aspra critica della rivoluzione, celebra Voltaire come un «grande uomo» da collocare fra gli «eroi e benefattori che sono vanto dell'umanità».[35] Il Voltaire del Nietzsche illuminista è dunque molto diverso da quello di Taine, secondo il

[34] Flaubert, 1912, p. 346 (lettera a Jules Duplan del 18 dicembre 1867).

[35] Schopenhauer, 1976-82*b*, p. 749 e Schopenhauer, 1976-82*a*, p. 336; ma le citazioni potrebbero moltiplicarsi.

quale l'illuminista dissacrante dirige «l'armata filosofica» che partecipa alla «grande spedizione bellica» contro l'Antico regime.[36] Sul versante opposto, questa è anche l'opinione di Heine, per citare un altro autore noto a Nietzsche. Si direbbe che, impegnato anche lui a sgretolare col suo spirito corrosivo l'Antico regime, che ancora resiste in Germania, il grande poeta e letterato tedesco voglia sottolineare l'efficacia politica di tale atteggiamento:

> Prima della Rivoluzione [...] il cristianesimo aveva stretto un patto indissolubile con l'*Ancien Régime*. Quest'ultimo non poteva essere distrutto finché il primo continuava a esercitare la sua influenza sulla massa. Voltaire dovette far echeggiare la sua tagliente risata, prima che Sanson [boia parigino durante la rivoluzione] potesse vibrare la propria scure.[37]

Il Voltaire caro a *Umano, troppo umano* è invece il filosofo secondo il quale, «*quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu*» e che dunque può ispirare la lotta contro la democrazia e la denuncia di un'epoca caratterizzata da un pervasivo «carattere demagogico» (MA, 438). Nietzsche che, come sappiamo, subito dopo la Comune di Parigi aveva chiamato a schiacciare la «testa d'idra *internazionale*», riceve due anni dopo una lettera animata dalle medesime preoccupazioni. Contro il nuovo fanatismo, invece di quella classica (*Écrasez l'infame!*), bisognerebbe lanciare una nuova parola d'ordine: «*Écr[asez] l'Int[ernationale]* dovrebbe scrivere un Voltaire dei giorni nostri» (B, II, 4, p. 288).

Ecco allora il nuovo Voltaire procedere ad una critica serrata del fanatismo, delle cieche credenze, dell'adesione esaltata a questa o quella idea: «Il Medioevo è l'epoca delle passioni più grandi [...]; allora, quando uno cadeva in una passione, la rapida del sentimento dovette essere più violenta, il gorgo più vorticoso, la caduta più profonda che mai» (WS, 222). Il discorso verte sul periodo storico preso di mira dal Voltaire propriamente detto. Epperò lo sguardo è rivolto al tempo stesso al movimento rivoluzionario: non a caso questo aforisma segue immediatamente quello che prende di mira per l'appunto il movimento rivoluzionario.

Si direbbe che, più ancora che nelle masse, il Nietzsche «illuminista» sia impegnato a denunciare i sintomi di «superstizione» e «insensatezza» soprattutto negli intellettuali rivoluzionari:

[36] Taine, 1899, vol. II, p. 17 (= Taine, 1986, p. 387).
[37] Heine, 1969-78, vol. III, p. 515.

Le persone brillanti (*geistreiche Leute*) possono imparare quanto vogliono dei risultati della scienza: nella loro conversazione e particolarmente nelle ipotesi in essa contenute, si noterà sempre che manca loro lo spirito scientifico; esse non hanno quell'istintiva diffidenza verso gli slittamenti del pensiero che, in seguito a lungo esercizio, ha piantato le sue radici nell'anima di ogni uomo scientifico. Ad esse basta trovare su una cosa in genere una qualsiasi ipotesi, dopo di che sono fuoco e fiamma per essa e credono che con ciò sia fatto tutto. Avere un'opinione significa per loro già fanatizzarsi per essa e per l'avvenire riporsela in cuore come convinzione. Davanti a una cosa non spiegata si riscaldano per la prima idea che venga loro in mente e che somigli a una spiegazione: di qui risultano continuamente, specie nel campo della politica, i peggiori effetti (MA, 635).

Ma cos'è «la cieca e miope "convinzione"» se non un nome diverso della «fede»? (MA, 636). Per amore delle loro convinzioni, i rivoluzionari sono pronti a sopportare gli stessi sacrifici che i cristiani per la loro fede. Il cristianesimo sbandiera apertamente la sua «illecita trovata per cui "ciò che è fortemente creduto è vero"»; in realtà, «anche se si sopportano le torture e la morte per la propria fede, non si dimostra affatto la verità bensì solo l'intensità della fede in ciò che si ritiene vero» (VIII, p. 417). Anzi, l'intensità della fede dovrebbe generare un moto di sospetto nelle persone lucide: «Non ho mai conosciuto una persona con convinzioni che a causa di tali convinzioni non suscitasse la mia ironia» (VIII, p. 504).

La presunzione di possedere la «verità assoluta» ha funestamente stimolato «tutti i settari e gli "ortodossi" religiosi», ha ispirato «tutte le crudeli scene di persecuzione degli eretici di ogni specie». Ad essere messe qui in stato d'accusa sono tutte le fedi (dal cristianesimo alla democrazia e al socialismo):

Il presupposto di ogni fedele di qualsiasi tendenza era di non poter essere confutato; se le ragioni contrarie si dimostravano molto forti, gli restava ancora sempre la possibilità di diffamare la ragione in genere e forse addirittura di inalberare il *credo quia absurdum est* come bandiera del più violento fanatismo (MA, 630).

Si tratta dunque di denunciare l'«accecata follia» di chi ha «donato il proprio cuore a un principe», ovvero «a un ordine religioso» o «a una donna», oppure «a un partito». Sono gravidi di pericoli e funesti sia l'«entusiastica devozione» (il riferimento è in particolare al fanatismo religioso) che la «collera» e la «fiammeggiante vendetta» (il riferimento è in particolare al fanatismo politico rivoluzionario) (MA, 629).

Se *La nascita della tragedia* condanna l'illuminismo socratico proteso a scovare e denunciare la mancanza di ragionevolezza e la «potenza della follia» (*Macht des Wahns*) nella sapienza della tradizione e in tutto ciò che esso non è in grado di comprendere (cfr. *supra*, cap. 2, § 1), ora invece un frammento del periodo «illuministico» dichiara che della «follia (*Wahn*) politica» bisogna saper sorridere «come i contemporanei sorridono della follia (*Wahn*) religiosa dei tempi andati» (IX, p. 504).

9. *Nietzsche e l'illuminismo antirivoluzionario*

Nell'assimilare il movimento rivoluzionario ad un fenomeno di fanatismo religioso, Nietzsche fa tesoro di una consolidata tradizione alle sue spalle. Leggiamo la requisitoria sviluppata da Gentz contro coloro che, attendendosi la redenzione dalla rivoluzione, pretendono di «dare inizio ad una nuova cronologia per l'intero genere umano»:[38] «La fisima di una Chiesa unica apportatrice di salvezza», messa in fuga sul terreno specifico della «religione», fa la sua infausta apparizione nel campo della «politica» ad opera di rivoluzionari che promettono una colossale «rigenerazione» in virtù della quale il mondo dovrebbe essere liberato dal suo carico di miserie per farvi invece regnare indisturbate «libertà ed eguaglianza». È «il sinodo dispotico di Parigi, appoggiato sul piano interno dai suoi tribunali dell'Inquisizione e sul piano esterno da migliaia di missionari volontari, ad avanzare la pretesa di essere il depositario unico della salvezza e della redenzione del mondo».[39]

Se Nietzsche mette in guardia, come abbiamo visto, contro la credenza nelle «verità assolute» propria del fanatismo religioso e politico, Gentz ironizza, come sappiamo, sul «sogno di una beata onniscienza» in cui si cullano i rivoluzionari, questa sorta di missionari che si credono depositari di un sapere sacro e di un sacro compito. A combattere il «fanatismo politico» così come il «fanatismo religioso» è chiamato l'*Indifferentismus*, cioè un atteggiamento di distacco critico e scettico nei confronti delle verità salvifiche proclamate dai profeti

[38] Gentz, 1800, p. 120.
[39] Gentz, 1836-38, vol. I, pp. 15-17.

religiosi e politici.[40] Il consigliere di Metternich non si stanca di chiamare alla lotta contro lo «spirito visionario» dei protagonisti e seguaci della Rivoluzione francese, contro la *Schwärmerei* politica da cui essi risultano affetti: è «una delle malattie più terribili» che possano colpire un popolo, ed essa trova la sua «gemella» nello «spirito visionario religioso» (*Religionsschwärmerei*).[41] È una sorta di contagio di cui sono portatori gli «adoratori fanatici della libertà», le «teste visionarie».[42] Sono motivi che hanno in sé qualcosa di volterriano.

Non bisogna dimenticare che c'è un filone illuminista o influenzato dalla filosofia dei lumi che, ben lungi dal salutare con favore la Rivoluzione francese, partecipa attivamente alla sua denuncia. È in questi medesimi ambienti culturali e politici che scaturisce la contrapposizione Voltaire-Rousseau. In Germania, agli inizi del secolo, fa la sua apparizione il libro di un emigrato francese impegnato a confutare la tesi della linea di continuità dalla filosofia dei lumi alla rivoluzione e al giacobinismo. Secondo Mounier – è lui l'autore – si può criticare Rousseau per aver fornito argomenti o suggestioni ai giacobini coi suoi «sogni oscuri e chimerici» o col suo ideale di «democrazia dispotica o assoluta».[43] Ma né Voltaire né l'autentica filosofia illuministica possono essere sospettati di complicità o di indulgenza nei confronti dell'«anarchia», dei «lusingatori della moltitudine» o, peggio, del «fanatismo della moltitudine». Gli autentici *philosophes* non hanno nulla a che fare con le teorie e le pratiche di coloro che si sgozzavano per delle «contese teologiche» più ancora che politiche e che, nella loro pretesa di diffondere con le armi in pugno le loro dottrine, seguivano in ultima analisi l'esempio di Maometto.[44] Con tutte le critiche che gli si possono rivolgere, non bisogna comunque dimenticare che Voltaire «ha atterrato la superstizione e l'intolleranza» sotto qualsiasi forma.[45]

Ma è soprattutto Mallet du Pan (un patrizio che ha fatto parte della cerchia degli amici di Voltaire, di cui apprezza in particolare le tirate contro la *canaille*)[46] a istituire un'antitesi tra gli illuministi di orienta-

[40] Gentz, 1836-38, vol. II, p. 27.
[41] Gentz, 1836-38, vol. II, pp. 4 e 27.
[42] Gentz, 1836-38, vol. II, pp. 29 e 52.
[43] Mounier, 1801, pp. 19 e 119.
[44] Mounier, 1801, pp. 126, 118-19 e 131.
[45] Mounier, 1801, p. 18.
[46] Gay, 1991, p. 259.

mento moderato e Rousseau, «l'uomo che aveva nemica la pluralità dei filosofi di Parigi» e che è «divenuto il profeta della Francia rivoluzionaria».[47] Di ciò non hanno tenuto conto coloro che, condannando la rivoluzione, hanno assimilato ai *philosophes* Rousseau. Quale errore colossale! «Bisognava opporre loro questo formidabile disertore, invece di collocarlo sotto le loro stesse insegne per poi combatterlo con delle *capucinades*».[48] Sono parole che potrebbero ben esprimere il nuovo atteggiamento di Nietzsche, il quale ha smesso di condannare in blocco la stagione filosofica e culturale che precede lo scoppio della Rivoluzione francese, e di condannarla ricorrendo, certo non a *capucinades*, ma comunque ad argomenti che risentono dell'influenza del tradizionalismo.

Di Voltaire è o si considera discepolo il conte di Rivarol, impegnato a contrapporre i suoi dissacranti *bon mots* al fanatismo e alle follie della plebaglia. Nei suoi confronti Nietzsche, che lo cita un paio di volte, ha un atteggiamento simpatetico, tanto più che si tratta di un «virtuoso della parola», secondo la definizione di Sainte-Beuve.[49] Altre informazioni sull'illuminismo antirivoluzionario Nietzsche può averle desunte dalle opere degli storici della Rivoluzione francese, che svolgono un ruolo importante nella sua formazione (cfr. *infra*, cap. 28, § 2). Infine, di Mallet du Pan egli potrebbe aver letto in Taine la dura critica rivolta al *Contratto sociale*: quest'opera «che dissolve la società fu il Corano dei comizianti del 1789, dei giacobini del 1790, dei repubblicani del 1791 e dei forsennati più atroci».[50] Epperò, nel riprendere e sottoscrivere questa condanna, lo storico francese l'estende anche alla «filosofia del Settecento» nel suo complesso. Essa «somiglia a una religione, al puritanesimo del Seicento, al maomettismo del VII secolo». Le caratteristiche comuni sono evidenti: «Stesso slancio di fede, di speranza e di entusiasmo, stesso spirito di propaganda e di dominio, stessa rigidità e intolleranza, stessa ambizione di ricreare l'uomo e di modellare tutta la vita umana secondo un tipo prestabilito».[51] Nietzsche, invece, lasciatosi alle spalle l'atteggiamento assunto nella *Nascita della tragedia*, si preoccupa di distinguere nettamente tra

[47] In Matteucci, 1957, p. 371.
[48] In Matteucci, 1957, p. 129.
[49] In Matteucci, 1957, p. 263.
[50] In Taine, 1899, vol. II, p. 181 (= Taine, 1986, pp. 549-50).
[51] Taine, 1899, vol. II, p. 2 (= Taine, 1986, p. 372).

Rousseau da un lato e Voltaire e l'illuminismo propriamente detto dall'altro.

Il richiamo alla filosofia dei lumi in funzione antirivoluzionaria è tanto più agevole, per il fatto che è la rivoluzione stessa ad assumere talvolta un linguaggio religioso. La proclamazione che, sull'onda della rivoluzione del febbraio '48, abolisce la schiavitù nelle colonie, condanna questo istituto in quanto in contraddizione col «*dogma* repubblicano: *Liberté, Egalité, Fraternité*».[52] Più tardi, Marx cita uno scrittore francese da lui stimato, ma non comunista, per il quale i comunardi e i socialisti sono «fanatici» nel senso buono del termine.[53] D'altro canto, anche in Renan si può leggere che l'illuminismo e la Rivoluzione francese hanno innalzato la libertà dell'individuo a «nuova fede dell'umanità» (ed è una tesi che richiama l'attenzione di Burckhardt).[54]

Ben si comprende allora l'atteggiamento di Nietzsche. È però da aggiungere o precisare che le sue prese di posizione a favore dell'illuminismo sono tutt'altro che univoche e incondizionate. La *Volksaufklärung* condannata nelle conferenze di Basilea non viene certo riabilitata. E anche in ciò si può constatare l'analogia con l'illuminismo antirivoluzionario che, per bocca ad esempio di Mallet, dichiara: «le *lumières*, moltiplicandosi, sono diventate l'arma del malvagio come del giusto».[55] L'aforisma ampiamente citato, di *Umano, troppo umano*, che chiama l'illuminismo ad appoggiare la lotta contro la rivoluzione, non a caso ha per titolo: *La pericolosità dell'illuminismo*, ed è una pericolosità che sembra essere anche il risultato di una dialettica interna oltre che delle manovre degli ideologi e dei protagonisti della rivoluzione. Si può ben denunciare il carattere strumentale del richiamo dei fanatici della sovversione a questa corrente di pensiero; resta il fatto che, una volta «legato a un essere violento e brusco, l'illuminismo divenne esso stesso violento e brusco» (WS, 221). Nietzsche sottolinea il carattere beneficamente ideologico della religione: essa disinnesca il conflitto sociale in quanto «procura un atteggiamento pacato, di attesa e di fiducia nella moltitudine», ciò che risulta tanto più apprezzabile «in tempi di perdita, di privazione, di paura e di sfiducia»,

[52] Wallon, 1974*a*, p. CLXV.
[53] Marx ed Engels, 1955, vol. XVII, p. 361.
[54] In Burckhardt, 1978*b*, p. 234.
[55] In Matteucci, 1957, p. 129.

ovvero dell'insorgere di «carestie, crisi finanziarie, guerre» (MA, 472). Anche indipendentemente dalle situazioni di crisi, «la religione cristiana è molto utile, perché in essa l'obbedienza del servo (*Servilität*) prende le sembianze di una virtù cristiana e viene meravigliosamente abbellita» (MA, 115). Questa raccomandazione della religione (e dell'obbedienza) al servo è la conferma della permanente ostilità nei confronti di qualsiasi «illuminismo popolare».

L'illuminismo antirivoluzionario che si sviluppa tra Francia, Svizzera francofona e Germania – non a caso Gentz è stato talvolta definito «un Mallet du Pan tedesco»[56] – da un lato distingue Voltaire da Rousseau e dall'altro condanna congiuntamente l'autore del *Contratto sociale* e l'idealismo tedesco. Mallet du Pan si esprime in termini assai severi sui «sapienti zibaldoni dei Dottori tedeschi», questi «filosofi inconvertibili» pieni «di rabbia dogmatica».[57] Il Nietzsche «illuminista» accomuna anche lui nella condanna Kant e Rousseau, in quanto entrambi ancora impigliati nella rete del fanatismo e del teologismo. Il tema dell'idealismo tedesco come *pendant* teorico della Rivoluzione francese, presente in Hegel, Fichte, Heine,[58] emerge anche, con un giudizio di valore questa volta negativo, sia in certi esponenti dell'illuminismo antirivoluzionario sia in Nietzsche.

Per quanto riguarda quest'ultimo, chiara è la svolta che si è verificata in lui. Il prolungato scontro con la Francia aveva dato potente impulso alla tendenza a contrapporre tradizioni nazionali ridotte a stereotipi; e Nietzsche stesso l'aveva ampiamente condivisa configurando la dicotomia tra visione tragica della vita e fatuo ottimismo come il conflitto tra due essenze inconciliabili, quella germanica da un lato e quella latina (infetta di ebraismo) dall'altro. Qualche dubbio in proposito era emerso già nella terza *Inattuale* che aveva letto nel *Faust* di Goethe «il riflesso più alto e più ardito dell'uomo di Rousseau» (SE, 4; I, pp. 369-70). Ma sono soprattutto gli scritti del periodo «illuministico» a richiamare l'attenzione sull'influenza esercitata dalla cultura francese, in particolare da Rousseau, in terra tedesca. Il filosofo sovversivo per eccellenza ha lasciato una traccia profonda non solo su Kant, ma

[56] Baxa, 1966, vol. I, p. 311 (a riferirlo è lo stesso Gentz in una lettera ad Adam Müller del 22 settembre 1807).

[57] In Matteucci, 1957, p. 375.

[58] Losurdo, 1997*a*, cap. IV, 2.

anche su Schiller e Beethoven (WS, 216), nonché, come abbiamo visto, sullo stesso Goethe. Priva di senso è da considerare la pretesa di considerare estraneo alla Germania il morbo rivoluzionario e moderno.

Ad incorrere in questa ingenuità e a dimenticare i molteplici rapporti con la cultura del paese d'Oltrereno, perché accecato dalla gallofobia, è «solo il "giovinetto tedesco"» (*der deutsche Jüngling*) (WS, 216), e cioè il *Bursche*, il membro della *Burschenschaft* e mitico protagonista della resistenza antinapoleonica. Ben diverso era stato il giudizio formulato a tale proposito dalle conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole*. L'ultima, quasi a mo' di conclusione, aveva celebrato assieme alla *Burschenschaft* nel suo complesso, il «giovinetto» (*Jüngling*) impegnato nella lotta contro «la barbarie non tedesca» (in primo luogo francese) (cfr. *supra*, cap. 1, § 5). Netta è ora la presa di distanza da tale ideologia. Non solo il morbo della sovversione ha intaccato anche la cultura tedesca, ma in questo caso la depurazione dell'illuminismo dalle contaminazioni rivoluzionarie riesce più che mai difficile, a causa della presenza decisiva di Kant, profondamente influenzato da Rousseau.

10. *Il filosofo «viandante»*

Nietzsche è ben consapevole della cesura intervenuta nella propria evoluzione. Sembra rivolgersi a Wagner, sforzandosi di comprenderne le ragioni ma al tempo stesso sollecitandolo a non perdere di vista quelle dell'ex discepolo, uno degli aforismi che concludono *Aurora*:

> L'angoscia spezza il cuore a coloro cui tocca consumare l'esperienza dell'abbandono in cui è stata lasciata la loro idea, la loro fede, da colui che amavano maggiormente, – questo appartiene alla tragedia, di cui gli spiriti liberi sono protagonisti, e di cui talora sono anche coscienti! Debbono anche per una sola volta, scendere tra i morti, come Odisseo, per alleviare la loro afflizione e acquietare la loro tenerezza (M, 562).

Il filosofo sembra invece parlare con se stesso allorché osserva:

> Non si deve restare attaccati a una persona: fosse anche la più amata – ogni persona è un carcere e anche un cantuccio. Non si deve restare attaccati a una patria: fosse anche la più sofferente e la più bisognosa di aiuto – è già meno difficile distaccare il proprio cuore da una patria vittoriosa (JGB, 41).

Sin dai suoi inizi il filologo-filosofo si rivela anche un grande moralista, e come grande moralista si fa beffe di coloro per i quali la man-

canza di interrogativi e di dubbi è la dimostrazione del rigore e dell'inconfutabilità delle loro dottrine:

Un perfetto segno della bontà di una teoria si ha quando il suo autore per quarant'anni non concepisce nessuna diffidenza verso di essa; ma io sostengo che non c'è stato ancora filosofo che non abbia finito col guardare con disprezzo – o almeno con sospetto – alla filosofia che la sua gioventù inventò (MA, 253).

È vero – ammette Nietzsche – si è verificata una svolta nel suo pensiero, ma essa è realmente sinonimo di incoerenza? « "Tu contraddici oggi quello che hai insegnato ieri". – "Però ieri non è oggi" » (IX, p. 598). Non si tratta solo di una vicenda personale: «Il serpente che non può disquamarsi perisce. Così pure gli spiriti ai quali si impedisce di mutare le loro idee: cessano di essere spirito» (M, 573). Agli amici che lo invitano a ritornare alle origini e a scrivere di nuovo «un libro nietzscheano»,[59] il filosofo sembra rispondere: «Non ho il talento di essere fedele e – quel che è peggio – nemmeno la vanità di apparir tale» (VIII, p. 501). La «fedeltà» e il giurare fedeltà non sono un valore (MA, 629), come invece ritenevano i teutomani, che della *Treue* facevano un elemento fondamentale della tavola delle virtù tedesche:

Siamo obbligati a rimanere fedeli ai nostri errori, anche quando comprendiamo che con questa fedeltà arrechiamo danno al nostro io superiore? No, non c'è nessuna legge, nessun obbligo del genere; noi *dobbiamo* diventare traditori, commettere infedeltà, abbandonare sempre di nuovo i nostri ideali (MA, 629).

Ora, la vicenda personale è la riprova dell'angustia e del provincialismo dell'ideologia teutomane. Con la sua celebrazione acritica della «fedeltà», essa si configura come un carcere per l'individuo, di cui cerca di bloccare il processo di sviluppo e di maturazione:

Chi non è passato attraverso diverse convinzioni e rimane invece attaccato alla fede, nella cui rete si è impigliato per la prima volta, è in tutte le circostanze, appunto per questa sua immutabilità, un rappresentante di civiltà arretrate; [...] egli è duro, irrazionale, testardo, senza mitezza, un eterno sospettoso, un irriflessivo (MA, 632).

La metamorfosi è una legge generale, o, per lo meno, è una legge generale delle società più avanzate, fondate sulla mobilità, piuttosto che sull'attaccamento superstizioso a ideologie che si tramandano di generazione in generazione. Ai critici della sua presunta incoerenza e

[59] Ross, 1984, p. 527.

infedeltà, che in realtà così argomentando dimostrano di non aver nulla compreso della sua più intima natura, Nietzsche obietta:

> Veniamo scambiati per altri – ciò fa sì che noi stessi si cresca, ci si trasformi continuamente, si faccia cadere vecchie scorze, si cambi pelle a ogni primavera, si diventi sempre più giovani, più di là da venire, più alti, più forti, s'affondi le nostre radici con sempre maggiore potenza nelle profondità (FW, 371).

Ecco allora Nietzsche identificarsi con la figura del viandante: «Chi anche in una certa misura è giunto alla libertà della ragione non può poi sentirsi sulla terra nient'altro che un viandante – per quanto non un viaggiatore diretto a una meta finale: perché questa non esiste». Egli «non potrà legare il suo cuore troppo saldamente ad alcuna cosa particolare: deve esserci in lui stesso qualcosa di errante (*etwas Wanderndes*), che trovi la sua gioia nel mutamento e nella transitorietà» (MA, 638).

La figura del viandante sembra rinviare a quella dell'ebreo errante, evocata in termini aspramente critici da Wagner a conclusione del suo saggio sull'*Ebraismo nella musica*. Lo stesso Nietzsche, più tardi, parla della «vita nomade» dell'«ebreo eterno» ovvero dell'ebreo errante (JGB, 251; WA, 3) e Zarathustra si definisce come un «viandante» che potrebbe essere scambiato con un «ebreo errante», se non fosse per il fatto che egli non è né «ebreo» né «eterno» (Za, IV, *L'ombra*).

L'atteggiamento «illuministico» ora assunto da Nietzsche si carica via via di accenti di orgoglio e di sfida nei confronti degli ambienti culturali e politici, persino degli amici, coi quali si consuma la rottura: «Il destino ci dimostra il massimo segno d'onore, quando ci ha fatto combattere per un certo tempo dalla parte dei nostri avversari. Con ciò noi siamo predestinati a una grande vittoria» (FW, 323). A questo punto, la rivendicazione del diritto al mutamento d'opinione tende a configurarsi come un gesto di distinzione: una sofferta evoluzione spirituale è parte integrante del processo di formazione dell'«uomo della conoscenza» (FW, 296), è l'inevitabile Odissea, anzi la «tragica Prometheia di ogni uomo della conoscenza» (FW, 300). Sì, «saper sopportare la contraddizione costituisce un elevato segno di cultura», è una caratteristica dell'«uomo superiore» (FW, 297), anzi dell'«uomo di genio» (WA, 3).

Ecco che il grande moralista tende a cedere il posto al teorico dell'élitismo; o, meglio, le due figure s'intrecciano strettamente. Un mu-

tamento si è verificato rispetto agli anni della *Nascita della tragedia*. Non c'è più spazio per il gesto di distinzione costituito dalla celebrazione della «profondità» dell'essenza «germanica» di contro al fatuo ottimismo latino ed ebraico. Ora, invece, Nietzsche si fa beffe dell'«ostentazione di profondità germanica e di arzigogoli cerebrali», che si può leggere in Kant e, in particolare, nella *Critica della ragion pura* (JGB, 11). Semmai, la distinzione va cercata e individuata nell'eccellenza dell'uomo europeo nel suo complesso. Una medesima legge presiede allo sviluppo delle civiltà e degli individui: l'incessante divenire costituisce la grandezza e la permanente giovinezza dell'Europa, in contrapposizione allo «spirito della durata», all'immobilità e alla senescenza di una cultura come quella cinese (cfr. *infra*, cap. 9, § 5).

11. *Nietzsche alla scuola di Strauss*

La radicalità della svolta di Nietzsche non sfugge ai contemporanei a cominciare da Wagner, il quale richiama l'attenzione sull'influenza (funesta) esercitata, sul giovane filologo-filosofo, ancora alla ricerca della sua strada, da Rée e da Burckhardt.[60] Non c'è dubbio che il rapporto di stima e amicizia instauratosi col brillante intellettuale ebreo abbia contribuito a mettere in crisi la precedente giudeofobia. Considerazioni analoghe valgono anche per il secondo incontro. La sua efficacia è andata probabilmente al di là di quello che pensassero Richard e Cosima Wagner, i quali fanno riferimento soprattutto al calore con cui lo storico di Basilea si esprime sul Rinascimento e al «tono spocchioso, freddamente spregiativo», con cui egli liquida la mitologia del Medioevo germanico.[61]

C'è di più. Il quadro impietoso che Burckhardt traccia degli inizi del Secondo Reich deve aver contribuito a ridicolizzare, anche agli occhi di Nietzsche, la pretesa della nuova Germania di ergersi a campione della lotta contro la «civilizzazione» o comunque di rappresentare un'alternativa rispetto alla massificazione e volgarità moderne. In realtà – osserva lo storico di Basilea – assistiamo all'«ininterrotto, straordinario accrescersi del senso del profitto», con le speculazioni e

[60] Ross, 1984, pp. 522-23; Janz, 1981, vol. II, p. 99.
[61] C. Wagner, 1976-82, vol. II, pp. 589 e 837.

le frodi a ciò connesse. «Le cosiddette "teste migliori" si danno al commercio»; «la produzione spirituale nel campo dell'arte e della scienza deve darsi gran pena per non degradare a semplice ramo dell'economia della metropoli, per essere indipendente dalla pubblicità e dalla caccia al sensazionale». Non sembra esserci più spazio per la cultura autentica: «Deve tutto divenire un semplice *business* come in America?»[62]

Al di là del quadro tedesco, è l'analisi della situazione venutasi a creare in Europa nel suo complesso ad agire alle spalle di *Umano, troppo umano*. «Senso della potenza e senso democratico sono per lo più intrecciati», osserva Burckhardt,[63] il quale dischiude così a Nietzsche una nuova prospettiva di lettura della politica internazionale di Bismarck e, al di là di essa, delle tendenze di fondo della modernità. L'avvento del suffragio universale non aveva forse accompagnato, stimolato e consacrato la costruzione del Secondo Reich? E la dilatazione dell'apparato militare non andava di pari passo, come già avevano osservato le conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole*, con l'accesso di nuovi strati all'istruzione e a prospettive di mobilità sociale, e cioè con l'ulteriore massificazione e democratizzazione della società?

Peraltro, è molto probabile che il rapporto di influenza sia stato reciproco. Quando vediamo Burckhardt sottolineare l'«ottimismo» proprio della Rivoluzione francese e della società industriale, ovvero mettere in evidenza l'ombra sempre più pesante che la «stampa quotidiana» getta sulla cultura,[64] siamo portati a pensare alle accorate denunce cui procede il giovanissimo collega dello storico di Basilea.

Ma è solo a Rée e a Burckhardt che bisogna fare riferimento? Certo, è lo stesso filosofo qui indagato a suggerire questa traccia. Ma forse siamo in presenza di una rimozione. Com'è noto, nella sua prima edizione del 1878, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi* coglie l'occasione del centenario della morte di Voltaire per rendere omaggio «a uno dei più grandi liberatori dello spirito». Epperò, prima di mettersi al lavoro per la stroncatura di Strauss, Nietzsche solo una volta fa riferimento, generico e polemico, all'illuminista francese: «Voltaire ha recitato in modo così pateticamente monotono anche i

[62] Burckhardt, 1978*a*, pp. 148-49.
[63] Burckhardt, 1978*a*, p. 149.
[64] Burckhardt, 1978*a*, pp. 149-50.

suoi poemi» (VII, p. 318). Non c'è dubbio che la prima vera occasione di incontro col grande illuminista è costituita dalla lettura della *Vecchia e nuova fede*. Ci imbattiamo qui in una interpretazione della filosofia dei lumi che, mentre ignora (o contesta) il suo contributo alla preparazione ideologica della Rivoluzione francese, mette in evidenza e celebra l'aspetto della lotta contro lo spirito ascetico, visionario e intollerante del Medioevo. Certo, apprezzamenti positivi della carica antidogmatica dell'illuminismo si possono leggere già in Schopenhauer. Questi però, a far da argine alla marea rivoluzionaria, chiama non già i lumi bensì un cristianesimo de-giudaizzato e de-pelagianizzato, carico di motivi ascetici, e dunque troppo medioevaleggiante dal punto di vista del Nietzsche illuminista.

Non bisogna comunque dimenticare che nella *Nascita della tragedia* sembrano fare tutt'uno l'uomo di Voltaire e l'uomo di Rousseau: il socratismo si rivela affetto da *hybris* sul piano teorico e sul piano pratico, vuole penetrare nei recessi più segreti della realtà per poterla radicalmente trasformare e sconvolgere. Il quadro comincia già a cambiare con la terza *Inattuale*: nel frattempo c'è stato l'incontro-scontro con Strauss. Ora «l'uomo di Rousseau» sembra assumere una fisionomia peculiare, ma è significativo che questo ritratto venga tracciato tenendo pur sempre di vista il pericolo della «rivoluzione [...] atomistica», il pericolo rappresentato dall'avvento dell'«epoca degli atomi, del caos atomistico»: è venuta a mancare la forza di coesione della Chiesa che – sottolinea Nietzsche – «nel Medioevo» era in grado di tenere assieme «le forze ostili» (SE, 4; I, pp. 368-69). Si direbbe che la rivoluzione atomistica, di cui è in qualche modo protagonista l'uomo di Voltaire, continui ad essere il presupposto dei violenti sconvolgimenti cui è impegnato l'uomo di Rousseau. Le due figure non si identificano più, epperò l'azione violenta della seconda presuppone pur sempre la critica dissolutrice della prima.

È solo con *Umano, troppo umano* che l'uomo di Voltaire diviene l'antitesi dell'uomo di Rousseau, con un atteggiamento non dissimile da quello di Strauss, il quale contrappone il grande illuminista sia al Medioevo sia al «bubbone socialista». Ma sono ancora altri i motivi o gli stimoli che Nietzsche desume dalla *Vecchia e nuova fede*. Ci si può persino chiedere se nella stessa scelta del titolo del libro, che segna la svolta del filosofo, non agisca la lettura di Strauss. Questi osserva che Reimarus «nell'intero svolgimento della storia biblica non

trova nulla di divino ma tanto più di umano (*um so mehr Menschliches*) nel senso peggiore del termine».[65]

A richiamare la nostra attenzione devono essere soprattutto i punti di contatto relativi all'analisi del cristianesimo. Intanto è da notare l'origine orientale, ben più netta e inquietante che nell'ebraismo: basti pensare – fa notare Strauss – all'eucarestia che rinvia all'«orribile tropo orientale del bere il sangue e del mangiare la carne di un uomo».[66] «La dottrina cristiana della conciliazione», in base alla quale le conseguenze catastrofiche del peccato originale vengono superate grazie al sacrificio di Cristo, ha alle spalle la pratica del capro espiatorio «con cui popoli rozzi ritenevano di placare i loro dei».[67] Prima ancora che in *Umano, troppo umano*, già in Strauss il cristianesimo è ben più orientale dell'ebraismo!

La vecchia e la nuova fede sembra anche anticipare alcuni temi fondamentali della maturità di Nietzsche. Agli occhi di Strauss, il socialismo si colloca su una linea di continuità rispetto al cristianesimo, una religione tutta pervasa da malevolenza e ostilità nei confronti della «proprietà» e della ricchezza in quanto tale. Con trasparente riferimento alla parabola di Lazzaro e del ricco Epulone, Strauss osserva: «Nei Vangeli all'uomo ricco è riservato l'inferno già per il fatto che ha trascorso tutti i suoi giorni in modo splendido e tra le gioie; per il resto, non veniamo a sapere di alcuna ingiustizia da lui commessa».[68] D'altro canto, proprio perché mossa da un odio di classe, la fede dei poveri, almeno negli anni della prima cristianità, non mira al «nostro odierno aldilà spiritualistico» ma a qualcosa di più concreto e materiale: è l'«attesa del cielo sulla terra».[69] Siamo portati a pensare all'*Anticristo*, che vedrà nel giudizio universale, destinato a punire i ricchi e ricompensare i poveri, una sorta di rivoluzione socialista differita nel tempo.

Animata com'è da *ressentiment* verso la ricchezza e il potere – osserverà più tardi Nietzsche –, la morale ebraico-cristiana è tutt'altro che politicamente innocua. Essa si rivela piuttosto come lo strumento di lotta di una plebe che vive in una società «assurdamente impoli-

[65] Strauss, 1872, p. 36.
[66] Strauss, 1872, p. 91.
[67] Strauss, 1872, p. 27.
[68] Strauss, 1872, p. 63.
[69] Strauss, 1872, p. 74.

tica»; anche se fa ricorso ad un linguaggio a prima vista sideralmente remoto rispetto ai conflitti terreni, Gesù è da considerare «un delinquente politico», che ai giorni nostri meriterebbe il bando in Siberia riservato ai nichilisti russi (cfr. *infra*, cap. 15, § 2). Se si vuol comprendere la genesi del cristianesimo – ritiene già *La vecchia e la nuova fede* – bisogna prendere le mosse dalla situazione degli ebrei nell'ambito dell'Impero romano, che può essere paragonata a quella «degli odierni polacchi sotto la Russia». Dati i rapporti di forza, non c'era spazio né per una sollevazione armata con qualche speranza di successo né per «la pacifica attività del cittadino»: lo «sbarramento di ogni via d'uscita mondana» conferiva così «un andamento visionario» ad ogni aspirazione politica.[70] E, tuttavia, la dimensione politica del cristianesimo emerge con chiarezza, e in tutta la sua implicita carica di violenza, nella stessa «credenza nel diavolo» e nella condanna all'inferno degli avversari e persino di innocenti cui la sorte ha negato la possibilità del battesimo e della salvezza.[71]

Anche per quanto riguarda il grande tema del nichilismo, non può essere trascurata l'influenza di Strauss. Non è tanto importante il fatto che questi faccia ricorso alla categoria e al termine in questione prima ancora di Nietzsche. Dà da pensare soprattutto un altro elemento: ben lungi dall'avere una funzione edificante di condanna dell'ateismo, l'accusa di «nichilismo» non risparmia affatto la religione dominante in Germania e in Occidente, anzi colpisce in primo luogo il cristianesimo, oltre al buddismo. L'uno e l'altro invitano gli uomini in modo esplicito a disprezzare la vita e la totalità del reale, per inseguire «il nulla, ovvero il regno dei cieli»: il nichilismo consiste per l'appunto nell'atteggiamento «visionario di negazione del mondo», di «rifiuto di ogni elemento terreno».[72] La definizione di questo male oscuro fa chiaramente pensare al Nietzsche degli anni successivi, mentre gli scritti del periodo pre-«illuministico» si caratterizzano per la valenza negativa conferita alla «mondanizzazione», alla quale viene contrapposta sì l'«arte» ma anche la «religione» (cfr. *supra*, cap. 4, § 6).

Ma torniamo a Strauss. Segnato com'è dal cristianesimo, il Medioevo è un periodo storico caratterizzato dal «disprezzo del mondo».[73]

[70] Strauss, 1872, pp. 65-66.
[71] Strauss, 1872, pp. 22-24.
[72] Strauss, 1872, pp. 61-62 e 74.
[73] Strauss, 1872, p. 81.

Facendo proprio e ulteriormente enfatizzando questo «pessimismo» buddista e cristiano, e rimanendo attaccato alla «vecchia visione del mondo cristiano-religiosa»,[74] lo stesso Schopenhauer si rivela affetto da nichilismo; e anche di questa analisi Nietzsche farà tesoro allorché procederà alla resa dei conti con l'ex Maestro.

La fuga dal mondo ha qualcosa di folle: di «fede delirante» (*Wahnglauben*) parla *La vecchia e la nuova fede* in relazione alla credenza dei primi cristiani nella resurrezione di Gesù, mentre il Lutero che condanna l'ascetismo monastico e le «inutili mortificazioni della carne» rivela «la più sana umanità».[75] Più che mai sprezzante è a questo proposito la prima *Inattuale*: Strauss è così banausico e filisteo da condannare come «malsana e sterile» la filosofia di Schopenhauer e la sua *noluntas* (DS, 6; I, p. 192) e da descrivere Gesù «come un fanatico che nella nostra epoca sfuggirebbe a stento al manicomio» (DS, 7; I, p. 193). È una critica simile a quella di Treitschke, scandalizzato anche lui, come sappiamo, per il fatto di veder ridotta la religione ad una sorta di «malattia». Epperò questa categoria e l'approccio psicopatologico svolgeranno un ruolo importante nella diagnosi del cristianesimo formulata da Nietzsche a partire dal suo periodo «illuministico».

Persino per quanto riguarda l'analisi e la storia dei sentimenti morali, Nietzsche può aver rinvenuto spunti utili in Strauss prima ancora che in Rée. Può aver letto nel libro impietosamente stroncato che l'idea di «giustizia» è in funzione della «crescita del gruppo» com'essa viene avvertita e valutata dai «membri dell'orda» nel suo complesso. È così che «all'interno di ogni tribù emergono gradualmente prima costumi, poi leggi, infine una dottrina dei doveri etici».[76] Lungi dunque dall'essere dettata da norme trascendenti o da un imperativo categorico al di fuori del tempo e dello spazio, la morale rinvia alla storia e preistoria dell'uomo, nonché delle «specie animali superiori»: presso di esse è possibile rintracciare gli «inizi del sentimento morale» ed essi si manifestano «in connessione coi loro impulsi sociali».[77]

Nel formulare questa tesi, *La vecchia e la nuova fede* si richiama a Darwin. La prima *Inattuale* esprime disdegno nei confronti del naturalista inglese e dei suoi seguaci in terra tedesca, a cominciare da

[74] Strauss, 1872, pp. 61-62 e 147.
[75] Strauss, 1872, pp. 73 e 82.
[76] Strauss, 1872, pp. 232-33.
[77] Strauss, 1872, p. 207.

Strauss, a proposito del quale Nietzsche ironizza: «Tanto è timido quando parla della fede, tanto rotonda e piena diventa la sua bocca quando viene citato il più grande benefattore della nuovissima umanità, Darwin: allora egli esige fede non solo per il nuovo Messia, ma anche per sé, il nuovo apostolo» (DS, 9; I, p. 212). Senonché, come avremo modo di vedere, *Umano, troppo umano* si apre evidenziando la connessione tra «filosofia storica» e «scienze naturali», e cioè inserendo la storia dell'uomo nell'ambito della storia della natura, facendo così tesoro della lezione di Darwin, appresa tramite e grazie a Strauss.

Quest'ultimo richiama l'attenzione sulle anticipazioni che la teoria evoluzionistica ha conosciuto in terra tedesca. In modo analogo procede *La gaia scienza*, sia pure facendo riferimento non più a Kant o a Laplace, bensì a Hegel, il quale «osò insegnare che i concetti di specie si sviluppano l'uno dall'altro»; in questo senso, «senza Hegel non ci sarebbe Darwin» (FW, 357). A tale proposito si può fare una considerazione di carattere più generale. Polemizzando contro ogni forma di sciovinismo e collocandosi da un punto di vista europeo, *La vecchia e la nuova fede* sottolinea che a promuovere, in contrapposizione a quella medioevale, la visione razionalistica e secolarizzata del mondo sono stati più paesi. E ora vediamo in che modo, polemizzando contro i teutomani, Nietzsche legge Schopenhauer: «L'ateismo assoluto, onesto, è appunto il presupposto della sua problematica», ma, ben lungi dal costituire un esclusivo titolo di gloria dei tedeschi, «la vittoria dell'ateismo scientifico è un avvenimento totalmente europeo al quale tutte le stirpi devono avere il loro contributo di merito e di onore»: possiamo qui salutare «una vittoria finale e faticosamente conquistata della coscienza europea» (FW, 357).

Infine, un problema. Come spiegare il passaggio, alla caduta del mondo antico, dal paganesimo al cristianesimo, da una religione attaccata alla terra e al corpo ad una religione così enfaticamente spiritualistica e ascetica? La prima *Inattuale* osserva:

> Strauss non sa spiegarsi l'impulso di negazione terribilmente serio e la tendenza alla santificazione ascetica dei primi secoli del cristianesimo altrimenti che in base ad una sazietà precedentemente raggiunta di godimenti sessuali di ogni genere, e a una nausea e un malessere così provocati (DS, 6; I, p. 193).

In modo analogo argomenta in realtà anche Heine, in questo momento annoverato fra gli «incidenti nella formazione della cul-

tura tedesca» (VII, p. 504) e ripetutamente accostato a Strauss (VII, pp. 600-01). Ebbene, in Heine possiamo leggere:

> Non intendiamo tuttavia negare qui la passata utilità, per l'Europa, della concezione cristiano-cattolica del mondo. Essa fu una necessaria, salutare reazione al mostruoso, colossale materialismo dilagato nell'Impero romano e che minacciava l'annientamento di tutto lo spirituale splendore dell'uomo. Come le memorie lascive del secolo scorso costituiscono, per così dire, le *pièces justificatives* della Rivoluzione francese; come il terrore del *Comité du salut public* ci appare una medicina necessaria quando leggiamo le confessioni dell'alta società francese a partire dall'epoca della Reggenza: così dobbiamo anche riconoscere l'utilità dello spiritualismo ascetico se leggiamo, per esempio, Petronio e Apuleio, i cui libri possono essere considerati le *pièces justificatives* del cristianesimo. Nel mondo romano di allora la carne aveva un dominio così incontrastato, che la disciplina cristiana si presentò come l'estremo rimedio contro di essa. Dopo il banchetto di Trimalcione ci voleva la dieta di fame imposta dal cristianesimo.[78]

Conveniva citare per esteso questo brano perché esso può fornirci la chiave per comprendere l'asprezza della polemica di Nietzsche. Alle sue orecchie, la giustificazione parziale del cristianesimo come reazione spiritualistica alla dissolutezza dell'aristocrazia romana suona come una giustificazione parziale del moralismo giacobino, sviluppatosi anch'esso sull'onda della lotta contro l'opulenza libertina di una nobiltà al tramonto. Vedremo che anche il motivo della reazione spiritualistica rappresentata dal cristianesimo farà la sua apparizione in Nietzsche. Ma con una differenza fondamentale che emerge soprattutto dal confronto con Heine. Nel poeta discepolo di Hegel, nonostante l'esplicita condanna di ogni visione ascetica e «nazarena» della vita, a fare brutta figura è pur sempre l'Antico regime, sia quello della Roma pagana e imperiale, sia quello spazzato via dalla Rivoluzione francese. In Nietzsche è invece il contrario: per severo che possa essere il giudizio critico sulla nobiltà romana o francese, resta fermo che esse vengono rovesciate da movimenti politici e sociali i quali aggravano e accelerano il processo di decadenza (cfr. *infra*, cap. 30, § 1).

[78] Heine, 1969-78, vol. III, pp. 362-63.

12. *Biografia, psicologia e storia nella svolta «illuministica»*

Dunque, nel ricostruire l'evoluzione di Nietzsche, non bisogna trascurare i suoi incontri e le sue letture, comprese le letture aspramente polemiche. Ma basta questo a spiegare la svolta? Dell'apostasia del suo ex discepolo, e del suo modo persino provocatorio di atteggiarsi, Wagner non riesce a capacitarsi, come emerge da una nota di diario di Cosima datata 21 febbraio 1880: «Si possono abbandonare delle predilezioni erronee, come ad esempio io la mia per Feuerbach, ma non insultarle».[79] Questo disappunto pone un problema reale all'interprete: come spiegare la radicalità della svolta? Dobbiamo pensare che ci sia stato un incontro o una lettura folgorante? Una testimonianza significativa (quella di Malwida von Meysenbug) riferisce che Nietzsche sarebbe venuto in contatto, tramite Rée, coi moralisti francesi, dai quali avrebbe poi desunto lo stile aforistico.[80] In realtà, già nel Natale del 1870, Nietzsche riceve in dono le opere complete di Montaigne, e le riceve in dono – ironia della sorte – proprio da Wagner (B, II, 1, p. 172), contro il quale saranno poi utilizzate. Siamo dunque in presenza di una lettura che agisce lentamente e da un pezzo e che si intreccia con numerose altre, soprattutto con quelle, forse più silenziose e meno appariscenti, dei classici greci e romani. E dunque, non siamo in presenza di una subitanea folgorazione scaturita da un incontro culturale o personale.

Non è neppure la psicologia a poter fornire la chiave decisiva di spiegazione della svolta, come invece suggerisce sempre Wagner: «Solo per liberarsi di me si abbandona a qualunque banalità».[81] Anche se il biografo sembra almeno parzialmente avvalorare questo tipo di approccio,[82] in realtà esso non conduce molto lontano. Nella migliore delle ipotesi può contribuire a spiegare qualche spunto o allusione polemica e, più in generale, l'atteggiamento di sfida con cui in genere Nietzsche presenta le sue nuove tesi, non già il loro contenuto.

Non più valida risulta la spiegazione essa stessa polemica che l'ex discepolo fornisce dell'ammirazione o venerazione a lungo avvertita

[79] C. Wagner, 1976-82, vol. II, p. 494.
[80] Meysenbug, 1902, pp. 24-25.
[81] C. Wagner, 1976-82, vol. II, p. 517.
[82] Janz, 1981, vol. II, p. 99.

nei confronti dell'ex Maestro: i giovani sono «così poco oculati nel decidersi per questa o quella cosa», ad attrarli «è la vista del fervore che circonda una causa e per così dire lo spettacolo della miccia che brucia – non già la causa in se stessa». Di ciò approfittano «i più abili seduttori»: essi si astengono dal «dare un fondamento alla loro causa» o dall'addurre «ragioni» per far leva invece sul fervore giovanile (FW, 38). È in questo contesto che Nietzsche colloca la propria precedente giudeofobia: «Mi si perdoni se anch'io, facendo una breve rischiosa sosta in una regione molto infetta, non sono stato del tutto risparmiato dalla malattia» (JGB, 251). In realtà, datano a ben prima dell'incontro con Wagner sia la giudeofobia sia la teutomania: dopo tutto, era stata Cosima a consigliare cautela in riferimento alla questione ebraica e a tentare, inutilmente, di dissuadere il giovane ordinario di filologia classica dall'abbandonare l'insegnamento per accorrere volontario nelle file dell'esercito prussiano.[83]

Piuttosto che assolutizzare questa o quella lettura, questo o quell'episodio della biografia, questo o quel tratto della psicologia, conviene concentrarsi sul modo di filosofare di Nietzsche. Non possono sfuggire la presenza costante e il peso della storia e della realtà politica. Come poteva egli rimanere indifferente dinanzi a quella che ai suoi occhi appare, e non senza qualche ragione, come una svolta epocale? Il paese dei pensatori e dei poeti è ora alla testa dello sviluppo capitalistico; si era atteggiato ad alfiere della lotta contro la rivoluzione e ora la promuove nel paese sconfitto; si era presentato come l'antidoto alla modernità e ora invece la esprime sino in fondo e nei suoi aspetti più ripugnanti, la caccia al denaro e lo sfrenato attivismo industriale e mercantile, il suffragio universale, l'obbligo scolastico, il peso dei sindacati e del movimento socialista. Se il Nietzsche «metafisico» è impegnato a tracciare il bilancio storico e filosofico dell'ascesa della Prussia e del suo scontro col paese della rivoluzione e della Comune, quello «illuministico» deve fare i conti in primo luogo con la degenerazione od omologazione del Secondo Reich. Autori come Treitschke e come Wagner possono rimuovere le speranze precedentemente nutrite, appagarsi del trionfo politico-militare e per il resto far finta di nulla, in modo da divenire o aspirare a divenire l'uno lo storico ufficiale, l'altro il musicista ufficiale della Germania imperiale.

[83] C. Wagner, 1976-82, vol. I, pp. 267-68.

Il rigore filosofico e l'onestà intellettuale precludono a Nietzsche questa strada. Un paio d'anni prima della guerra, Wagner aveva denunciato con toni magniloquenti la «civilizzazione materialistica», «il più degradante materialismo», «la più profonda depravazione», l'immoralità, la dissoluzione della Francia.[84] Ancora agli inizi della guerra, Treitschke aveva formulato questo auspicio, sempre in trasparente polemica con il nemico al di là del Reno: «Possa il costume tedesco ritornare di nuovo all'antica serietà, all'antica probità, e possano le virtù della domestica semplicità, ancora vive nella massa del nostro popolo, guadagnare di nuovo rispetto anche nella cerchia dell'aristocrazia finanziaria».[85]

Nella misura in cui le declamazioni gallofobe hanno un significato, lo possiamo così definire, depurandolo dall'orgia di giudizi di valore che l'accompagnano e lo sommergono: avendo alle spalle l'illuminismo e il processo di decristianizzazione della Rivoluzione francese ed essendo caratterizzata dalla netta egemonia della città e della cultura urbana, la Francia è decisamente più secolarizzata della Germania e presenta costumi e modi di vita che hanno rotto o stanno rompendo col culto della zolla e del campanile. Senonché, i *Gründerjahre* tolgono ogni credibilità a questa contrapposizione. Ora non è solo Nietzsche a ritenere che non è più lecito autoingannarsi. Borsa e speculazione dominano in modo sfacciato e incontrastato. I protagonisti della trionfale vittoria militare si collocano con zelo raddoppiato sulle orme della Francia sconfitta. Anzi, si può dire che, giunta più tardi di altri paesi al traguardo dello sviluppo capitalistico, la Germania sembra esibire una volgarità e un'arroganza particolari. È il comportamento tipico del *parvenu*, che certo non si distingue né per «moralità» né per «intelligenza».[86] A pronunciare una condanna così dura è un autore fino a questo momento pervaso da una fervida fede nella «missione internazionale e universale della nazione tedesca» e che ora è costretto a constatare la sua paurosa caduta dal cristianesimo in «un nuovo paganesimo».[87]

[84] Wagner, 1910*i*, pp. 30-31.
[85] In Fenske, 1977, p. 426; su ciò cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. XIII, 12.
[86] Frantz, 1970, pp. 216-17 e 221.
[87] Frantz, 1970, pp. 216, V e 22. Frantz è citato in senso molto positivo da Wagner, 1910*l*, p. 53.

Non dissimili sono l'analisi e la delusione che si manifestano in Nietzsche, a partire però da un mito genealogico ben diverso, e peraltro ancora più irrealistico di quello cristiano-germanico. Certe amare analisi critiche sul capitalismo che si leggono in *Umano, troppo umano* e negli appunti coevi hanno di mira per l'appunto i *Gründerjahre*. Vi si denuncia la «superstizione del possesso» e la connessa incapacità di «far uso del tempo libero». Peggio, «la ricchezza è spesso il risultato di inferiorità spirituale», e allora essa non può che favorire la «bramosia immorale degli altri», la demagogia e l'agitazione socialista. Si tratta di fenomeni divenuti macroscopicamente evidenti – si preoccupa di sottolineare Nietzsche facendo ricorso al neretto – «**dopo la guerra**» (VIII, pp. 550-51).

Senza lasciarsi scoraggiare dagli sviluppi del Secondo Reich, Treitschke può continuare a rendere omaggio alla «fedeltà tedesca», alla «religiosità» e al «senso di giustizia» di questo popolo straordinario o unico.[88] Wagner non è da meno. Ma su questa strada dell'autoinganno non lo segue il suo ex discepolo, il quale è ora impegnato a ridicolizzare il mito della «virtù tedesca», dai protagonisti della lotta contro la Francia costantemente contrapposta alla dissolutezza dei loro nemici: «Allora ci si abituò a pretendere che con la parola "tedesco" si intendesse insieme anche la virtù; e fino al giorno d'oggi non si è pienamente disimparato» (WS, 216). E invece – ribadisce il titolo di un altro aforisma – «la virtù non è stata inventata dai tedeschi» (WS, 298). E ancora: «Al cattivo gusto dei tedeschi odierni annovero la tedescheria virtuosa, che ha contro di sé la storia e dovrebbe avere contro di sé il pudore» (XI, p. 498).

Anche Nietzsche, come sappiamo, aveva creduto profondamente e appassionatamente all'assoluta peculiarità e alla missione rigeneratrice della cultura tedesca. Ma ora inarrestabile e innegabile risulta il processo di omologazione, sotto il segno della modernità e dello sviluppo capitalistico. Wagner può continuare a pronunciare la sua professione di fede nella «rigenerazione» dell'«umanità storica» ad opera della Germania.[89] Alla vigilia della guerra, aveva chiamato il suo paese a dispensare la «salvezza» (*Heil*)[90] e ribadisce questo motivo per lustri,

[88] In Fenske, 1978, p. 416.
[89] Wagner, 1910*a*, p. 263.
[90] Wagner, 1910*i*, p. 49.

imperterrito, come se nulla fosse cambiato. Non meno enfatico è Treitschke che, nel 1888, al momento dell'ascesa al trono di Guglielmo II, celebra il «secolo tedesco» e, riprendendo versi del già citato Emanuel Geibel, ormai divenuti celebri nel clima di dilagante sciovinismo, esprime l'auspicio che il mondo possa recuperare la sua salute grazie ancora una volta all'«essenza tedesca».[91] Lo stesso Lagarde, pur deluso da certi sviluppi, continua a rivendicare per il suo paese «una missione per tutte le nazioni della terra».[92]

Di Geibel deve essersi occupato anche Nietzsche, sia quando era anch'egli un cantore appassionato dell'«essenza tedesca» (XIV, p. 104) sia al momento della rottura con la teutomania (B, II, 6/2, pp. 907 e 957). Alla permanente agitazione dell'idea di missione, *Umano, troppo umano* risponde dissezionando impietosamente la storia e le ideologie della Germania. Incolmabile è l'abisso che separa la realtà del Secondo Reich dai miti genealogici che ne hanno accompagnato la fondazione. I mutamenti intervenuti sul piano politico-sociale sono uno stimolo possente ad andare ben al di là dei dubbi e delle incertezze che pure avevano cominciato a manifestarsi abbastanza presto. Si tratta ora di prendere piena coscienza dell'insostenibilità della piattaforma ideologica della *Nascita della tragedia* e delle *Considerazioni inattuali*, col richiamo al tempo stesso a Dioniso e al teorico della negazione della volontà di vivere, all'antichità classica e a Lutero, con la celebrazione della Germania come erede sia della grecità tragica che della Riforma, con l'omaggio reso al *Volksthum* ma anche al gesto élitario col quale il *Burschenschaftler* bollava i filistei e la coscienza comune; infine, con l'invocazione di una comunità organica (il *Volksthum*) fondata però sulla schiavitù, cui inevitabilmente deve essere assoggettato un ceto non solo ribelle ma costituito in ultima analisi di barbari estranei alla civiltà.

[91] In Fenske, 1978, pp. 416-17: «*Und es mag am deutschen Wesen / Einmal noch die Welt genesen!*»

[92] Lagarde, 1937, pp. 449-50

8.

Dall'«illuminismo» antirivoluzionario all'incontro coi grandi moralisti

1. *Sospettamento dei sentimenti morali e delegittimazione dell'appello alla «giustizia sociale»*

Abbiamo visto *La nascita della tragedia* evocare, a partire dalla Comune di Parigi, il terribile pericolo rappresentato per la civiltà da un «ceto barbarico di schiavi» che avverte la propria condizione come un'«ingiustizia». Ad agitare la bandiera della «giustizia» – ribadisce una conferenza *Sull'avvenire delle nostre scuole* – sono i fautori della rivoluzione e dello «Stato popolare» (cfr. *supra*, cap. 4, § 1). Non sfugge a Nietzsche che il movimento socialista del tempo si alimenta largamente della rivendicazione della «giustizia» e dell'appello alla morale e alla coscienza morale. «Nessuna legge ingiusta sarà ammessa nel codice del nuovo mondo morale»: così Weitling sintetizza, in modo ingenuo e appassionato, il suo programma politico e ideale.[1] E «sogno della giustizia» suona il titolo del libro da uno studioso contemporaneo dedicato per l'appunto a questo significativo esponente del primo socialismo tedesco.[2] Sì, «la proprietà è un'ingiustizia» – incalza un altro esponente del medesimo movimento, e cioè Becker[3] –, ovvero è «un furto», per dirla questa volta col più noto Proudhon.[4] Evidente e dichiarato è il pathos morale di questo discorso. Contro lo «spirito malvagio» dell'ordinamento esistente,[5] Weitling chiama alla

[1] In Bravo, 1973, p. 211.
[2] Joho, 1958.
[3] In Bravo, 1973, p. 557.
[4] Proudhon, 1967.
[5] In Bravo, 1973, p. 206.

lotta la Lega dei Giusti o della Giustizia (*Bund der Gerechten* o *der Gerechtigkeit*).[6]

È l'organizzazione politica cui allude Nietzsche nello sviluppare la sua polemica contro «i nostri anarchici»: «Come sono morali i loro discorsi diretti alla persuasione! Alla fine giungono persino a chiamare se stessi "i buoni e i giusti"» (*die Guten und Gerechten*). Prima ancora degli anarchici e dei socialisti, in modo analogo si è atteggiato Rousseau, questa «tarantola morale»: «anche in fondo all'anima sua c'era il pensiero del fanatismo morale, di cui si sentiva e si confessava esecutore un altro discepolo, cioè Robespierre», impegnato, come proclama nel suo discorso del 7 giugno 1794, a «*fonder sur la terre l'empire de la sagesse, de la justice et de la vertu*» (M, *Prefazione*, 3).

A sviluppare questa analisi è la *Prefazione* che Nietzsche sente il bisogno di premettere ad *Aurora* nel 1886, rendendo esplicita la dimensione politica del discorso qui contenuto. Ma essa emerge con chiarezza già nel periodo «illuministico». Perché «è ormai necessario che l'osservazione morale risorga»? E perché «la crudele vista del tavolo di dissezione psicologica e dei suoi bisturi e pinze non può più essere risparmiata all'umanità»? La risposta non si lascia attendere: «Giacché qui impera quella scienza che indaga l'origine e la storia dei cosiddetti sentimenti morali e che nel suo progredire deve impostare e risolvere gli ingarbugliati problemi sociologici» (*sociologisch*) (MA, 37). Di quali problemi si tratti è chiarito da un ulteriore aforisma che prende di mira il socialismo. Si tratta di un movimento politico che «si prepara segretamente a dominare col terrore». Ebbene, qual è la sua strategia? «Caccia in testa come un chiodo alle masse semicolte la parola "giustizia", per privarle completamente del loro intelletto (dopo che questo intelletto ha già molto sofferto a causa della mezza cultura)»: in tal modo maturano le condizioni per la violenza e l'insurrezione (MA, 473).

L'analisi critica, sul piano filosofico, storico e psicologico, della coscienza morale è chiamata qui a fronteggiare la tradizione giacobino-socialista, la persistente, anzi incessante agitazione rivoluzionaria. Abbiamo visto Nietzsche denunciare, sin dai suoi inizi, le implicazioni sovversive del motivo rousseauiano della bontà originaria dell'uomo: questo bersaglio rimane fermo anche nel periodo «illumi-

[6] Bravo, 1976, p. 293.

nistico». Se *La nascita della tragedia* confuta l'ottimismo razionalistico ricorrendo al mito del peccato originale in veste ariana o semita, ora a contrastare «una certa fede cieca nella bontà della natura umana» (MA, 36) interviene l'indagine psicologica. «Ridicoli» si rivelano i «socialisti» col «loro fatuo ottimismo dell'"uomo buono"» (XI, p. 245). A smentirli clamorosamente sono coloro che hanno reale dimestichezza con l'animo umano. «Il risultato complessivo di tutti i moralisti» suona inequivocabile: «l'uomo è cattivo, un animale da preda» (XI, p. 36).

Dopo essersi trasformato da critico dell'illuminismo e da difensore delle ragioni del mito in «illuminista», ora l'«illuminista» Nietzsche diviene un implacabile avversario non solo della religione o pseudoreligione rivoluzionaria ma anche degli enfatici sentimenti morali. In questi anni, egli sembra seguire in modo particolarmente attento Taine, come emerge dall'ordinazione dei suoi libri (B, II, 5, pp. 307 e 355). Nel ricostruire la preparazione ideologica della Rivoluzione francese, il grande storico sottolinea il ruolo importante che vi svolge il pathos morale di Rousseau: «Fin qui le istituzioni dominanti erano accusate soltanto di essere moleste e irragionevoli; ora le si accusa anche di essere ingiuste e corruttrici». L'attacco contro l'Antico regime raggiunge così un livello superiore e ben più pericoloso: «ci si indigna» (*on s'indigne*), e questo sentimento «si apre una breccia al di là dei salotti fino alla folla sofferente e rozza, alla quale nessuno si era finora rivolto, il cui sordo risentimento trova per la prima volta un interprete».[7] Anche Nietzsche esprime la sua preoccupazione per il diffondersi di «un sentimento di indignazione» (*Empörung*) tra gli «operai» europei (VIII, pp. 481-82) e condanna, con riferimento in particolare al movimento rivoluzionario russo, «l'anarchismo dell'indignazione» (*Entrüstungs-Anarchismus*) (FW, 347). È un motivo su cui il filosofo continua ad insistere sino alla fine: alla «bella indignazione» (*schöne Entrüstung*) fa ricorso «il socialista» allorché «esige "giustizia", "diritto", "eguaglianza di diritti"» (XIII, p. 233), ma farsi contagiare dalla «balordaggine dell'indignazione morale» (*moralische Entrüstung*) è «segno indefettibile, in un filosofo, del fatto che il filosofico senso del comico se n'è fuggito via» (JGB, 25).

Gli «istinti distruttori» delle masse – prosegue Taine – trovano nel

[7] Taine, 1899, vol. II, pp. 34-35 (= Taine, 1986, pp. 404-05).

pathos morale il loro «araldo» (*héraut*).[8] E Nietzsche a sua volta condanna «gli araldi (*Herolde*) delle affezioni simpatetiche», impegnati a porre rimedio al dolore che individuano o immaginano dappertutto (M, 174).

Disgraziatamente – prosegue lo storico francese – la denuncia moraleggiante dell'Antico regime finisce con l'attecchire anche nei salotti, tra i nobili che si «credono frustrati nella distribuzione degli incarichi e delle grazie», tra i «cortigiani, cui restano solo le briciole, mentre ai favoriti della piccola cerchia intima sono riservati tutti i bocconi più grossi». Ecco che «questi malcontenti poco devoti, epicurei», diventano «filantropi», cominciano anche loro a riempirsi la bocca delle «belle» e «grandi parole libertà, giustizia, benessere pubblico, dignità dell'uomo». Se anche si continua a far parte di una classe privilegiata, perché negarsi questo piacere intellettuale che sembra non costare nulla e che può semmai conferire interesse ad una giornata sfaccendata?[9] Anche se più sottile, l'analisi di Nietzsche non è priva di punti di contatto con quella appena vista. Prendiamo un rampollo degenere e «fallito» delle classi agiate: «purtroppo, a causa di qualche patrimonio avuto in eredità, è stato defraudato anche dell'ultimo conforto, la "benedizione del lavoro", l'oblio di sé nell'"opera quotidiana"»; le sue letture alimentano ora soltanto la sua «volontà di vendetta». Ebbene, di che cosa costui ha bisogno per affettare «un'apparenza di superiorità» rispetto alla società e alla stessa esistenza, dalle quali ormai si sente respinto, e contro le quali vuole consumare fino in fondo la sua «vendetta»? La risposta non è difficile: «Sempre della moralità, ci si può scommettere, sempre delle grandi parole della morale, sempre di strombazzare giustizia, saggezza, santità, virtù». In conclusione: «La morale – dove credete voi che essa trovi i suoi più pericolosi e insidiosi avvocati?» (FW, 359).

La domanda è retorica, ma la risposta l'aveva comunque già fornita Taine, il quale così aveva sintetizzato la situazione della Francia alla vigilia del crollo dell'Antico regime: «Mai si era visto in un salotto un tale sfoggio di frasi generiche e di belle parole».[10] D'altro canto, sia pure con un giudizio di valore diverso e contrapposto, alla medesima

[8] Taine, 1899, vol. II, p. 35 (= Taine, 1986, p. 405).
[9] Taine, 1899, vol. II, p. 132 (= Taine, 1986, p. 501).
[10] Taine, 1899, vol. II, p. 133 (= Taine, 1986, p. 502).

conclusione era giunto, ancor prima, uno dei protagonisti della Rivoluzione francese, e cioè Sieyès, il quale aveva richiamato l'attenzione su un fatto a prima vista assai sorprendente: più ancora che dal Terzo Stato, era dai «due ordini privilegiati» che provenivano «i più importanti difensori della *giustizia* e dell'*umanità*».[11]

È un fenomeno conclusosi con la Rivoluzione francese oppure è destinato a ripetersi, in modi diversi, con la paventata o agognata, a seconda dei punti di vista, nuova ondata di sconvolgimenti che sembra profilarsi all'orizzonte? Un frammento dell'estate del 1878 nota con preoccupazione il diffondersi delle «idee socialiste» tra le «classi superiori» (VIII, p. 522). Secondo il *Manifesto del partito comunista*, «come prima una parte della nobiltà passò alla borghesia, così ora passa al proletariato una parte della borghesia».[12] A conclusioni simili sembra giungere *La gaia scienza*:

> Se penso alla bramosia di fare qualcosa, quale è quella che assiduamente sollecita e pungola milioni di giovani europei, incapaci di sopportare la noia e se medesimi – mi rendo conto che in loro ci dev'essere una bramosia di soffrire, diretta a ricavare dalla loro sofferenza una probabile ragione per il fare, per l'azione. È necessario angustiarsi! Di qui lo sbraitare dei politici, di qui le molte, false, favoleggiate, esagerate «condizioni di disagio» di tutte le classi possibili e la cieca propensione a credervi (FW, 56).

Secondo Marx, a schierarsi con la rivoluzione socialista è «una parte degli ideologi borghesi, quelli che sono giunti a comprendere teoricamente il movimento storico nel suo insieme».[13] In modo analogo argomenta Sieyès, il quale così spiega il passaggio al Terzo Stato di esponenti eminenti della nobiltà e del clero: «I lumi della morale pubblica si manifestano per primi in uomini che stanno nella migliore posizione per comprendere i grandi rapporti sociali».[14]

Nietzsche, invece, nega qualsiasi razionalità al fenomeno dello schierarsi di membri delle classi superiori col fronte della sovversione: ben lungi dal rappresentare i lumi, quei transfughi sono vittime di un intorbidamento emotivo. Abbiamo a che fare con «animi avidi di tribolazione»; «non sanno cosa fare di se stessi – e così dipingono sulla parete l'infelicità degli altri» (FW, 56). Sul fallimento individuale di

[11] Sieyès, 1985*b*, pp. 143-44.
[12] Marx ed Engels, 1955, vol. IV, p. 471.
[13] Marx ed Engels, 1955, vol. IV, pp. 471-72.
[14] Sieyès, 1985*b*, p. 144.

questi transfughi si innesta il sapiente appello alla compassione lanciato dalle classi subalterne:

La «religione della compassione» alla quale ci vorrebbero convincere – oh! se li conosciamo questi ometti isterici e donnicciole, che oggi hanno bisogno proprio di questa religione, come di un velo e di una acconciatura! Non siamo umanitari; non oseremmo mai permetterci di parlare del nostro «amore per l'umanità», nessuno di noi è abbastanza commediante per questo. Ovvero non siamo sansimonisti abbastanza, né abbastanza francesi (FW, 377).

Mentre ingrossa paurosamente l'ondata sovversiva, l'appello all'indignazione morale – osserva Taine – stimola l'autocompiacimento di colui che ad esso fa ricorso: «il piacere personale non gli basta; gli sono necessarie anche la pace della coscienza e le effusioni del cuore». A tale proposito, rivelatore è l'inno che l'*Emilio* scioglie alla coscienza morale: «Coscienza! Istinto divino, voce celeste e immortale, guida sicura di un essere ignorante e limitato, ma intelligente e libero, giudice infallibile del bene e del male, che rende l'uomo simile a Dio, sei tu che fai l'eccellenza della sua natura».[15]

Lo storico francese mette in evidenza l'intreccio, ripugnante e devastante al tempo stesso, di pathos morale e narcisismo. È un punto sul quale insiste, rincarando ulteriormente la dose, anche Nietzsche:

La compassione è il sentimento più gradito per coloro che sono scarsamente superbi e che non hanno una prospettiva di grandi conquiste: per loro la facile preda – e cioè ogni sofferente – è qualcosa di incantevole. Si vanta la compassione come la virtù delle donne di piacere (FW, 13).

Più ancora che espressione di narcisismo, l'esibizione della compassione è offensiva e ripugnante:

È nell'essenza del sentimento di compassione spogliare la sofferenza altrui di quel che essa ha di propriamente personale: i nostri «benefattori» sono, più dei nostri nemici, coloro che disprezzano il nostro valore e la nostra volontà. Nella maggior parte degli atti di beneficenza a favore degli sventurati, c'è qualcosa – nell'intellettuale frivolezza con cui il compassionevole recita a questo punto la parte del destino – che suscita sdegno (FW, 338).

Taine invoca «un critico e uno psicologo» che indaghi in profondità la psicologia e psicopatologia della rivoluzione, a partire da quel «caso

[15] Taine, 1899, vol. II, p. 33 (= Taine, 1986, pp. 403-04); cfr. Rousseau, 1959, vol. IV, pp. 600-01.

clinico singolare» che è Rousseau: questi, «nonostante le stravaganze, le cattive azioni, i crimini commessi, conservò fino all'ultimo una sensibilità delicata e profonda, l'umanità, la compassione, il dono delle lacrime, la capacità di amare, la passione per la giustizia, il sentimento religioso e l'entusiasmo».[16] Il fatto è – osserva a sua volta Burckhardt – che ad ispirare questo «plebeo» erano «sentimenti virtuosi piuttosto che virtù» reali; «il calore della sua anima era solo apparente».[17] L'enigma Rousseau è comunque l'enigma della rivoluzione in quanto tale.

La figura del «critico» e «psicologo» evocata da Taine sembra prendere corpo in Nietzsche, il quale più tardi, nell'attribuire allo storico francese il merito di aver conseguito importanti risultati nella lettura della storia «dolorosa dell'anima moderna» (cfr. *infra*, cap. 28, § 2), sottolinea la difficoltà del compito da affrontare e assolvere. Si tratta in primo luogo di superare «una radicata avversione all'analisi delle azioni umane, una specie di pudore di fronte alla nudità dell'anima» (MA, 36). Ai sognatori di grandiose trasformazioni in nome della giustizia riesce più agevole abbandonarsi alla credenza confortevole della nobiltà dei propri sentimenti morali: «lo spettatore che non è guidato dallo spirito della scienza, bensì dall'amore dell'umanità, maledice alla fine un'arte che sembra piantare nelle anime degli uomini il senso della denigrazione e del sospetto» (*Verdächtigung*) (MA, 36).

Il conflitto politico-sociale tende così a configurarsi, sul piano culturale, come lo scontro tra ingenuo entusiasmo morale e maturo sapere scientifico. Superando le resistenze e i dubbi che cercano di bloccarlo o incepparlo, l'impietoso dissezionamento psicologico è chiamato a scoprire «ciò che è umano, troppo umano» (MA, 37). Non basta liquidare il mito della «bontà originaria» dell'uomo; bisogna saper individuare «il nero della natura umana» (MA, 36) anche nello slancio morale e religioso a favore dei sofferenti; sinora considerati sacri e intoccabili, «tutti i sentimenti superiori devono essere oggetto di sospetto (*verdächtig*) per l'uomo della scienza» (M, 33).

Anche questa denuncia è tutt'altro che generica: nella sua lotta contro l'ingiustizia, Weitling fa appello allo «spirito di benevolenza, fiducia e affetto, che pervaderà tutta l'umanità».[18] Particolarmente eloquente è Lamennais, il quale sottolinea che l'emancipazione può affermarsi solo a due condizioni:

[16] Taine, 1899, vol. II, p. 30 (= Taine, 1986, p. 400).
[17] Burckhardt, 1978*b*, p. 398.
[18] In Bravo, 1973, p. 211.

Un'abnegazione completa, disinteressata alla causa comune, un sentimento profondo della giustizia, amata per se stessa. Senza questo, ognuno, non pensando che a sé, si isola e marcisce nel suo egoismo; senza questo, l'interesse personale, limitato e arido, del tutto incompatibile con lo spirito del sacrificio, soffoca in fondo all'anima i movimenti generosi, le ferme e sante risoluzioni, divide, abbassa e spinge sulla china delle cupidigie brutali.[19]

La protesta contro un ordinamento, che assiste con indifferenza o freddezza al carico di sofferenze che esso comporta, trova qui espressione, in modo anche ingenuo, nella celebrazione del calore dei sentimenti simpatetici, degli slanci chiamati a superare la barriera che divide l'uomo dall'uomo. Del «triviale e balordo sentimentalismo» di questa letteratura si fa beffe lo stesso Engels, che ritiene di poter conferire un'espressione più matura alla protesta sociale.[20] Diverso è, ovviamente, l'atteggiamento di Nietzsche che, assieme al sentimentalismo, intende liquidare anche il movimento politico-sociale che in esso si esprime: «L'economia della bontà è il sogno dei più temerari utopisti» (MA, 48); «il saggio deve opporsi a quegli stravaganti desideri della bontà inintelligente» (MA, 235).

2. *Pressione plebea, sentimenti morali e «illuminismo morale»*

L'opera di dissezionamento investe in particolare due sentimenti, che occupano un ruolo centrale nell'ambito del discorso politico protosocialista: la compassione e il sentimento di giustizia che insorge dinanzi alla polarizzazione di opulenza e povertà. Per quanto riguarda il secondo, meno che mai bisogna lasciarsi ingannare dalle sembianze morali che esso assume. A ben guardare, la rivendicazione dell'eguaglianza è solo la cattiva Eris di cui parla Esiodo, la quale avverte con disagio e risentimento «ogni innalzarsi di un altro al di sopra della misura comune», e cerca di porvi rimedio mediante un appiattimento generale verso il basso (WS, 29). Mentre da un lato dichiara di essere ispirato dall'amore di tutti gli uomini e dal desiderio di felicità universale, dall'altro il pezzente o il sovversivo finisce in realtà col provare gioia per le disavventure che dovessero toccare ad un esponente

[19] In Bravo, 1973, p. 377.
[20] Marx ed Engels, 1955, vol. XXII, p. 453.

delle classi superiori: «il danno che colpisce l'altro rende quest'ultimo uguale a lui». Man mano che procede il dissezionamento psicologico, l'amore dell'eguaglianza in nome della giustizia si rivela invidia, e questa a sua volta assume il volto ripugnante della *Schadenfreude*, della gioia che scaturisce non tanto dall'affermazione di sé quanto dalle disgrazie dell'uomo superiore (WS, 27).

Al sentimento di invidia delle classi subalterne nei confronti delle classi dominanti corrisponde il sentimento di compassione che queste ultime spesso nutrono nei confronti di coloro che subiscono una sorte avversa. Già *Lo Stato greco* aveva messo in guardia sugli effetti rovinosi che potrebbero avere «l'urlo della compassione» e la conseguente rivendicazione di una distribuzione meno diseguale e più «giusta» del carico di dolore e di sofferenza (cfr. *supra*, cap. 2, § 6). Ma ora il sentimento di compassione viene messo in discussione, non tanto per ragioni estrinseche (la necessità di salvare comunque la civiltà nonostante i costi che essa comporta) quanto per ragioni intrinseche. Di nuovo Nietzsche affonda il suo bisturi. Intanto, è da notare che «ci sono casi in cui la compassione è più forte della sofferenza vera e propria» (MA, 46). Vedremo che c'è una felicità fatta di «rassegnazione» ovvero, secondo la definizione di Tocqueville, una «felicità vegetativa» (cfr. *infra*, cap. 13, § 3). Di ciò non tengono conto le anime belle delle classi superiori, che dallo spettacolo della miseria si lasciano intenerire in modo morboso:

> Ci sono uomini che diventano ipocondriaci per compassione e preoccupazione verso un'altra persona; la specie di compassione che ne nasce non è altro che una malattia. Così c'è anche un'ipocondria cristiana, che colpisce quelle persone solitarie, animate da zelo religioso, che si pongono di continuo avanti agli occhi le sofferenze e la morte di Cristo (MA, 47).

Nulla è stato risolto, si è solo smarrito il contatto con la realtà. La «compassione» è sinonimo di «raddoppiamento del dolore» (JGB, 30). Ma è soprattutto importante un altro aspetto. Siamo in presenza di un sentimento che, ben lungi dall'essere naturale e spontaneo, è stimolato dall'esterno e nelle classi superiori irrompe sull'onda di una pressione che monta dal basso:

> Si viva a contatto con malati e persone spiritualmente oppresse – e ci si domandi se l'eloquente lamentarsi e gemere, il mettere in mostra l'infelicità non persegua in fondo lo scopo di far male ai presenti: la compassione che poi questi attestano,

in tanto è una consolazione per i deboli e i sofferenti, in quanto questi riconoscono da essa di avere per lo meno ancora una forza, nonostante tutta la loro debolezza: la forza di far male. L'infelice ricava una specie di piacere da questo sentimento di superiorità che l'attestazione di compassione risveglia nella sua coscienza; la sua vanità si esalta; egli è ancora abbastanza importante per causare dolore al mondo. Pertanto la sete di compassione è una sete di godimento di sé, e, invero, a spese del prossimo: essa mostra l'uomo in tutta la brutalità del suo caro se stesso (MA, 50).

Balza agli occhi il carattere eminentemente politico dell'analisi del sentimento sia dell'invidia che della compassione. In entrambi i casi si dispiega un'iniziativa delle classi subalterne, dei miserabili che vogliono colmare la distanza rispetto agli uomini superiori o trascinandoli con violenza e attirandoli a sé, per appiattirli su una pari condizione di mediocrità e meschinità, oppure inducendoli a inchinarsi loro stessi, compassionevolmente, verso il basso. In questo senso, «nella dorata guaina della compassione si nasconde talvolta il pugnale dell'invidia» (VM, 377). Entrambi i sentimenti qui analizzati sono espressione di un movimento e di un processo che tendono a cancellare ogni grandezza e a realizzare un generale appiattimento. Se non vogliono abdicare al loro ruolo, le classi dominanti non devono lasciarsi contagiare dalla compassione: seguendo il consiglio di La Rochefoucauld, devono «lasciarla alle persone del popolo» che «non sono determinate da ragione» (MA, 50).

Si comprende allora l'incontro di Nietzsche coi grandi moralisti francesi: c'è bisogno di «coloro che scrutano gli uomini» (VM, 5). Ma, a legittimare ulteriormente quella che più tardi verrà definita «una scuola del sospetto» (*Verdacht*) (MA, *Prefazione*, 1), Nietzsche non esita a chiamare lo stesso cristianesimo: «Il cristianesimo e La Rochefoucauld sono utili quando gettano il sospetto sui motivi delle azioni umane: infatti, il supporre l'ingiustizia radicale di ogni azione, di ogni giudizio, è decisivo per indurre l'uomo a liberarsi dagli impulsi troppo violenti della libertà» (VIII, p. 319).

Nel rivoluzionario, che all'ingiustizia della società contrappone l'eccellenza delle proprie intenzioni morali, dev'essere instillato un dubbio salutare. Ogni contributo in questa direzione è positivo: «Dovunque si parli "male" dell'uomo – e neppure in guisa cattiva –, l'amante della conoscenza dovrà prestare un'attenzione sottile e scrupolosa, dovrà tendere le orecchie soprattutto laddove si parla senza indignazione» (*Entrüstung*) (JGB, 26).

Bisogna dunque demolire l'ingenua fiducia nella nobiltà dei sentimenti morali che spingono a progettare il mutamento del mondo. Epperò, quest'opera di demolizione non deve spianare la strada all'indignazione morale, che può configurarsi come l'arma dei rivoluzionari: «l'uomo indignato», infatti, può affondare i denti su «se medesimo» ma anche sulla «società» (JGB, 26). In contrapposizione a tutto ciò, è necessario promuovere un sereno «illuminismo morale» (FW, 5). E, ancora una volta, a conseguire questo risultato può contribuire la stessa religione dominante in Occidente: «Anche il cristianesimo ha dato un grande contributo all'illuminismo: ha insegnato la scepsi morale [...]; esso annientò in ogni singolo uomo la fede nella sua "virtù"». Certo, oggi si tratta di procedere oltre, applicando «questa stessa scepsi anche a tutti gli stati e processi di carattere religioso, come peccato, pentimento, grazia, santità» (FW, 122).

Un capovolgimento di posizioni sembra essersi verificato rispetto alla *Nascita della tragedia* e alla dura condanna in esso contenuta dell'«illuminismo» di Socrate. Ora Nietzsche sembra addirittura identificarsi col filosofo greco precedentemente preso di mira: «Come Socrate sull'uomo sapiente così io sull'uomo morale» (VIII, p. 555), e cioè come Socrate smaschera la fallacia del sapere così Nietzsche smaschera la fallacia della purezza e nobiltà morale. E, tuttavia, gli elementi di continuità emergono con chiarezza. Se *La nascita della tragedia* prendeva di mira la *hybris* della ragione, che ha la pretesa di rimettere «in sesto il mondo che è fuori dei cardini» (cfr. *supra*, cap. 1, § 19), le opere del periodo «illuministico» sono ugualmente impegnate a delegittimare l'azione rivoluzionaria, le cui radici vengono ora individuate nella *hybris* della coscienza morale.

Se possono contare sul cristianesimo, l'«illuminismo morale» e la «scepsi» da esso professata annoverano una personalità come Mazzini tra i loro «avversari» (FW, 5). Ciò vale a maggior ragione per Lutero. Nello scontro con la Chiesa cattolica, è quest'ultima a rappresentare «il nobile scetticismo, quel lusso di scetticismo e tolleranza che ogni potenza vittoriosa, sicura di sé, si concede» (FW, 358). Mentre Lutero e Mazzini esprimono, in modo ovviamente diverso, la fede nell'uomo buono della rivoluzione, e in ciò di fatto concordano con Rousseau (XIV, pp. 274-75), la «scuola del sospetto» sembra trovare una prima vaga anticipazione proprio nell'istituzione millenaria presa di mira dal monaco fanatico: «È alla base dell'intera Chiesa di Roma una

diffidenza (*Argwohn*) meridionale per la natura umana» (FW, 350), anzi «un sospetto (*Verdacht*) meridionale nei confronti della natura, dell'uomo e dello spirito» (FW, 358). Sul versante opposto:

Il protestantesimo è una rivolta popolare a favore di quel che è probo, semplice, superficiale (il Nord fu sempre bonario e più piatto del Sud); ma soltanto la Rivoluzione francese ha posto completamente e solennemente lo scettro nelle mani dell'«uomo buono» (della pecora, dell'asino, dell'oca e di tutto ciò che è inguaribilmente piatto e schiamazzante e maturo per il manicomio delle «idee moderne») (FW, 350).

Non solo è politico il conflitto che contrappone «illuminismo morale» e «scuola del sospetto» e della diffidenza all'entusiamo morale e alla fede nell'«uomo buono», ma i soggetti di questo conflitto politico hanno anche una chiara connotazione sociale:

In tutti i problemi cardinali del potere, le qualità di Lutero furono disgraziatamente sommarie, superficiali, malaccorte, essendo lui soprattutto un uomo del popolo al quale faceva difetto tutta l'eredità della casta dominante, ogni istinto di potenza (FW, 358).

Nella predicazione del sacerdozio universale e nella promozione di questo dissennato egualitarismo trovava espressione «l'odio abissale contro l'"uomo superiore" e contro la signoria dell'"uomo superiore", come l'aveva concepito la Chiesa»; Lutero «operò, dunque, proprio all'interno dell'ordinamento sociale della Chiesa, la stessa cosa che con tanta intransigenza aveva combattuto relativamente all'ordinamento civile – una "rivolta di contadini"» (FW, 358). Almeno a livello religioso, Müntzer trionfa proprio grazie a Lutero.

3. *Il «santo» e il «martire» rivoluzionario: altruismo e narcisismo*

Compassione e rivendicazione della giustizia fanno appello all'altruismo, presuppongono la realtà di «stati altruistici». Questi, attentamente analizzati, si rivelano in realtà essi stessi determinati dall'amore di sé ovvero dall'amore di «qualcosa di sé», cui si è pronti a sacrificare «qualche altra cosa di sé» (MA, 57). Ciò vale anche per il «santo». Neppure a lui è estraneo l'«umano, troppo umano». Avviene che, «in mancanza di altri oggetti o perché in altro modo la cosa non è loro mai riuscita», certi uomini «finiscono col tiranneggiare certe

parti del proprio essere, per così dire sezioni o gradi di se stessi»; è in questo modo singolare che sperimentano «il senso della potenza» e appagano la «sete di dominio» (MA, 137 e 142).

Certo, l'altruismo ovvero la fede nell'altruismo può divenire terribilmente consequenziale, senza indietreggiare dinanzi al sacrificio estremo, e dunque assumendo una configurazione che, apparentemente, non lascia più spazio al dubbio. In realtà, il «sospetto» continua ad essere lecito o ineludibile anche in questo caso:

> Perfino quando mettiamo in gioco la nostra vita, come fa il martire nell'interesse della sua Chiesa, è questo un sacrificio offerto alla nostra avidità di potenza, ovvero al fine di conservare il nostro sentimento di potenza. Colui che sente di «essere in possesso della verità», quanti possessi non lascia perdere, per salvare quel che sta sentendo! Getterà ogni cosa fuori bordo per mantenersi «in alto», vale a dire al di sopra degli altri che sono privi della «verità»! (FW, 13).

Particolarmente interessante è quella sorta di parabola che, a tale proposito, racconta *Umano, troppo umano*. È la vicenda di un «martire suo malgrado», di un militante fedele al partito fino alla morte:

> Da lui si otteneva tutto, perché egli temeva la cattiva opinione dei suoi compagni più della morte; era una misera anima debole. Essi si accorserò di ciò, e, sfruttando le suddette qualità, fecero di lui un eroe e alla fine addirittura un martire. Benché il pavido uomo dicesse intimamente sempre di no, con le labbra diceva sempre di sì, finanche sul patibolo, quando morì per le convinzioni del suo partito: al suo fianco stava cioè uno dei suoi vecchi compagni, che con lo sguardo e la parola lo tiranneggiò talmente, che egli veramente patì la morte nella maniera più compita. Viene da allora celebrato come martire e grande carattere (MA, 73).

A questa celebrazione fa subito eco il controcanto ironico di Nietzsche: «Si sbaglierà di rado se si ricondurranno le azioni estreme alla vanità, quelle mediocri all'abitudine e quelle meschine alla paura» (MA, 74). Se, ad un più attento esame, dilegua l'aureola dei martiri, decisamente ridicoli appaiono i loro seguaci: «il discepolo di un martire soffre più di un martire» (MA, 582).

Resta però un fatto inquietante, denso di pericoli per la società: «Ogni partito, che sa darsi l'aria del martire, attrae a sé il cuore dei buoni, acquistando in tal modo esso stesso l'aspetto della bontà – con suo grande vantaggio» (VM, 294). Il pensiero corre ai rivoluzionari (i «nichilisti») russi, questi nuovi «credenti» pronti anche al «martirio» (FW, 347), ovvero alla socialdemocrazia tedesca, in quegli anni col-

pita da una dura repressione e che tuttavia resiste, grazie anche alla dedizione di suoi militanti: sì – commenta *Aurora* – agisce la subordinazione anche dell'«opinione» al partito e «al servizio di una siffatta morale c'è ora ogni specie di sacrificio, di autosuperamento e di martirio» (M, 183).

È un sacrificio che sembra proiettare una luce favorevole anche sul partito a favore del quale esso si verifica. E di nuovo risuona il controcanto ironico di Nietzsche: «In fondo si pensa che, se qualcuno ha onestamente creduto in qualcosa e ha combattuto ed è morto per la sua fede, sarebbe troppo ingiusto che proprio soltanto un errore lo avesse animato». Basterebbe dare uno sguardo alla storia per prendere coscienza dell'assurdità di tale atteggiamento, e tuttavia ci si ostina a non voler «ammettere che tutto quello che gli uomini hanno difeso nei secoli passati, con sacrificio di felicità e di vita, non era altro che errore» (MA, 53).

Sono gli anni in cui, a partire da punti di vista diversi, sia Renan che Engels procedono ad un confronto tra le «prime comunità cristiane» e le sezioni locali dell'Internazionale operaia (cfr. *infra*, cap. 15, § 3). Il paragone è presente anche in Nietzsche, che però se ne serve per «sospettare» e delegittimare la figura del «martire» rivoluzionario assieme a quella del santo e profeta religioso.

Nello sforzo di confutare ad ogni livello il mito delle «cosiddette azioni altruistiche» (MA, 37), Nietzsche sottopone a indagine anche il rapporto erotico: «Gli uomini hanno sempre frainteso l'amore – essi credono di essere altruisti nell'amore», e non avvertono il «forte antagonismo» che spira nell'amore e nel «matrimonio» come in qualsiasi altra realtà (IX, pp. 579 e 558); sorprendentemente, nonostante la «selvaggia avidità di possesso» e l'«ingiustizia» che lo caratterizzano, l'«amore sessuale» è stato trasfigurato sino al punto che si è preteso di ricavarne «il concetto di amore come contrapposto all'egoismo, mentre esso è forse proprio l'espressione più spregiudicata dell'egoismo stesso». Val la pena di notare che anche questa analisi è ispirata da motivazioni politiche. Infatti l'aforisma così prosegue: «Evidentemente i nullatenenti e i bisognosi in cerca di possesso (*Nichtsbezitzende und Begehrende*) – ce ne sono sempre stati troppi – hanno coniato questo uso verbale» (FW, 14). Essi amano agitare un trinomio che è un po' la parafrasi di quello che ha presieduto alla Rivoluzione francese: «"Libertà", "Giustizia" e "Amore"!!!» (XII, p. 419).

Se dall'amante passiamo allo scienziato e all'intellettuale, il risultato non è diverso: «Anche l'istinto di conoscenza è un superiore istinto di proprietà» (IX, p. 459). A questo punto, così Nietzsche definisce il suo compito generale: «Descrivere la storia del sentimento dell'io: e indicare come, anche nell'altruismo, l'aspetto essenziale sia quel "voler possedere"» (IX, p. 450). In conclusione, l'egoismo dev'essere riconosciuto come una realtà ineludibile: «Tutto il concetto di "azione altruistica", a un esame più rigoroso, svanisce nell'aria [...]. Come potrebbe l'ego agire senza l'ego?» (MA, 133).

Sia il santo della religione che il martire della rivoluzione sono pronti a rivendicare la loro sincerità e a sacrificarsi per la loro fede. E certo, «nessuna potenza si può sostenere se coloro che la rappresentano sono solo degli ipocriti» (MA, 55). L'uno e l'altro sono sinceri, ma non per questo sono migliori del mentitore cosciente: «Il visionario (*Phantast*) nega la verità davanti a sé, il mentitore solo davanti agli altri» (VM, 6). Ad un esame psicologico più attento, la sincerità del visionario religioso o rivoluzionario si rivela come una menzogna più radicale, e che acquista questa sua radicalità rimuovendo sistematicamente ogni dubbio e ogni tentazione di reale sincerità. Rispetto ai comuni «grandi ingannatori», i «fondatori di religioni» differiscono per il fatto di non uscire mai dallo «stato di inganno di se medesimi»; se, nonostante tutto, il dubbio si affaccia in loro, esso viene immediatamente respinto e messo sul conto degli inganni e delle seduzioni del «maligno avversario» (MA, 52). Sì, «la sincerità è la grande tentatrice di tutti i fanatici» (M, 511).

Il «critico» e lo «psicologo», invocato da Taine, ora mette a nudo l'anima visionaria e religiosa in quanto tale e il pathos morale di cui essa si colma e si compiace.

4. *La storia, la scienza e la morale*

I colpi che il dissezionamento psicologico infligge all'ingenuo o narcisistico godimento dei sentimenti morali sono anche i «colpi di martello della conoscenza storica» (MA, 37). Alla ricostruzione della genesi psicologica s'intreccia la ricostruzione della genesi storica. Remoti appaiono i precedenti discorsi relativi al «danno della storia». Ora è *Umano, troppo umano* ad additare la «mancanza di senso storico» come «il difetto ereditario» dei filosofi e intellettuali del tempo

(MA, 2). Si è verificato un rovesciamento delle parti, ma il bersaglio continua ad esser il medesimo: si tratta pur sempre di colpire la modernità, risultato di una rivoluzione e di uno stravolgimento ripugnante, e di mettere radicalmente in discussione l'«uomo attuale» dal quale disgraziatamente «tutti i filosofi hanno il comune difetto di partire» (MA, 2). Essi «non vogliono capire che l'uomo è divenuto e che anche la facoltà di conoscere è divenuta». In realtà, «tutto è divenuto; non ci sono fatti eterni» (MA, 2). Ciò vale in primo luogo per la morale e per i «sentimenti morali», che ora, sottoposti a indagine storica (MA, 35 sgg.), smarriscono ogni alone di assolutezza: sono così ridicolizzate le pretese di coloro che contestano l'ordinamento sociale in nome della «giustizia» e di inappellabili norme etiche. Costoro non hanno ancora appreso la «virtù della modestia», che è la conseguenza necessaria del «filosofare storico» (MA, 2).

Dopo Darwin, col quale Nietzsche in questo periodo di tempo si misura, dire storia significa anche dire storia della natura, la quale ultima rinvia a sua volta alla scienza: «la filosofia storica [...] non è più affatto pensabile separata dalle scienze naturali, ed è il più recente di tutti i metodi filosofici» (MA, 1).

A partire da queste nuove acquisizioni, decisamente obsoleto risulta Kant. Tutto il suo criticismo mira soltanto a conferire «inattaccabilità» al suo fantomatico «regno morale», reso invulnerabile rispetto alla ragione, di cui preliminarmente e strumentalmente vengono evidenziati (e dilatati) tutti i limiti:

> Di fronte alla natura e alla storia, di fronte alla fondamentale immoralità della natura e della storia, al pari di ogni buon tedesco, dai più antichi tempi ad oggi, Kant era pessimista, credeva nella morale, non perché essa è dimostrata dalla natura e dalla storia, ma nonostante il fatto che dalla natura e dalla storia sia costantemente contraddetta.

In questo senso, l'atteggiamento di Kant non è molto diverso da quello di Lutero. Entrambi sono sordi alle smentite della ragione e della scienza. Anzi, a queste smentite reagiscono abbarbicandosi ulteriormente alla loro fede: «*Credo quia absurdum est*» (M, *Prefazione*, 3). Criticato per il suo teologismo malamente camuffato, Kant è al tempo stesso accostato a Rousseau per il suo «fanatismo morale» e per le implicazioni sovversive in esso implicite (M, *Prefazione*, 3). *La gaia scienza* ribadisce:

I politici della rivoluzione, i socialisti, i predicatori di penitenza con o senza cristianesimo [...]: tutti costoro discorrono di «doveri» e, per la verità, sempre di doveri con il carattere incondizionato – senza di essi non avrebbero alcun diritto al loro grande pathos: questo lo sanno benissimo! Così si appigliano alle filosofie della morale che predicano un qualsivoglia imperativo categorico oppure ingurgitano una buona dose di religione, come ha fatto per esempio Mazzini (FW, 5).

Già problematizzata mediante il dissezionamento psicologico dei sentimenti cosiddetti superiori, la morale viene ora ulteriormente messa in crisi mediante il rinvio alla natura e alla scienza. Darwin ha dischiuso nuove possibilità alla critica dell'ideologia rivoluzionaria. La scoperta dell'evoluzione dalle specie animali all'uomo costituisce un'ulteriore conferma del fatto che l'uomo in quanto tale non esiste: il nominalismo antropologico, che in *Verità e menzogna in senso extramorale* si dispiega per così dire sul piano soprattutto spaziale (ogni foglia è diversa da ogni altra), ora può distendersi diacronicamente. La storia dell'«evoluzione umana» consente di confutare il punto di vista comune a «tutti i filosofi»: «Inavvertitamente "l'Uomo" si configura alla loro mente come una *aeterna veritas*, come un'entità fissa in ogni vortice, come una misura certa delle cose». È la persistente incapacità di emanciparsi dalla «teologia», la quale in effetti «si basa sul fatto che dell'uomo degli ultimi quattro millenni si parla come di un uomo *eterno*, al quale tendono naturalmente dalla loro origine tutte le cose del mondo» (MA, 2).

La critica dell'antropocentrismo (e dei diritti dell'uomo in quanto tale) ora è molto più agevole: è possibile individuare e liquidare i presupposti teleologici e teologici della teoria rivoluzionaria. La rivendicazione della felicità per tutti è avanzata in ultima analisi in nome della giustizia e della morale. Ma in che cosa differisce la morale dall'«astrologia»? «Questa pretende infatti che le stelle del cielo girino attorno al destino dell'uomo; l'uomo morale presuppone del pari che ciò che gli sta essenzialmente a cuore debba anche formare essenza e cuore delle cose» (MA, 4). La morale è una forma di primitivismo: agli occhi dell'animista, è «un'infamia contro Dio» il «meccanicismo» che, nella lettura della natura, fa intervenire «leggi» fisiche piuttosto che «atti morali di volontà e di arbitrio» (FW, 59). Ci si deve liberare una volta per sempre da una visione del mondo così radicalmente estranea agli sviluppi della scienza:

La filosofia si separò dalla scienza quando si pose la questione: qual è quella conoscenza del mondo e della vita nella quale l'uomo vive più felice? Ciò avvenne nelle scuole socratiche: col punto di vista della *felicità* si legarono le vene alla ricerca scientifica e lo si fa ancor oggi (MA, 7).

Come si vede, il punto di partenza è il medesimo che nella *Nascita della tragedia*: è l'idea di felicità, che ora può essere confutata anche sul piano «scientifico», mediante l'evidenziamento della presunzione antropocentrica, dell'infondatezza e dell'inanità epistemologiche del discorso relativo ai diritti dell'uomo.

La scienza del Nietzsche «illuministico» non ha nulla a che fare con la scienza cara al positivismo alla Comte, tutta pervasa dalla pretesa di risolvere finalmente in modo concreto e positivo i problemi dell'umanità, affrontati invece in modo velleitario e metafisico dalle magniloquenti proclamazioni rivoluzionarie dei diritti dell'uomo. In questa sua pretesa, il positivismo si rivela esso stesso affetto da enfatico antropocentrismo e dunque non è meno antiscientifico, dal punto di vista di Nietzsche, del discorso rivoluzionario che pure intende confutare.

Il rinvio alla scienza e alla natura serve ora a liquidare e ridicolizzare anche la rivendicazione dell'eguaglianza:

Se si è compreso come è nato il senso dell'equità e della giustizia (*Billigkeit und Gerechtigkeit*), bisogna contraddire i socialisti, quando essi fanno della giustizia (*Gerechtigkeit*) il loro principio. Nello stato di natura non vale la proposizione: «Ciò che va bene per uno è giusto anche per l'altro» (VIII, p. 482).

Per quanto poi riguarda l'idea di eguaglianza, anch'essa è affetta da primitivismo ed è espressione di una visione del mondo ormai insostenibile:

Dal periodo degli organismi inferiori in poi, l'uomo ha ereditato la credenza che ci siano *cose uguali* (solo l'esperienza foggiata attraverso la più alta scienza contraddice questa proposizione). La credenza originaria di ogni essere organico è, forse, sin dall'inizio che tutto il resto del mondo sia uno e immoto (MA, 18).

5. *Morale e rivoluzione*

Il ruolo attribuito alla storia nel periodo «illuministico» ci fa assistere ad un nuovo mutamento radicale nell'evoluzione di Nietzsche: abbiamo visto la seconda *Inattuale* contrapporre la «morale» alla filosofia

hegeliana della storia (cfr. *supra*, cap. 6, § 5), ora la «storia dei sentimenti morali» dimostra che il diffuso pathos morale, ben lungi dal rinviare ad un atemporale imperativo categorico, è solo la «moda morale di una società mercantile» (M, 174), cioè di una società che, avendo disimparato la guerra, rifugge vilmente dalla durezza del reale. C'è però un chiaro elemento di continuità. Sia pure ricorrendo ad argomentazioni tra loro non sempre compatibili, Nietzsche s'impegna in un'opera coerente di delegittimazione del movimento rivoluzionario, contestando prima la fondazione che rinvia all'oggettività del processo storico e alla filosofia della storia e poi la fondazione che fa appello ai sentimenti e alle norme morali. Un medesimo approccio presiede alla rilettura dell'illuminismo e della coscienza storica: si tratta di strappare l'uno e l'altra dall'abbraccio mortale con la rivoluzione e con la massificazione.

È in questo contesto che va collocato l'incontro di Nietzsche coi grandi moralisti. Talvolta da esso si prende spunto per immergere il filosofo in un bagno d'innocenza politica, come se fossero completamente e misteriosamente dileguati gli interessi e le passioni politiche, pur evidenti e dichiarati negli scritti precedenti. In realtà, l'impietosa analisi critica dei sentimenti morali procede con lo sguardo costantemente rivolto al conflitto sociale e al pericolo socialista. L'evoluzione di Nietzsche rivela un'interna coerenza e consequenzialità. Se la seconda *Inattuale* ha di mira la filosofia della storia cui fa appello il movimento rivoluzionario, i testi del periodo illuministico sottopongono a critica e a dissezione l'appello alla morale lanciato pur sempre da quel movimento (o da alcuni suoi settori).

L'utilizzazione sapiente dei moralisti può ben contribuire a condurre a termine questa seconda operazione. Di scarso aiuto può essere in tale contesto lo Schopenhauer che al filisteo moderno ama contrapporre la figura dell'asceta e del santo: ora si tratta per l'appunto di smascherare i «martiri» e i «santi» del movimento socialista. A nulla servono Burke e i suoi seguaci in terra tedesca: essi non si stancano di chiamare al rispetto dell'ordine costituito in nome della morale e della religione e di mettere in guardia contro le conseguenze catastrofiche dell'arroganza della ragione. Ora abbiamo a che fare con agitatori i quali, piuttosto che alla ragione, fanno appello al calore dei sentimenti e all'indignazione e alle passioni morali. Per contrastarli, c'è un modo particolarmente efficace: «dire qualcosa di freddo e di sarcastico contro colui che si infuria» (XIV, p. 128).

Non si tratta neppure di far intervenire in primo luogo autori e testi impegnati a denunciare in modo diretto ed esplicito la Rivoluzione francese e la Comune di Parigi ovvero la proliferazione degli istituti scolastici e l'avvento del suffragio universale. La loro lezione continua ad agire alle spalle; ma ora che il conflitto politico-sociale è stato sorpreso anche in una sfera apparentemente remota rispetto a esso, è utile e persino indispensabile far ricorso ad autori e testi a prima vista impolitici e che però, ad uno sguardo più attento, si rivelano i soli realmente in grado di procurare l'accesso a quella sfera. Per delegittimare i predicatori di giustizia sociale, le sottili e insidiose analisi critiche della vita morale si rivelano più utili delle requisitorie contro la Rivoluzione francese e la sovversione socialista.

Nel conflitto politico-sociale che si sta sviluppando a livello europeo, i rivoluzionari e i miserabili godono indubbiamente del grande vantaggio che a loro deriva dall'appello alla morale. Chiaro è dunque il bersaglio da colpire mediante il dissezionamento psicologico dei sentimenti morali. L'incontro, problematico, con i grandi moralisti è così poco impolitico come lo è l'incontro con la filologia classica. Richiamando l'attenzione non più solo sul presente o sul passato prossimo ma su oltre due millenni di storia, il rinvio all'antichità classica delegittima e rimpicciolisce drasticamente la modernità, fenomeno effimero che solo una filosofia della storia appiattita sull'immediatezza e di corto respiro può pretendere di trasfigurare come la *plenitudo temporum*. Analogo effetto sortisce l'incontro coi grandi moralisti. In luogo della profondità del tempo storico interviene ora la profondità della coscienza: una volta attinto questo livello, precluso allo sguardo dell'osservatore banale, ridicola appare la pretesa di assolutizzare o di prendere sul serio i nobili sentimenti morali che appena increspano la superficie della coscienza.

A partire da questo momento, l'analisi critica dei sentimenti morali s'intreccia indissolubilmente col discorso politico. Abbiamo visto la definizione di «tarantola morale» affibiata a Rousseau, maestro di Robespierre. E alla denuncia e allo smascheramento delle «tarantole» Zarathustra dedica una sua predica particolarmente vibrante. Atteggiandosi come «predicatori dell'eguaglianza», esse agitano la parola d'ordine della «giustizia» ma in realtà covano un desiderio di «vendetta» contro i migliori. Sì, sono «entusiasti», ma ad entusiasmarli non

è il «cuore», ovvero i nobili sentimenti che essi affettano, bensì l'«invidia» o la «vendetta» (Za, II, *Delle tarantole*).

Assai significativi sono due frammenti dell'aprile-giugno 1885. Il primo critica il «socialismo» per il fatto di richiamarsi, «in modo del tutto ingenuo», ai valori supremi del «bene» (oltre che della «verità e bellezza»); analogamente si atteggia l'anarchismo, sia pure «in modo più brutale» (XI, p. 480). Il secondo frammento ribadisce che «i buoni» costituiscono lo «sfondo del movimento socialista democratico» (XI, p. 487), cioè del rivoluzionario partito socialdemocratico tedesco. Più tardi, *Crepuscolo degli idoli* osserverà che la femminista e socialista George Sand «ha in Rousseau la sua radice», da lui ha desunto «l'ambizione di nutrire nobili sentimenti» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 6). L'uno e l'altra sembrano rientrare nella categoria dei «pietosi che sono beati nel loro compassionare» e pertanto «troppo mancano di pudore» (Za, II, *Dei compassionevoli*).

In particolare, Nietzsche prende di mira la «dottrina degli affetti simpatetici e della compassione», che trova espressione negli autori più diversi (Mill, Comte, Schopenhauer), ma che conosce il suo atto di nascita al «tempo della Rivoluzione francese» e che continua comunque a risuonare minacciosamente in «tutti i sistemi socialisti» (M, 132). A partire dal periodo «illuministico», il filosofo non si stanca di ribadire la necessità di diffidare dei «cosiddetti istinti "disinteressati"», primo fra tutti il presunto «amore del prossimo» (EH, *Perché sono così saggio*, 4). E la critica della morale e del cristianesimo continua ad essere sviluppata con lo sguardo costantemente rivolto al movimento rivoluzionario, ai «livellatori» e alle loro parole d'ordine della «"parità di diritti"» e della «"compassione (*Mitgefühl*) per ogni sofferente"» (JGB, 44), ovvero della «"partecipazione al dolore di tutti quelli che soffrono"» (XI, p. 478). Contrastare la «compassione socialista» (*socialistisches Mitleid*) (JGB, 21) è un aspetto essenziale della lotta contro la sovversione. È un motivo su cui il filosofo insiste sino alla fine: «La compassione puzza di plebe [...]. Io annovero il superamento della compassione fra le virtù nobili» (EH, *Perché sono così saggio*, 4).

Si può e si deve giungere ad una conclusione generale relativa alla morale. Mentre incoraggia «l'uomo comune», essa «tratta come nemici coloro che detengono il potere, i violenti, i "signori" in genere» e i «dominatori» e la «*loro volontà di potenza*» (XII, p. 214); e dunque il sovversivismo è «comune a ogni *morale* e alla *rivoluzione*» (XIII, p. 444).

Come la «teoria politica» rivoluzionaria, anche il «linguaggio della morale» esige «"diritti uguali per tutti"» (WA, 7).

Del resto, nell'intrecciare critica del movimento democratico e socialista e dissezionamento psicologico dei sentimenti morali, se anche si rivela il più radicale e profondo, Nietzsche non è il solo. Abbiamo visto Taine e Burckhardt. Diamo ora uno sguardo alla Germania. Anche in Paul Rée, l'amico e interlocutore privilegiato del periodo «illuministico», è possibile constatare l'intreccio tra discorso politico e analisi dei sentimenti morali. Il comunismo diventerebbe plausibile e sarebbe anzi a portata di mano solo se realmente ognuno amasse il suo prossimo; senonché «l'errore del comunista è di ritenere buoni gli uomini, mentre essi sono cattivi».[21] Gli manca il senso della realtà: «"Non conosce gli uomini", cioè li considera buoni».[22] Assieme al mito dell'originaria bontà umana viene liquidato anche quello dell'altruismo: «Il benefattore s'immagina che il beneficiario, entusiasta di lui, esclami: "Che meraviglioso uomo buono"; anzi sparge lacrime sulla grandezza della propria bontà».[23] Il libriccino di Rée porta come esergo un motto desunto da Gobineau, citato e fatto proprio, come abbiamo visto, già da Schopenhauer: «L'uomo è l'animale cattivo per eccellenza». D'altro canto, agli occhi del Nietzsche «illuminista», Schopenhauer può essere recuperato solo nella misura in cui si rivela anche lui «un vero genio moralista», con la sua «grande conoscenza dell'umano e del troppo umano» (VM, 33).

Il significato politico del dibattito in corso sui sentimenti morali non sfugge ai contemporanei: «In molte grida moderne per la giustizia risuona una nota di invidia e di livore plebei»:[24] così Brandes nel riferire e sottoscrivere l'analisi di Nietzsche. Più tardi, quando è già cessata la vita cosciente del filosofo, e richiamandosi a lui, un esponente del socialdarwinismo osserva che democrazia e socialismo, col ricorso alla «chiacchiera morale cristiana» e all'«ebrezza umanitaria», si fanno forti della «coscienza del diritto morale» e riescono così a conferire «uno splendore etico» alle loro rivendicazioni.[25] Sul versante opposto, agli occhi di Mehring, Nietzsche ha il torto di innalzare «la

[21] Rée, 1877, p. 16.
[22] Rée, 2000, p. 53, af. 60.
[23] Rée, 2000, p. 53.
[24] Brandes, 1995, p. 48.
[25] Tille, 1893, pp. 85 e 89.

"giustizia" a "principio dei socialisti"», concentrando la sua attenzione sulle correnti utopistiche e sentimentali e ignorando del tutto il «socialismo scientifico».[26] In realtà, l'indignazione morale non è certo estranea al discorso di Marx ed Engels. E, comunque, giusto o sbagliato che sia, l'intervento critico di Mehring conferma il carattere eminentemente politico del bersaglio della polemica di Nietzsche «moralista».

Nel Novecento, richiamandosi a Kant e alla tradizione del socialismo kantiano, Bloch scriverà che «socialismo è ciò che inutilmente si è cercato sinora sotto il nome di morale».[27] Si direbbe che Nietzsche abbia anticipato questo accostamento, accomunando nella sua dura condanna discorso morale, socialismo e democrazia.

6. *Ampliamento del campo del conflitto sociale e incontro coi moralisti: «buona coscienza», «incantesimo» e «malocchio»*

Per i critici più intelligenti della rivoluzione, la spiegazione tradizionalmente cara alla pubblicistica reazionaria, che mette la rivoluzione sul conto di un pugno di complottatori e scellerati, oltre che essere debole sul piano storiografico, risulta soprattutto inaccettabile sul piano politico per le sue implicazioni populistiche e antiélitarie, dato che oggettivamente finisce col celebrare la sanità della nazione nel suo complesso, in contrapposizione all'immoralità di un ristretto ceto intellettuale e politico. In realtà – osserva Mallet Du Pan – «fu la Nazione quasi intera che abbracciò la Rivoluzione, che l'abbracciò con la stupidezza di un illuso, col delirio della follia, e coll'accecamento dell'entusiasmo». Si trattò, almeno per qualche tempo, di un «deplorabile affascinamento» collettivo. Ben al di là della forza, la rivoluzione ha saputo dispiegare un'irresistibile capacità di seduzione. A suo favore hanno giocato «tutti i prestigi dell'opinione, l'energia dell'entusiasmo, gli affascinamenti della penna e della parola, le passioni che hanno il maggior impeto sopra il cuore umano». La controrivoluzione è allora chiamata a far tesoro di questa lezione: «Quando una dottrina novella ha invaghito gli spiriti, bisogna ben guardarsi di

[26] Mehring, 1961*a*, vol. XIII, p. 169.
[27] Bloch, 1973, p. 640.

opporle la forza sola; mentre mai i cannoni ammazzarono i sentimenti».[28]

Punti di contatto con questa analisi presentano le osservazioni di un autore, che ci riconduce nelle immediate vicinanze di Nietzsche. Burckhardt sottolinea il ruolo svolto nel processo rivoluzionario dai «sentimenti virtuosi», dalla «commozione», dal «generale bisogno di emozioni», che dilaga rapidamente, data la presenza di una «generale disposizione al contagio».[29]

La presa di coscienza dell'efficacia devastante, in occasione di grandi crisi storiche, dei sentimenti, delle passioni, delle emozioni di massa non può non comportare una rivalutazione della ragione, come emerge da questo passaggio della *Gaia scienza*: «In tutto il loro pensiero, i greci sono indescrivibilmente logici e semplici: almeno per la lunga durata della loro epoca migliore, non ne hanno avuto la nausea, com'è invece accaduto ai francesi, con tanta frequenza» (FW, 82). Le diverse esplosioni rivoluzionarie che scandiscono la storia della Francia, sono momenti di offuscamento della ragione, sono momenti in cui il paese rinnega le sue migliori tradizioni di rigore razionale e di amore della chiarezza. Fa ora una certa impressione vedere Nietzsche condannare «l'odio di Wagner contro la scienza» (FW, 99) e contrapporre al musicista e al suo partito «noialtri assetati – di – ragione» (FW, 319). Non avevano le conferenze di Basilea proceduto ad una dura condanna dei socialisti, colpevoli di rivendicare lo «Stato popolare» in nome, oltre che della «giustizia», anche della «ragione» (cfr. *supra*, cap. 4, § 1)? Non c'è dubbio, radicalmente mutato è il ruolo attribuito alla ragione, anche se immutato è rimasto il bersaglio della critica.

Nella misura in cui intende realmente combattere i sentimenti e le passioni, che hanno alimentato in Francia movimenti di massa e di piazza, l'illuminismo antirivoluzionario non può non configurarsi, per usare il linguaggio già visto di Nietzsche, come «illuminismo morale». È questo il luogo in cui si colloca l'incontro coi grandi moralisti. Non a caso, Rivarol, critico impietoso della rivoluzione, viene accostato a Fontenelle (VIII, p. 594) o a Chamfort (XI, p. 20). Ma come spiegare il fatto che quest'ultimo abbia subito lui stesso il fascino delle parole d'ordine del 1789?

[28] In Matteucci, 1957, pp. 380 e 278-79.
[29] Burckhardt, 1978*b*, pp. 398 e 397.

Che un tale conoscitore degli uomini e della massa, quale fu Chamfort, sia accorso in aiuto proprio di quest'ultima, senza restarsene appartato in filosofica rinunzia e difesa, non so spiegarmelo altrimenti che in questo modo: c'era in lui un istinto più forte della sua saggezza che mai era stato soddisfatto, l'odio contro ogni *noblesse* del sangue.

A giocare un ruolo nefasto è «un istinto di vendetta» plebea «ereditato dagli anni dell'infanzia» per parte di madre (FW, 95). Allorché si lascia contagiare dalla follia rivoluzionaria, un grande moralista dev'essere anche lui investito dal «sospetto» e sottoposto a dissezionamento psicologico. L'interesse principale è per la critica della rivoluzione: l'utilizzazione della lezione dei moralisti è subordinata al conseguimento di questo obiettivo.

Facendo appello alla giustizia e atteggiandosi a interpreti di una superiore istanza morale, i rivoluzionari e i miserabili riescono a conferire efficacia alla loro lotta per l'eguaglianza e l'omologazione; si procurano e procurano la «buona coscienza» (*gutes Gewissen*) necessaria «per il cattivo gioco che devono giocare» (MA, 473). Il pericolo più grave per la società proviene proprio da coloro che «hanno la fede e la buona coscienza del disinteresse». (MA, 454). Al tempo stesso, stimolando il sentimento della compassione nelle classi superiori, i rivoluzionari minano la loro capacità di resistenza, che risulta ormai intaccata dal tarlo del rimorso o per lo meno del disagio. È l'«incantesimo» della morale: «fin dai tempi antichi la morale è espertissima in ogni diavoleria dell'arte dell'incantesimo» (*Bezauberung*): «spesso con un solo sguardo riesce a paralizzare la volontà critica, perfino a trarla con lusinghe dalla sua parte» (M, *Prefazione*, 3). La morale serve ai falliti della vita per lanciare una sorta di «malocchio» contro i ben riusciti, ed è questa operazione malefica che si tratta di contrastare e neutralizzare (cfr. *infra*, cap. 29, § 4). La passione politica è dunque tutt'altro che dileguata: al contrario, la lezione dei moralisti può essere messa a frutto per operare un deciso ampliamento del campo del conflitto sociale, che ora viene sorpreso in sentimenti, stati d'animo, atteggiamenti sino a quel momento considerati politicamente neutrali o indifferenti.

Si comprende che Nietzsche guardi a ritroso in cerca di precedenti di questo suo atteggiamento. Epperò, nel rinviare ai moralisti, c'è un elemento di forzatura. Se in Montaigne serve a demolire la buona coscienza dei *conquistadores*, in Nietzsche l'evidenziamento del nero

dell'anima umana ha di mira la buona coscienza del movimento rivoluzionario e socialista. In Montaigne la critica dell'antropocentrismo risulta strettamente intrecciata alla denuncia dell'etnocentrismo dell'Europa della conquista e delle guerre di religione; in Nietzsche quella critica è invece intrecciata alla denuncia dell'Europa della rivoluzione e della proclamazione dei diritti dell'uomo. Non a caso, gli anni dell'incontro coi grandi moralisti sono gli anni in cui più enfaticamente si manifesta in lui l'autocoscienza europea. È da aggiungere che anche l'antidogmatismo e lo scetticismo assolvono nei due casi una funzione diversa; è solo in Nietzsche che essi si configurano univocamente come atteggiamento di irrisione nei confronti delle aspirazioni o dei sogni di riscatto delle classi subalterne o dei popoli coloniali.

Un'ultima considerazione. L'incontro coi grandi moralisti è solo un momento nel corso di un'evoluzione che procede a ritmo serrato, pensando sino in fondo ma bruciando anche rapidamente i diversi esperimenti intellettuali che scandiscono le diverse tappe. La genealogia storico-psicologica serve a smantellare la visione morale del mondo e a spianare la strada a quella che verrà poi definita l'«innocenza del divenire».

9.

Tra nazional-liberalismo tedesco e liberalismo europeo

1. *Organismi rappresentativi, suffragio universale e partitocrazia*

Concentrandoci sinora sull'evoluzione filosofica di Nietzsche, abbiamo lasciato in ombra quella più propriamente politica. Sì, abbiamo visto la professione di fede nazional-liberale del 1866 (cfr. *supra*, cap. 1, § 6), ma quali sviluppi si verificano negli anni successivi? A prima vista sembra di assistere ad una condanna del liberalismo. In realtà, di questa corrente culturale e politica si parla con un giudizio di valore caratterizzato da una sostanziale ambiguità. Come sappiamo già dallo *Stato greco*, la «visione liberale» presa di mira è quella che coincide con la visione «ottimistica del mondo», a fondamento della Rivoluzione francese e del ciclo di sconvolgimenti che da essa prende le mosse (cfr. *supra*, cap. 3, § 7): il giudizio critico investe qui soprattutto una certa filosofia della storia, l'ideologia del progresso, che non può non alimentare le illusioni e quindi le aspirazioni al mutamento e la rivolta degli schiavi. È in questo senso che Nietzsche polemizza contro quei sedicenti «liberali» – sono significative le virgolette cui fa ricorso il testo – che, nel loro zelo democratico, finiscono col mettersi a rimorchio di «socialisti» e «comunisti» (CV, 3; I, pp. 767-68).

Per un altro verso, del «liberalismo» corrente la bozza di prefazione, poi rimasta inedita, alla *Nascita della tragedia* denuncia l'«infame profanazione di una parola bene intenzionata» (VII, p. 355). Nietzsche sembra qui atteggiarsi a campione del liberalismo autentico, quello che tiene fermo alla visione tragica del mondo, senza lasciarsi travolgere dalla rovinosa marea ottimistica. Non a caso, nel polemizzare contro i liberali del suo tempo e contro l'«ottimismo "liberale"» (KGA, III, 5/2, p. 1070) Nietzsche ricorre in più di un'occasione alle virgolette,

quasi a sottolineare il carattere spurio del loro liberalismo. Oppure parla con disprezzo dei «cosiddetti liberali» (*sogenannte Liberalen*), scandalizzati per il fatto che Schopenhauer «lasciò in eredità il suo patrimonio ai parenti dei soldati prussiani, caduti nel 1848 in difesa del mantenimento dell'ordine». In realtà, nel comportarsi in tal modo, il grande filosofo si era rivelato perfettamente coerente con l'autentica ispirazione liberale della sua filosofia:

Dello Stato, com'è noto, pensava che i suoi unici scopi fossero di fornire la difesa all'esterno, la difesa all'interno e la difesa contro i difensori e che, se gli venivano attribuiti altri scopi oltre quello della difesa, ciò poteva mettere facilmente in pericolo il vero scopo (SE, 7; I, p. 409).

Dileguati l'angoscia e l'orrore suscitate dalla Comune di Parigi, col consolidamento della Terza Repubblica francese, che ha ormai messo sotto controllo gli «schiavi» in rivolta, le posizioni di Nietzsche si accostano ancora di più a quelle del liberalismo europeo. Anche l'estensione del suffragio e la democrazia possono fungere da strumento di stabilizzazione e di controllo:

Sembra che la democratizzazione dell'Europa sia un anello nella catena di quegli enormi *provvedimenti profilattici*, che costituiscono il pensiero dell'epoca moderna e con cui noi ci distinguiamo dal Medioevo. Solo questa è l'età delle costruzioni ciclopiche! Finale sicurezza delle fondamenta, affinché ogni futuro vi possa costruire sopra senza pericolo! Impossibilità per l'avvenire che i campi della civiltà vengano di nuovo distrutti da un giorno all'altro da selvagge e insensate acque di montagna! Dighe e baluardi contro i barbari, contro le epidemie, contro l'asservimento *materiale e spirituale*! (WS, 275).

Il ricorso alla legittimazione popolare può ben servire a bandire il pericolo di rivolte e guerre servili. In modo analogo argomenta in questo stesso periodo di tempo un politico francese di primo piano. Facendo appello all'opinione pubblica moderata e conservatrice perché appoggi la Terza Repubblica fondata sul suffragio universale (maschile), Gambetta così si esprime nell'autunno del 1877: «Come potete mancare di comprendere che, se il suffragio universale funziona nella pienezza della sua sovranità, la rivoluzione non è più possibile perché non può più essere tentata?» Essa non ha più alcuna legittimità e alcuna *chance*, «una volta che la Francia ha parlato» e parlato con tutta l'autorevolezza che le deriva dalla massiccia investitura dal basso.[1]

[1] In Hirschman, 1983, p. 124

L'importante è però – osserva Nietzsche – che non si confondano mezzi e fini. La democrazia non è un fine in sé, ed è probabile o auspicabile che non lo sia neppure per coloro che ad essa dicono di volersi ispirare:

Non si deve far pesare troppo duramente a coloro che lavorano a costruire il presente, il fatto che essi decretino ad alta voce che il muro e la spalliera *sono* già lo scopo e il fine ultimo; giacché nessuno vede ancora il giardiniere e le piante da frutto *per le quali* la spalliera esiste (WS, 275).

Altre volte, il filosofo si sente meno sicuro dell'efficacia del mezzo e propone questo o quel rimedio ad una situazione sentita come intollerabile: «È ridicolo che una società di nullatenenti decreti l'abolizione del diritto di successione» (MA, 436). È una formulazione che richiama alla memoria quella simile e di segno contrario di Marx, secondo il quale la democrazia borghese giunge al suo compimento solo «quando il nullatenente è diventato legislatore del possidente».[2] Nel momento in cui la *Questione ebraica* così si esprime, le restrizioni censitarie sono in pieno vigore in Francia e in Inghilterra, e continuano ad esserlo in quest'ultimo paese ancora nel momento in cui cade la dichiarazione di Nietzsche. Il quale comunque così prosegue: «[...] e non è meno ridicolo che quelli che non hanno figli lavorino alla legislazione pratica di un paese; essi non hanno infatti abbastanza peso nella loro nave per poter veleggiare con sicurezza sull'oceano del futuro» (MA, 436). È un concetto ribadito in un successivo aforisma:

Se l'uomo non ha figli, non ha un pieno diritto di interloquire sui bisogni di un singolo Stato. Bisogna aver rischiato personalmente con gli altri, nei figli, ciò che si ha di più caro: solo ciò lega saldamente allo Stato; bisogna tener presente la felicità dei propri discendenti, e quindi innanzi tutto avere dei discendenti, per prender parte, in modo giusto e naturale, a tutte le istituzioni e alle loro trasformazioni (MA, 455).

È vero, in una variante poi lasciata cadere si fa riferimento al «panegirico» di Pericle (XIV, p. 147), presumibilmente al brano in cui lo statista ateniese, a partire dalla guerra e dalle esigenze di sicurezza della città, osserva: «Non è possibile che prendano provvedimenti imparziali e giusti coloro che non corrono allo stesso modo degli altri il pericolo di sacrificare i propri figli».[3] Epperò, più ancora del modello

[2] Marx ed Engels, 1955, vol. I, p. 354.
[3] *La guerra del Peloponneso*, II, 44 (Tucidide, 1989, vol. I, p. 337).

della Grecia antica, agiscono qui le suggestioni provenienti dalla realtà e dal dibattito politico contemporaneo. Sono gli anni in cui da una parte e dall'altra del Reno fioriscono le proposte di riforme e di ingegneria elettorale. A favore di un privilegiamento dei maschi sposati e con prole si pronuncia, ad esempio, Renan,[4] un autore che ama collocarsi tra i «liberali illuminati».[5]

Contro i pericoli della democrazia, Nietzsche suggerisce altresì l'introduzione di un sistema elettorale a più gradi. È un'idea cara già a Tocqueville. Questi celebra a tale proposito il Senato americano, il quale deve la sua eccellenza al fatto di non essere il risultato di un'elezione diretta; soprattutto è un'idea cui, dopo la Comune di Parigi, Renan si sforza di conferire nuova attualità.[6] Secondo Nietzsche, si dovrebbe prendere le mosse da una cerchia di «uomini onesti e degni di fiducia di un paese, che nello stesso tempo fossero maestri e specialisti in una qualsiasi materia», per operare poi «una cernita più ristretta». All'interno del «corpo legislativo» così costituito sarebbero abilitati a «decidere solo i voti dei competenti più specializzati», in modo che «la legge fosse rigorosamente il frutto dell'intelligenza dei più intelligenti» (VM, 318).

Fin qui, ci muoviamo ancora su un terreno abbastanza tradizionale. Anche in Francia non mancano coloro che si battono perché sia sancito il primato dell'«uomo istruito» e dello «scienziato» sul «cittadino privo di intelligenza e sprovvisto di istruzione»; d'altro canto, sia pure attraverso un meccanismo elettorale diverso, conferendo un voto plurimo ai più colti e ai più responsabili, anche John Stuart Mill spera di assicurare il controllo dell'intelligenza e della competenza sugli organismi rappresentativi.[7] C'è un momento in cui lo stesso Nietzsche accarezza l'idea del voto plurale, anche se ora a beneficiarne dovrebbero essere non i più intelligenti, come nel modello caro al liberale inglese, bensì i «padri che mettono al mondo molti maschi»! (XIII, p. 495). A parte quest'ultima stravaganza, che rinvia all'ossessione per l'«eugenetica» che caratterizza in particolare gli ultimi anni del filosofo (cfr. *infra*, cap. 19, § 1), non siamo molto lontani dal mondo del liberalismo tedesco ed europeo.

[4] Renan, 1947, vol. I, p. 387.
[5] Renan, 1947, vol. I, p. 443.
[6] Su Tocqueville, cfr. Losurdo, 1993, cap. I, 2; Renan, 1947, vol. I, pp. 386-87.
[7] Huard, 1991, p. 108; Losurdo, 1993, cap. I, 6-7.

Ma ecco che già il Nietzsche «illuminista» chiarisce ulteriormente il suo pensiero. Più che l'ampiezza del suffragio o il Parlamento, ad essere presa di mira è quella che ai giorni nostri verrebbe chiamata la partitocrazia. Già negli appunti e nelle stesure preparatorie delle conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole* si esprime disgusto per la «ressa dei partiti» (XIV, p. 106). Ma ora questo disgusto e questa denuncia assumono una connotazione più esplicitamente politica: «Oggi votano i partiti»; sono essi a calpestare il principio della competenza e «la fede nella suprema utilità della scienza e di coloro che sanno», trasformando ogni votazione parlamentare in una «votazione di partito». E dunque, «il nostro motto sia: "Più rispetto per colui che sa! E abbasso tutti i partiti!"» (VM, 318). In termini ancora più energici si esprime la prima stesura di questo aforisma: «Abolire i partiti nel Parlamento. Chi non è competente si astiene dal voto. Lo comporta la moralità interiore della verità» (XIV, p. 180). Ferma restando l'utilità degli organismi rappresentativi, si tratta di liberarli da un abbraccio e da un controllo soffocanti. È un programma che Nietzsche considera in perfetta sintonia col suo «illuminismo» e la sua lotta contro il fanatismo. Si tratta di prendere decisa posizione contro un'istituzione, il partito, che aspira a fare di ogni suo appartenente un «seguace incondizionato» (VM, 305).

Come negli anni della *Nascita della tragedia*, anche ora lo sguardo continua ad essere rivolto alla socialdemocrazia che, a differenza dei partiti borghesi di opinione, a causa delle persecuzioni subite e in virtù della sua ambizione ad una radicale trasformazione della società, tende a configurarsi come una sorta di contro-Stato, e quindi non può non fare appello al senso di compattezza, di disciplina e di solidarietà dei suoi militanti.

Anche in ciò Nietzsche dimostra di saper cogliere, e spesso anticipare, gli umori del tempo. Più tardi, Haym tuonerà contro la «partitocrazia» (*Parteiwesen*), e sempre con lo sguardo rivolto ad un partito che, col suo «aizzamento delle masse contro i ceti possidenti», rappresenta una «minaccia di distruzione» per «qualsiasi ordinamento sociale». Al fine di neutralizzare la forza della socialdemocrazia, può essere necessario fare un passo indietro rispetto al suffragio universale.[8] Anche per Nietzsche, esso non è qualcosa di irrevocabile; anzi

[8] Haym, 1903*b*, p. 627.

ad esigerne o implicarne la revoca è già il fenomeno dell'astensionismo elettorale. Siamo di fronte ad una contraddizione di fondo: si può estendere il suffragio a tutti i cittadini se tutti i cittadini non sono d'accordo? Il suffragio universale potrebbe essere legittimato solo dall'«*unanimità dei cittadini*»; a metterlo in crisi basta dunque il fenomeno dell'astensione elettorale (WS, 276).

Haym esprime la sua presa di posizione nel rievocare simpateticamente la figura dell'autore di un saggio (*Il liberalismo tedesco. Un'autocritica*),[9] che chiama questa corrente culturale e politica a depurarsi da ogni incrostazione democratica e che, su tale base, riscuote subito un notevole successo. Si sviluppa così un liberalismo all'insegna di una dura polemica contro quelle che Treitschke definisce sprezzantemente le «idee dell'89».[10] È su questo terreno che si colloca Nietzsche. Non bisogna dimenticare che la sua dichiarazione di adesione ai princìpi del partito «liberale» e «liberal-nazionale» cade nello stesso anno che vede la pubblicazione del saggio di «autocritica» del liberalismo.

Per quanto riguarda la diffidenza e l'ostilità nei confronti del suffragio universale, è da tener presente che, in questo momento, esso si è affermato in Francia e in Germania, limitatamente all'elezione del Reichstag, ma non ha ancora messo piede in Gran Bretagna. Ha dato prova di saggezza e di equilibrio Bismarck nel procedere ad un così drastico allargamento del corpo elettorale? A chiederselo è anche Strauss, che al Secondo Reich contrappone l'esempio per l'appunto dell'Inghilterra liberale: «Per il diritto di voto nell'elezione del Parlamento si abbassa di tanto in tanto il censo, ma a nessuno statista inglese verrebbe in mente di volerlo abolire del tutto». Siamo in presenza di un paese che ha il merito di rivelarsi insensibile alla demagogia democratica: assieme a quella del suffragio universale, respinge senza esitazioni la rivendicazione dell'abolizione della pena di morte, che invece incontra un orecchio assai attento in Germania.[11]

Anche il Nietzsche «illuminista» sembra guardare con simpatia al paese classico della tradizione liberale, dove titolari dei diritti politici sono solo gli intestatari di una casa. Ma la simpatia e l'ammirazione sembrano essere di carattere più generale: «Oggi senza dubbio è alla testa di tutti i popoli nella filosofia, nella scienza, nella storia, nel

[9] Baumgarten, 1974.
[10] Treitschke, 1981, vol. I, p. 118.
[11] Strauss, 1872, p. 286.

campo delle scoperte e della diffusione della cultura»; è solo in Inghilterra che all'«individuo» è consentito «un isolamento vittorioso e lieto rispetto alle opinioni pubbliche» (VIII, p. 466). È in questo contesto che può essere collocato il recupero parziale di Schopenhauer: da apprezzare è «il suo duro senso dei fatti, la sua onesta volontà di cose chiare e razionali, che lo fa spesso apparire così inglese e così poco tedesco» (FW, 99). E probabilmente l'anglofilia di questi anni agisce anche nella preferenza accordata a Hume rispetto a Kant, «prolisso» nel suo modo di comunicare e incline a diluire «i suoi pensieri, forse perfettamente chiari, in modo da farli diventare grevi e oscuri» (VIII, p. 446).

Al di là dell'Inghilterra, la simpatia sembra rivolgersi anche all'altro paese classico della tradizione liberale, come emerge dalla contrapposizione della «sobrietà (*Nüchternheit*) anglo-americana nel riordinamento dello Stato e della società» all'«esaltazione rivoluzionaria (*Umsturz-Schwärmerei*) francese» (VM, 171).

2. *Dallo statalismo della* polis *greca al socialismo: Nietzsche, Constant e Tocqueville*

Ma non è solo per le suggestioni politiche immediate, e per la diffidenza od ostilità nei confronti del suffragio universale, che il Nietzsche di questi anni si rivela vicino al pensiero liberale del tempo, impegnato a condannare l'ideale giacobino di partecipazione diffusa o corale alla vita pubblica. È un ideale che risuona anche dall'altra parte del Reno. Dando espressione al clima di fervore e di entusiasmo diffuso negli anni che precedono la rivoluzione del '48, Heine celebra nella politica, con l'interesse e la partecipazione alla vita pubblica che essa comporta, la «grande scienza della libertà».[12] Secondo la terza *Inattuale*, invece, uno dei grandi meriti di Schopenhauer è di aver denunciato il «*furor politicus*». Chi è guarito da questo morbo «si asterrà saggiamente dal leggere ogni giorno giornali o dal servire un partito, anche se non esiterà un attimo a trovarsi al suo posto in un momento di reale necessità per la sua patria». In ogni caso, come per Constant, anche per Nietzsche la politica è compito di un ceto ristretto di persone: «Sono malamente organizzati tutti gli Stati nei quali si debbono

[12] Heine, 1969-78, vol. II, p. 657.

occupare di politica altre persone oltre gli uomini politici, e meritano di andare in rovina a causa dei molti politicanti» (SE, 7; I, p. 409).

Ma non si fermano qui i punti di contatto con il liberale francese. È noto l'atto di accusa da questi formulato nei confronti della tradizione rousseauiano-giacobina: essa è colpevole di aver confuso libertà antica (fondata sull'onnipotenza del corpo sociale che assorbe e inghiotte l'individuo) e libertà moderna (fondata sull'indipendenza dell'individuo dal corpo sociale). È in questo dibattito che sembra intervenire Nietzsche, che rivela una certa conoscenza, diretta o mediata, di Constant, la cui tesi di fondo è comunque largamente riecheggiata in terra tedesca da autori come Treitschke e Haym.[13] Può sembrare paradossale che si cerchino tracce della polemica contro la «libertà antica» in un autore, il quale procede ad un implacabile atto d'accusa nei confronti del moderno in nome della celebrazione e trasfigurazione in primo luogo dell'Ellade. Epperò, se respinge la condanna della schiavitù antica, non per questo Nietzsche assume come modello la *polis*. Già col V secolo a. C. – osserva Burckhardt – si verifica in Grecia l'avvento del «dominio delle masse».[14] Come per lo storico, anche per il filosofo la *polis* sta ad indicare il momento in cui «in Grecia la plebe diviene preponderante» (JGB, 49). Essa è sinonimo di dissennata pretesa di tutti i cittadini a partecipare alle decisioni politiche: «La storia non conosce altro esempio di uno scatenamento così terribile dell'impulso politico e di un sacrificio così incondizionato di ogni altro interesse a favore dell'istinto statuale» (CV, 3; I, p. 771). La «famelica insaziabilità della vita pubblica» (XIV, p. 106), che Nietzsche, con lo sguardo rivolto alla democrazia e al socialismo, denuncia nel mondo moderno, ha un suo antecedente nella *polis* greca:

> L'amore quasi religioso per il re si riversò presso i greci sulla *polis*, quando la monarchia fu finita [...]. La venerazione per la *polis* e per lo Stato fu più grande di quanto mai fosse stata prima per il principe. I greci sono i *pazzi per lo Stato* della storia antica – in quella moderna lo sono altri popoli (WS, 232).

L'antichità classica e la Grecia come sinonimo di inghiottimento dell'individuo nel corpo politico: è il tema caro a Constant, che poi

[13] Cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. XIV, 2 e 11 (p. 626).
[14] Burckhardt, 1978*a*, p. 120.

trova larghissima diffusione anche in terra tedesca, mentre il riferimento ai popoli moderni ha chiaramente di mira il paese degli incessanti sconvolgimenti rivoluzionari. In effetti, sia pure in un contesto diverso, in *Umano, troppo umano* «greci e francesi» vengono accostati (cfr. *supra*, cap. 7, § 7).

Con questi temi Nietzsche comincia a misurarsi già nelle conferenze di Basilea. Esse ci mettono dinanzi ad un interessante dibattito che si sviluppa a proposito dell'espansione dell'apparato scolastico e statale in Prussia. Un interlocutore denuncia il profilarsi «di un ordinamento degno dell'antichità, di un'onnipotenza dello Stato raggiunta soltanto nell'antichità»; c'è il pericolo che trionfi una visione che, come nell'antichità, considera «un tale Stato come il vertice e lo scopo supremo dell'esistenza umana» (BA, 3; I, p. 708). Epperò, a questo punto interviene un interlocutore più autorevole – è «il filosofo» per eccellenza – a precisare che «lo Stato antico è rimasto lontanissimo proprio da questa mira utilitaria, che consiste nell'ammettere la cultura, solo in quanto giovi direttamente allo Stato» (BA, 3; I, pp. 708-09). Nietzsche sembra qui impegnato su due fronti. Per un verso, tiene a precisare che la Prussia a lui odiosa della diffusione capillare dell'istruzione e degli istituti scolastici (in funzione del rafforzamento dell'apparato burocratico e militare) non ha nulla a che fare con la Grecia, almeno quella autentica. Per un altro verso, egli si preoccupa di distinguere l'Ellade dall'immagine su di essa proiettata dai giacobini e dalla polemica antigiacobina (e antisocialista) della cultura liberale europea:

> L'animo profondo dei greci nutriva per lo Stato quel forte sentimento – quasi scandaloso per l'uomo moderno – di ammirazione e di gratitudine, proprio perché riconosceva che senza una siffatta istituzione per l'emergenza e la difesa (*Noth und Schutzanstalt*), non può svilupparsi nessun germe di cultura e sapeva che l'intera cultura greca – inimitabile e unica in tutto il corso del tempo – è cresciuta così rigogliosa proprio sotto la protezione accurata e saggia delle istituzioni politiche destinate all'emergenza e alla difesa (BA, 3; I, p. 709).

Questo Stato limitato è disgraziatamente travolto dalla *polis*, la cui immagine in Nietzsche non è molto diversa da quella propria della cultura liberale del tempo:

> La *polis* greca era, come ogni forza politica organizzatrice, esclusiva e diffidente verso il fiorire della formazione intellettuale, la cui possente spinta fondamentale si rivelò per essa solo come un impedimento e un ingombro [...]. Dunque la formazione intellettuale si sviluppò *nonostante la polis* [...]. Contro ciò non bisogna appellarsi al

panegirico di Pericle: perché esso è solo una grande e ottimistica fantasia sulla pretesa necessaria connessione fra *polis* e cultura ateniese (MA, 474).

Il testo da cui *Umano, troppo umano* prende le distanze è quello in cui Pericle sottolinea il ruolo centrale e la funzione feconda della «conoscenza» e della «cura degli affari pubblici». Proprio in ciò consiste il primato di Atene: «Siamo i soli, infatti, a considerare non già ozioso, ma inutile chi non se ne interessa».[15]

Il motivo del panegirico di Pericle sembra essere ben presente in Heine. Negli anni del *Vormärz*, mentre si profila all'orizzonte la rivoluzione democratica, egli insiste sul fatto che non c'è contrasto tra sviluppo dell'arte e della cultura da un lato e partecipazione e passione politica dall'altro. Lo dimostrano l'esempio di Atene e Firenze: gli artisti «non conducevano una vita d'arte egoistica e isolata, l'anima oziosamente poetante ermeticamente serrata contro i grandi dolori e le grandi gioie dell'epoca [...], non scindevano la propria arte dalla politica contingente, non lavoravano immersi in un misero entusiasmo privato».[16]

Agli occhi di Nietzsche, invece, il carattere livellatore della *polis* trova la sua espressione più compiuta in Platone: il filosofo che vorrebbe bandire l'arte dalla sua città ideale è anche «l'antico, tipico socialista», non a caso impegnato «alla corte del tiranno siciliano». Il fatto è che il socialismo «appare sempre in vicinanza di tutti gli eccessivi spiegamenti di potenza» (MA, 473).

Ci imbattiamo così in un altro degli argomenti classici del pensiero liberale del tempo. Abbiamo visto già la quarta *Inattuale* richiamarsi a Schopenhauer per sottolineare che il «vero scopo» dello Stato è ben limitato. *Umano, troppo umano* ribadisce:

> Lo Stato è una saggia istituzione per la protezione degli individui gli uni contro gli altri: se si esagera nel nobilitarlo, l'individuo finisce con l'esserne indebolito, anzi dissolto – l'originario fine dello Stato viene così vanificato nel modo più radicale (MA, 235).

Nella sua folle pretesa di risolvere politicamente la questione sociale, il movimento democratico e socialista agita la parola d'ordine: «Quanto più Stato è possibile». Ebbene, «presto prorompera, con

[15] *La guerra del Peloponneso*, II, 40 (Tucidide, 1989, vol. I, p. 329).
[16] Heine, 1969-78, vol. III, p. 72.

forza tanto maggiore, anche l'altro grido opposto: "Quanto meno Stato è possibile"» (MA, 473).

In virtù della patologica dilatazione dell'apparato statale che esso promuove, ben lungi dal rappresentare una reale novità, «il socialismo è il fantastico fratello minore del quasi spento dispotismo, di cui vuole raccogliere l'eredità», portando la «pienezza di potere statale» ad un livello ancora superiore (MA, 473). Siamo portati a pensare al Tocqueville dell'*Antico regime e la rivoluzione* e alla linea di continuità qui istituita dall'assolutismo monarchico sino al giacobinismo e al socialismo, all'insegna dello statalismo e del dispotismo. D'altro canto, questa linea di continuità Nietzsche può averla letta in Taine che, anche lui, con un richiamo questa volta esplicito a Tocqueville, vede «la dittatura illimitata dello Stato» contrassegnare senza soluzione di continuità l'intera storia della Francia.[17] O può averla ascoltata da Burckhardt, che su questo motivo insiste ripetutamente.[18] D'altro canto, chiara e netta è anche in Gobineau l'affermazione della linea di continuità dall'assolutismo monarchico allo statalismo rivoluzionario e, soprattutto, giacobino.[19]

Tocqueville sottolinea altresì le affinità e le complicità segrete di socialismo e bonapartismo. *Umano, troppo umano* afferma che il socialismo «desidera (e in certe circostanze favorisce) lo Stato dittatoriale cesareo di questo secolo (*den cäsarischen Gewaltstaat dieses Jahrhunderts*), perché [...] ne vorrebbe diventare l'erede» (MA, 473). Chiara è comunque l'identificazione del Nietzsche «illuminista» col punto di vista del movimento liberale, dal quale egli mutua il linguaggio e importanti categorie: col suo progetto di ulteriore dilatazione dell'apparato statale, ben lungi dal rappresentare il progresso, il socialismo dimostra di nutrire «aspirazioni [...] nel senso più profondo reazionarie» (MA, 473). Per dirla con Tocqueville, siamo in presenza di «dottrine» che si pretendono «nuove», ma sono in realtà «assai vecchie».[20]

Si tratta di un movimento – prosegue *Umano, troppo umano* – che mira «espressamente all'annientamento dell'individuo, che gli appare come un ingiustificato lusso della natura e che dovrà essere tra-

[17] Taine, 1899, vol. II, pp. 65-67 (= Taine, vol. II, pp. 435-37).
[18] Burckhardt, 1978*a*, p. 68 e *passim*.
[19] Gobineau, 1917, pp. 20-21.
[20] Tocqueville, 1864-67, vol. IX, p. 370.

sformato dal socialismo in un appropriato organo della comunità» (*Gemeinwesen*) (MA, 473). Dileguato è ora il pathos della corale comunità *volksthümlich*, che contrassegnava il periodo «romantico» di Nietzsche. Il bersaglio polemico continua ad essere l'incessante ciclo rivoluzionario sfociato nel socialismo. Esso però non è più criticato in quanto estraneo all'essenza e alla comunità popolare germanica. Ora invece viene sottolineata la funzione benefica della proprietà e dell'iniziativa individuale: se «si vuol restituire la proprietà alla comunità (*Gemeinde*) e fare dell'individuo solo l'appaltatore provvisorio, si rovina la terra». Non bisogna perdere di vista un fatto essenziale: «l'uomo non si preoccupa e non si sacrifica per tutto ciò che possiede solo temporaneamente e, in tal caso, si comporta da sfruttatore, da predone e da sperperatore negligente» (WS, 285).

È ciò che si ostina a non voler comprendere il socialismo antico e moderno: «La fondamentale melodia utopistica di Platone, che viene oggi cantata ancora dai socialisti, riposa su una difettosa conoscenza dell'uomo». Infatti quando «dice che l'egoismo verrebbe soppresso con la soppressione della proprietà, si può rispondergli che, dopo che fosse tolto l'egoismo dell'uomo, in ogni caso non resterebbero le quattro virtù cardinali [...]. Senza vanità ed egoismo, che sarebbero allora le virtù umane?» (WS, 285).

3. *Realismo politico e utopia anticheggiante*

Abbiamo visto che così forte è l'interesse di Nietzsche per la politica, che egli non disdegna di prestare attenzione al fenomeno dell'astensionismo e ai diversi progetti di ingegneria elettorale antidemocratica. Va però da sé che a questo «realismo» s'intreccia il singolare utopismo di un filologo classico che è al tempo stesso un filosofo anticheggiante. Un esempio è particolarmente significativo. Dopo aver condannato in quanto assurdo il godimento dei diritti politici da parte di coloro che non hanno discendenti, Nietzsche così prosegue:

> Ma altrettanto assurdo appare che colui che si è scelto come compito la conoscenza più universale e la valutazione dell'intera esistenza, si accolli di badare personalmente a una famiglia, al mantenimento, alla sicurezza, alla tutela di moglie e figli [...]. Così vengo anch'io ad affermare che nelle cose di più alta natura filosofica tutti gli sposati sono sospetti (MA, 436).

Chiaramente agisce qui non l'osservazione della realtà in Germania, o in Europa, bensì la lettura della *Repubblica* di Platone! E questa lettura, e l'immagine trasfigurata dell'antichità classica, giocano un ruolo ancora più netto nella terapia suggerita per risolvere la questione sociale. Per un verso, nel condannare l'utopismo socialista, Nietzsche fa ricorso a motivi largamente diffusi nella cultura liberale del tempo:

> La sana ragione ci preservi dal credere che l'umanità sia per trovare un giorno, quando che sia, ordinamenti ideali definitivi, e che allora la felicità debba risplendere con raggio sempre uguale, come il sole dei paesi tropicali, sugli uomini in tal modo ordinati [...]. Non un'età dell'oro, non un cielo libero da nubi è destinato a queste generazioni future [...]. Neanche la bontà e la giustizia sovrumana sarà tesa sui campi di questo futuro come un immobile arcobaleno (WB, 11; I, p. 506).

Non si tratta di arroccarsi in un atteggiamento di cieca conservazione. È necessario «procedere col coraggio più intransigente al *miglioramento della parte del mondo riconosciuta mutabile*» (WB, 3; I, p. 445). Siamo in presenza di una posizione più duttile rispetto a quella enunciata dalla *Nascita della tragedia*, che abbiamo vista impegnata a dimostrare, contro l'ottimismo teorico e pratico, che non è possibile «mutare nulla nell'essenza eterna delle cose». Ora invece si riconosce l'esistenza di un'area del mutamento possibile e necessario. Ma essa può essere correttamente identificata e circoscritta solo dopo aver filosoficamente chiarito «fino a che punto le cose abbiano natura e forma invariabile» (WB, 3; I, p. 445), solo cioè dopo aver risolto il compito ignorato o trascurato dall'utopismo rivoluzionario e socialista, che insegue l'illusione di una palingenesi totale.

Non diverso è l'atteggiamento di Tocqueville, secondo il quale al sogno socialista di eliminazione delle «miserie umane» bisogna contrapporre la chiara visione e la riaffermazione delle leggi e delle strutture sociali che «sono collocate al di fuori della portata delle rivoluzioni» (cfr. *infra*, cap. 20, § 8).

Le necessarie riforme sociali non sono in contraddizione con una politica all'occorrenza di energica repressione. Ciò vale per il liberale francese[21] come per Nietzsche. Per quanto riguarda in particolare quest'ultimo, ci imbattiamo in considerazioni di una penetrante modernità e di grande spregiudicatezza realpolitica:

[21] Cfr. Losurdo, 1993, cap. II, 4.

Si dividano coloro che si propongono un sovvertimento della società in quelli che vogliono raggiungere qualcosa per se stessi e in quelli che vogliono raggiungere qualcosa per i loro figli e nipoti. Questi ultimi sono i più pericolosi; giacché hanno la fede e la buona coscienza del disinteresse. Gli altri si possono tacitare con poco: la società dominante è sempre ancora ricca e intelligente abbastanza per farlo. Il pericolo comincia non appena gli scopi divengono impersonali (MA, 454).

E cioè, mentre gli opportunisti e i carrieristi del movimento socialista possono essere corrotti e persino in qualche modo cooptati dall'ordinamento e dal potere esistente, a rappresentare la minaccia più grave sono gli elementi più disinteressati, generosamente impegnati a costruire il blocco di forze suscettibile di operare il rovesciamento rivoluzionario.

Fin qui non siamo lontani dal patrimonio di idee del liberalismo europeo. Ma di nuovo interviene l'utopia anticheggiante. Ecco in che termini Nietzsche si rivolge idealmente alle classi privilegiate:

L'unico mezzo contro il socialismo che sia in vostro potere è: di non sfidarlo, cioè di vivere voi stessi con moderazione e modestia, di impedire con tutte le forze l'esibizione di ogni sontuosità e di venire in aiuto dello Stato, quando grava sensibilmente di imposte tutto ciò che è superfluo e voluttuario (VM, 304).

Il ricordo delle leggi suntuarie dell'antichità sembra qui stimolare un atteggiamento favorevole ad una sorta di imposizione fiscale progressiva: finisce così con l'essere rimessa oggettivamente in discussione la parola d'ordine che invita a ridurre al minimo lo Stato e la sua sfera di intervento.

Il fatto è che in Nietzsche è ancora forte e prevalente la preoccupazione per il socialismo, questa «malattia del popolo», questa «peste» ovvero questa «rogna del cuore», che «si diffonde sempre più rapidamente nella massa». Le classi privilegiate dovrebbero essere pronte a fare qualche sacrificio pur di sventare il pericolo: «Non volete questo mezzo? Allora – incalza il filosofo – voi ricchi borghesi, che vi chiamate "liberali", confessate» di essere animati, dalla smania del «patrimonio», esattamente come i socialisti, i quali da tale atteggiamento ricevono nuovo impulso nel loro impegno ad aggredire la proprietà altrui. Anzi, si verifica il paradosso per cui la «prima sede e focolaio di incubazione» del socialismo è proprio quella opulenta borghesia che dichiara di volerlo debellare (VM, 304). Le classi dominanti non si rendono conto di promuovere una visione del mondo

(tutta all'insegna dell'accumulazione) di cui esse stesse potrebbero rimanere vittime. Bisogna invece aspirare a distinguersi dalla massa, in primo luogo rifuggendo da «ogni forma non personale di vita» in quanto «volgare e spregevole» e, dunque, dando prova di «un nuovo grande disprezzo, per esempio dei ricchi, dei funzionari e così via», di tutti coloro che risultano contagiati dalla mediocrità e dallo spirito gregario (IX, p. 444).

Già un frammento degli anni della *Nascita della tragedia*, dopo aver messo il «socialismo» in connessione, fra l'altro, con la «grossolanità dell'anima», suggerisce questa regola: «Ad un certo grado di ricchezza l'"ostracismo"» (VII, p. 299). E sempre avendo di mira il medesimo pericolo, un frammento del periodo «illuministico» ribadisce: «È assolutamente necessario che sia l'intelligenza superiore a dirigere la ricchezza» (IX, p. 472). Solo così si potrà contenere o sventare il pericolo della sovversione. Se invece dovessero involgarirsi anche «le classi superiori della società, le schiere socialiste sono nel loro pieno diritto quando cercano di livellare, anche esteriormente, fra sé e quelle, dato che internamente, nella mente e nel cuore, esse sono già livellate fra loro» (MA, 480).

Più che le classi dominanti in quanto tali, bersaglio della critica è qui una ricchezza che si sta totalmente emancipando dai vincoli politici e sociali:

> Solo chi ha spirito dovrebbe avere proprietà; altrimenti la proprietà è un pericolo pubblico. Il possidente cioè che non sa fare nessun uso del tempo libero che la proprietà potrebbe consentirgli, continuerà sempre a cercare di procurarsi altra proprietà: questa attività sarà il suo divertimento, il suo stratagemma nella lotta contro la noia.

Una ricchezza smodata pretende allora di «mascherarsi di cultura e d'arte» e riesce anche, grazie al denaro, a «comperare la maschera». Ne risultano conseguenze rovinose, a causa dell'invidia e del risentimento che tale spettacolo suscita «fra i poveri e gli incolti»: «La rozzezza dorata e l'istrionico gonfiarsi nel preteso "godimento della cultura" ispira in costoro il pensiero che "tutto dipende dal denaro" – mentre certo qualcosa dipende dal denaro, ma molto di più dipende dallo spirito» (VM, 310).

Nel criticare l'autonomizzarsi della ricchezza, Nietzsche guarda sì all'antichità classica ma anche all'Antico regime rovesciato dalla rivo-

luzione. La volgarità della nuova classe viene infatti contrapposta alla finezza dell'aristocrazia tradizionale:

> Ciò che uomini e donne di sangue nobile hanno in più rispetto agli altri, e che conferisce loro indubitabile diritto a una valutazione superiore, sono due arti sempre più accresciute dall'eredità: l'arte di saper comandare e l'arte della fiera obbedienza. Ora dappertutto, dove il comandare è cosa di ogni giorno (come nel gran mondo del commercio e dell'industria), si forma qualcosa di simile a quelle stirpi «di sangue nobile» (MA, 440).

Purtroppo, una perdita irreparabile è ormai avvenuta: alle classi dominanti del mondo moderno «manca il nobile contegno nell'obbedienza», che nella vecchia nobiltà era «un retaggio di condizioni feudali e che nel clima della nostra civiltà non crescerà più» (MA, 440).

4. *Nietzsche, il liberalismo europeo e la denuncia della crisi della civiltà*

La svolta «illuministica» comporta forse un'attenuazione ma non certo il dileguare della critica o della denuncia della modernità. Dobbiamo concludere che, almeno su questo punto, Nietzsche si demarca con nettezza rispetto al liberalismo europeo? Non è così. Tocqueville esprime l'angoscia per il profilarsi di una «società livellata»[22] ovvero di una «società di api e di castori», costituita «più da animali sapienti che da uomini liberi e civili».[23] Le espressioni qui utilizzate fanno pensare a Schopenhauer, che ricorre anch'egli alla metafora delle «api» e dell'«alveare»;[24] oppure, sempre per rimanere nelle vicinanze di Nietzsche, possiamo far intervenire Burckhardt, il quale parla anche lui di «alveare», oltre che di «formicaio».[25] Più tardi, *Così parlò Zarathustra* rincarerà ulteriormente la dose, bollando la società moderna come sinonimo, oltre che di «intruglio plebeo» (*Pöbel-Mischmasch*), anche di «brulichio di formiche» (*Ameisen-Kribbelkram*) (Za, IV, *Dell'uomo superiore*, 3). È interessante notare che questa metafora fa la sua apparizione anche nell'ambito della cultura democratica; essa però se ne serve al fine di denunciare, con Heine, l'atteggiamento dell'ari-

[22] Tocqueville, 1951, vol. XII, p. 37.
[23] Tocqueville, 1864-67, vol. IX, p. 544.
[24] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. IV, p. 190.
[25] Burckhardt, 1978*b*, p. 388.

stocrazia e della grande ricchezza in genere, che guarda con sovrano disprezzo alla massa dei poveri disperati «quasi si trattasse di minuscole formiche» (*Ameisen*).[26]

Ma concentriamoci sui punti di contatto che la critica della modernità presenta in Nietzsche e nella cultura liberale del suo tempo. *Umano, troppo umano* mette in guardia sul fatto che lo «Stato perfetto» sognato dai «socialisti» distruggerebbe «il terreno dal quale nasce il grande intelletto e in genere il potente individuo», lasciando quindi posto solo a «individui infiacchiti» (MA, 235). Disgraziatamente, si tratta di un processo già in atto.

Questa è l'opinione anche di John Stuart Mill: «La tendenza generale del mondo è al predominio della mediocrità». Almeno da questo punto di vista, la modernità rappresenta un momento di innegabile decadenza:

> Nell'antichità, nel Medioevo, e, in misura decrescente, durante la lunga transizione dal feudalesimo alla società odierna, l'individuo costituiva un potere a sé; e se aveva grandi talenti o una posizione sociale elevata era un potere considerevole. Oggi gli individui si perdono nella folla. In politica, dire che governa l'opinione pubblica è quasi una banalità. Il solo potere che meriti di essere chiamato tale è quello delle masse, e dei governi finché si rendono espressione delle tendenze e degli istinti delle masse.[27]

Il liberale inglese si richiama all'autorità di Wilhelm von Humboldt, un autore caro anche a Nietzsche, per mettere in guardia contro «il processo di assimilazione continua» che caratterizza il mondo moderno il quale così, distruggendo «la libertà e la varietà delle situazioni», rende impossibile lo sviluppo di individualità forti e originali.[28] Sì – lamenta a sua volta Tocqueville – «viviamo in un tempo e in una società democratica in cui gli individui, anche i più grandi, sono ben poca cosa».[29] Mill si congratula per questa diagnosi, che però va generalizzata. Non c'è dubbio, «i francesi di oggi si rassomigliano molto di più di quelli anche solo della generazione precedente»; ma «un inglese potrebbe dire lo stesso, e a molto maggior ragione».[30] È vero – riconosce Tocqueville – «l'Inghilterra è divenuta sterile come noi in

[26] Heine, 1969-78, vol. II, p. 542.
[27] Mill, 1972, p. 123 (= Mill, 1981, p. 96).
[28] Mill, 1965*b*, p. 225 (= Mill, 1976, p. 169).
[29] Tocqueville, 1951, vol. VIII, 2, p. 369.
[30] Mill, 1972, p. 130 (= Mill, 1981, p. 104).

grandi uomini».[31] È un destino ormai generale, al quale non si sottrae neppure il paese da lui ammirato in modo particolare:

Perché quando la civilizzazione si estende, gli uomini eminenti diminuiscono? Perché quando le conoscenze diventano l'appannaggio di tutti, i grandi talenti intellettuali diventano più rari? Perché quando non ci sono più classi inferiori, non ci sono neppure classi superiori? Perché quando l'intelligenza del governo arriva alle masse, vengono a mancare i grandi geni alla direzione della società? L'America ci pone con forza questi problemi. Ma chi potrà risolverli?[32]

Con l'avvento della democrazia, «la nazione considerata nel suo insieme» si rivela «meno brillante, meno gloriosa, forse persino meno forte».[33]

Al di là di questo o quel singolo aspetto, a suscitare sgomento è l'impressione di «mediocrità universale».[34] Ad esprimersi così è Renan e alla sua analisi si richiama Burckhardt per denunciare a sua volta il crescente «involgarimento» del mondo.[35] Di «rimpicciolimento universale» parla invece Tocqueville.[36] Simile, se pure più poetico, è il linguaggio di Zarathustra: ormai a dominare è la «gente piccina» (Za, IV, *Dell'uomo superiore*, 3); «la terra è diventata piccola» e «si avvicina il tempo in cui l'uomo non genererà più stelle»; è il tempo dell'«ultimo uomo che rende tutto piccolo», che è incapace anche solo di aspirare alla grandezza e pertanto è meritevole esclusivamente di disprezzo (Za, *Prefazione di Zarathustra*, 5). A caratterizzare l'orizzonte della modernità è il perseguimento dell'«utilità momentanea» (VII, p. 243). L'ideale del «benessere per il maggior numero possibile» sembra conquistare sempre più seguaci anche al di fuori della cerchia dei «socialisti», che lo agitano con particolare insistenza (MA, 235). Ma ecco il ritratto che Tocqueville traccia della Francia scaturita dalla rivoluzione di Luglio e, in particolare, di Luigi Filippo:

Non amava né la letteratura né le arti, ma amava con passione l'industria. La sua conversazione [...] procurava il diletto che si può trovare nei piaceri dell'intelligenza, una volta allontanati i sentimenti delicati ed elevati. La sua intelligenza era notevole, ma limitata e ostacolata da un animo che non nutriva sentimenti alti e profondi. Illuminato, fine, flessibile e tenace; rivolto soltanto verso l'utile.[37]

[31] Tocqueville, 1951, vol. VIII, 3, p. 273.
[32] Tocqueville, 1951, vol. V, 1, p. 188.
[33] Tocqueville, 1951, vol. I, 1, p. 7 (DA, *Introduzione*).
[34] Renan, 1947, vol. I, p. 483.
[35] Burckhardt, 1978*a*, p. 143.
[36] Tocqueville, 1951, vol. XII, pp. 31-32.
[37] Tocqueville, 1951, vol. XII, pp. 31-32.

Ormai tutta l'«attività umana» ha come unica «passione dominante» quella «industriale».[38] E questo è il punto di vista anche di Burckhardt, anche lui a disagio per l'«industrialismo dominante».[39] Il grande storico constata, angosciato, l'«incessante, straordinario accrescersi del senso mercantile». Gli Stati Uniti annunciano e promuovono l'avvento di un «mondo meramente mercantile»; e, disgraziatamente, il presente dell'America sembra essere il futuro anche dell'Europa.[40]

C'è un antidoto al dilagante involgarimento? Se Mill cerca scampo nella genialità artistica (cfr. *supra*, cap. 2, § 5), Tocqueville osserva malinconicamente che, «nel secolo in cui viviamo», la «fame [...] di grandezza» può trovare alimento solo nella lettura di Plutarco e nell'antichità classica,[41] con un atteggiamento che non è dissimile da quello di Burckhardt e che, soprattutto, ci riconduce di nuovo a Nietzsche.

In contrapposizione alla mediocrità e volgarità del mondo moderno, anche la religione può risultare benefica. Ciò è abbastanza esplicito nel caso di Tocqueville. Di qui la sua nostalgia per un periodo storico in cui i «godimenti materiali» non costituivano l'unica preoccupazione: non c'erano «solo interessi, ma credenze».[42] L'esempio dell'America lo dimostra: «Le passioni, i bisogni, l'educazione, le circostanze, tutto sembra infatti concorrere a spingere l'abitante degli Stati Uniti verso la terra. Soltanto la religione gli fa ogni tanto alzare uno sguardo passeggero e distratto verso il cielo».[43]

Abbiamo visto che, nel corso della polemica con Strauss, lo stesso Nietzsche contrappone la serietà della problematica religiosa alla grossolanità della visione filistea e mercantile della vita. Pur prendendo atto di «una certa soggezione dell'intelletto» implicita nel «sentimento religioso», *Umano, troppo umano* continua a riconoscere «i sorprendenti effetti» che esso dispiega sulla «produzione del genio». Epperò, anche a voler sorvolare su altre considerazioni, non ha senso abbandonarsi alla nostalgia per un mondo irrimediabilmente trascorso: il sentimento religioso «ha fatto il suo tempo e molte cose assai buone non potranno mai più prodursi, perché poterono prodursi solo

[38] Tocqueville, 1951, vol. III, 2, p. 101.
[39] Burckhardt, 1978*b*, p. 258.
[40] Burckhardt, 1978*a*, pp. 148-50.
[41] Tocqueville, 1951, vol. XV, 1, p. 97.
[42] In Tocqueville, 1951, vol. III, 2, p. 134.
[43] Tocqueville, 1951, vol. I, 2, p. 43 (DA, libro II, parte I, cap. IX).

grazie a esso» (MA, 234). E, tuttavia, si direbbe che questa conclusione non sia priva di un'interna sofferenza. Ancora *Aurora*, dopo aver sottolineato «la potente bellezza e squisitezza dei principi della Chiesa», si pone una domanda inquietante: tutto ciò «dovrebbe essere anch'esso seppellito con la fine delle religioni? e niente di più elevato si lascerebbe attingere e neppure ideare?» (M, 60).

5. *La mediocrità del mondo moderno e lo spettro della «cineseria» europea*

Epperò, il processo di rimpicciolimento e involgarimento del mondo avanza in modo implacabile: l'«estrema mediocrità e cineseria» sembrerebbe destinata a trionfare anche in Europa. Ne siano o no consapevoli, coloro che vorrebbero eliminare le diseguaglianze, le presunte ingiustizie e i conflitti, al fine di edificare «il regno della giustizia e della concordia», guardano come modello ad un paese collocato al di fuori dell'Europa e dell'Occidente e caratterizzato da patologica staticità e irrimediabile putrescenza (FW, 377). Il tema dell'immobilità della Cina è largamente presente nella cultura europea del tempo. Esso può essere rintracciato anche in Herzen, secondo il quale il grande paese asiatico «s'addormenta in un *semper idem*»,[44] ma è presente e vitale soprattutto nel pensiero liberale. Si pensi alla lettura e celebrazione a cui Tocqueville procede della prima guerra dell'oppio: «Ecco dunque infine la mobilità dell'Europa alle prese con l'immobilità cinese».[45] Ad un'analoga conclusione giunge John Stuart Mill in occasione della seconda guerra dell'oppio: i cinesi «sono diventati statici, lo sono rimasti per migliaia d'anni, e se mai riusciranno a migliorare, dovrà essere a opera di stranieri».[46]

Mentre il liberale inglese così si esprime, è in corso in Cina una rivoluzione, quella dei Taiping, gigantesca per le forze in campo (i morti si contano a milioni) e di un notevole radicalismo sul piano ideologico: rompendo con la tradizione confuciana, essa mutua dal cristianesimo l'attesa messianica del *novum* della giustizia e dell'emancipazione; piut-

[44] Herzen, 1994, p. 203.
[45] Tocqueville, 1951, vol. IV, 1, p. 58.
[46] Mill, 1972, p. 129 (= Mill, 1981, p. 103).

tosto che arrendersi, centinaia di migliaia di insorti preferiscono suicidarsi.[47] A contribuire in modo decisivo alla loro sconfitta è l'intervento della Gran Bretagna, il paese a partire dal quale Mill denuncia il millenario immobilismo della Cina. Siamo dunque in presenza di un'immagine stereotipa. L'ideologia tradizionale dell'espansionismo coloniale, la quale faceva riferimento alla necessità della diffusione della civiltà, mal si applicava alla Cina, cioè ad un paese di antichissima civiltà, ben anteriore a quella europea. Epperò – sembravano ribattere i conquistatori e i loro ideologi – essa era ormai mummificata e priva di vita.

Anche in Nietzsche l'immagine della Cina è quella stereotipa degli anni dell'espansione coloniale dell'Occidente: «la vendetta più perfida» è, ovviamente, «la vendetta cinese» (FW, 69) e le uniche «passioni» di questo popolo sono «oppio, gioco, donne» (IX, p. 454). Ma il punto più importante è un altro: «la mentalità cinese» è «il monumento più notevole dello spirito della durata» (IX, p. 541). Forse un minimo di attenzione in più è ora riservata alle agitazioni e sollevazioni che in Cina continuano a manifestarsi e che spesso hanno come bersaglio l'espansionismo militare, economico e religioso dell'Occidente. Epperò, a giudicare da un frammento si tratta solo della «sorda pressione di una scarica liberatrice insoddisfatta» (IX, p. 453), di un'esplosione che non sortisce effetti e che non muta il quadro generale. Resta dunque fermo che in Cina l'uomo è rimasto «quasi immutato per millenni» (IX, p. 547). Senonché, proprio questa mummia putrescente è il modello dei rivoluzionari occidentali: «I socialisti, nonché gli statolatri» vorrebbero ridurre l'Europa «a condizioni cinesi e ad una cinese "beatitudine"», sul modello di un paese «in cui da molti secoli è scomparsa del tutto l'insoddisfazione in grande e la capacità della trasmutazione» (FW, 24).

È un motivo ben presente nella cultura liberale dell'Europa del tempo. Piuttosto che i socialisti, Tocqueville prende di mira gli «economisti» e illuministi protagonisti della preparazione ideologica della Rivoluzione francese. Nell'inseguire i loro ideali di «eguaglianza assoluta», di «socialismo» e di «onnipotenza dello Stato», essi guardano pieni di ammirazione alla Cina: «Quel governo imbecille e barbaro, che un pugno di europei padroneggia a proprio talento, sembra loro il modello più perfetto da proporre a tutte le nazioni del mondo».[48]

[47] Chesneaux, 1974, vol. I, p. 127.
[48] Tocqueville, 1951, vol. II, 1, p. 213 (AR, libro III, cap. 3).

Secondo Nietzsche, assieme al socialismo anche la «filosofia positiva», con la sua ossessione di «eliminare l'anarchia degli spiriti», sembra ispirarsi al paese dell'immobilità priva di vita (IX, p. 453). Assai simili sono i toni, anche se più vago risulta il bersaglio interno della requisitoria che John Stuart Mill sviluppa contro i cinesi:

> Sono riusciti al di là di ogni aspettativa in ciò a cui tendono così industriosamente i filantropi inglesi – a formare un popolo tutto uguale, i cui pensieri e le cui azioni sono guidati dalle stesse massime e norme: ed eccone i risultati. Il moderno dominio della pubblica opinione è, in forma disorganizzata, ciò che il sistema educativo e politico cinese è in forma organizzata; e se l'individualità non riuscirà a farsi valere contro questo giogo, l'Europa, nonostante il suo nobile passato e il suo proclamato cristianesimo, tenderà a divenire un'altra Cina.[49]

E, dunque, la superiorità dell'Occidente è al tempo stesso la superiorità del cristianesimo. Sembrerebbe che a questo punto netta debba essere la distanza rispetto a Nietzsche. Ma, almeno in questo caso, non è così, a giudicare per lo meno da un frammento della primavera 1880:

> Il cristianesimo, grazie alle sue caratteristiche ebraiche, ha conferito agli europei quel disgusto ebraico di se stessi, la rappresentazione dell'inquietudine interiore come normalità umana: di qui la fuga degli europei da se stessi, di qui la loro inaudita attività, essi ficcano testa e mani dappertutto (IX, p. 89).

Certo, assieme al cristianesimo, una funzione positiva svolge in Europa anche «la lotta contro il cristianesimo», così come, in generale, «l'anarchia delle opinioni e la concorrenza dei sovrani, dei popoli e dei mercanti» (IX, p. 452). Ma tutte queste contraddizioni sono pur sempre l'eredità dell'intrinseca irrequietezza dell'anima ebraica, entrata ormai a far parte dell'identità dell'Occidente. A questo punto, la storia dell'espansione coloniale è l'epopea dello «spirito europeo», della sua «forza» in primo luogo interiore, della sua «spregiudicata curiosità e raffinata mobilità» (JGB, 188). Tramite il cristianesimo, dagli ebrei l'Occidente ha ereditato «quella sublime morale accusatrice» e «quel feroce eroismo che si manifesta tanto nella dedizione al loro Dio degli eserciti, quanto nel disprezzo verso se stessi» (IX, p. 89). È solo grazie a ciò che «gli europei» sono «i primi uomini e i dominatori del globo terrestre» (IX, p. 23). Ma anche Tocqueville procede

[49] Mill, 1972, p. 129 (= Mill, 1981, p. 103).

allo stesso modo. Dopo aver presentato la guerra come lo scontro tra «mobilità» europea e «immobilità cinese», egli così prosegue:

È un grande avvenimento, soprattutto se si pensa che esso non è che il seguito, l'ultima tappa di una moltitudine di avvenimenti della medesima natura che spingono gradualmente la razza europea al di fuori dei suoi confini e sottomettono successivamente al suo impero o alla sua influenza tutte le altre razze [...]; è l'asservimento delle quattro parti del mondo ad opera della quinta.[50]

Assistiamo così alla marcia trionfale del principio occidentale della mobilità. Senonché la Cina sconfitta rischia di sopraffare spiritualmente l'Europa conquistatrice. Proprio richiamandosi a Tocqueville e alla sua analisi relativa al dileguare delle grandi personalità, a questa conclusione giunge John Stuart Mill: «L'Europa sta decisamente avanzando verso l'ideale cinese di rendere tutti gli uomini uguali». È un processo che sembra non doversi arrestare: «Fino a quando la vita non sarà quasi completamente ridotta a un tipo uniforme, ogni deviazione da esso finirà coll'essere considerata empia, immorale, persino mostruosa e contro natura».[51]

Anche per Nietzsche, «i cinesi ritengono i grandi uomini una sventura nazionale»; ai loro occhi «gli individui sono segni della decadenza»; sono un elemento di disturbo e di contraddizione rispetto all'ideale della «durata eterna» (IX, p. 552). A caratterizzare, in contrapposizione alla Cina, la grandezza dell'Europa è quella vivacità e «irritabilità intellettuale che è quasi come il genio e in ogni caso è la madre di ogni genio» (FW, 24). La tendenza «innaturale» a «eternare lo Stato», secondo il modello cinese, provoca «la diminuzione degli individui e la sterilità della totalità», mentre, al contrario, «la dissoluzione dei costumi, della società è una condizione nella quale il nuovo uovo o più uova emergono – uova (individui) come germi di nuove società e unità» (IX, pp. 551-52). Ovvero, per dirla con John Stuart Mill: «Che cosa ha finora risparmiato all'Europa questa sorte? Che cosa ha reso le nazioni europee un settore dell'umanità che si evolve e non resta statico? [...] Individui, classi e nazioni sono stati estremamente diversi gli uni dagli altri».[52]

[50] Tocqueville, 1951, vol. VI, 1, p. 58.
[51] Mill, 1972, pp. 130-31 (= Mill, 1981, pp. 104-05).
[52] Mill, 1972, pp. 129-30 (= Mill, 1981, p. 103).

Per entrambi gli autori qui messi a confronto, la massificazione in atto è una sorta di sinizzazione. A distinguere Nietzsche è in primo luogo il suo radicalismo:

Col progredire della civiltà, i sensi degli uomini - gli occhi, gli orecchi - sono diventati più deboli: perché la paura è diminuita e l'intelletto si è raffinato. Forse con l'aumento della sicurezza la finezza dell'intelletto non sarà più necessaria; e diminuirà: come in Cina! (IX, p. 452).

Siamo di fronte, più ancora che ad un mutamento storico epocale, ad un mutamento che dev'essere valutato con l'occhio dell'antropologo o dell'etologo: il «cinese» è «l'uomo uniforme e fisso», che dunque ha seguito la parabola della «maggior parte delle specie animali», cessando di essere uomo nel senso autentico del termine; infatti, «l'uomo si trasforma ancora – è in divenire» (IX, p. 458). È una follia criminale assumere come modello la «schiavitù intellettuale» e il rattrappimento antropologico che da lungo tempo caratterizzano il paesaggio cinese.

6. *Ebrei, popoli coloniali e plebaglia: inclusione ed esclusione*

Dell'Europa qui oggetto di celebrazione fanno parte integrante gli ebrei e l'ebraismo, che hanno fornito un contributo essenziale alla costruzione dell'identità della cultura che ora domina a livello mondiale. Facendosi beffe di giudeofobia e antisemitismo e del culto dell'autenticità germanica, il Nietzsche di questi anni celebra gli scambi, gli incontri, le fusioni tra le culture e i popoli. Ma questa è solo una faccia della medaglia. Come spesso avviene, inclusione ed esclusione s'intrecciano e si condizionano reciprocamente:

Qui, dove i concetti «moderno» ed «europeo» sono quasi parificati, s'intende per Europa un territorio molto più esteso che non l'Europa geografica, questa piccola penisola dell'Asia: in particolare ne fa parte l'America, in quanto appunto è figlia della nostra civiltà. D'altra parte nemmeno cade sotto il concetto di «Europa» civile tutta l'Europa: sotto di esso cadono soltanto tutti quei popoli che hanno nella grecità, nella romanità, nell'ebraismo e nel cristianesimo un passato comune (WS, 215).

Dunque, più che l'Europa propriamente detta, oggetto di celebrazione è l'Occidente, dal quale è esclusa la Russia e nel quale sono inclusi a pieno titolo gli Stati Uniti. Ora non si parla più del «tremendo pericolo» rappresentato dall'«affanno politico americano» (cfr. *supra*,

cap. 1, § 8). La Germania non viene più contrapposta come paese dell'autentica civiltà alla volgare civilizzazione rappresentata soprattutto da Francia e Stati Uniti. L'unità finalmente conseguita dell'Occidente, col superamento della barriera tra ariani e semiti e tra germanicità e latinità, rende ancora più acuta l'antitesi col mondo esterno dei barbari. Il pathos dei lumi si salda qui col pathos dell'Occidente come luogo esclusivo dei lumi e della civiltà: «Il grande risultato dell'umanità fino ad oggi è che non abbiamo più bisogno d'aver continuamente paura di bestie feroci, di barbari, di dei e dei nostri sogni» (M, 5).

Attenuatosi il conflitto tra le grandi potenze in Europa e tra Nord e Sud negli Stati Uniti, ecco che l'attenzione si concentra tutta sull'espansione coloniale e sulla conquista del Far West. A questi processi fa chiari riferimenti *Aurora*, che da un lato constata senza particolari emozioni la tragedia dei pellerossa («i selvaggi vengono oggi rapidamente guastati dall'"acqua di fuoco" e periscono»), dall'altro auspica «entusiastiche spedizioni di colonizzatori» (M, 50 e 206).

La nuova dicotomia (Occidente/barbari), che s'installa al posto della vecchia, non consente incroci e fusioni tra conquistatori e conquistati. In questo contesto la categoria di «razze miste» ha una connotazione univocamente negativa. Presso di esse

> devono trovarsi sempre, accanto alla disarmonia di forme corporee (per esempio quando occhio e bocca non si accordano tra di loro) anche disarmonie di abitudini e di concetti di valore (Livingstone sentì dire una volta: «Dio ha creato uomini bianchi e neri, ma il diavolo creò i mezzosangue»). Razze miste sono costantemente al tempo stesso anche civiltà miste, moralità miste: esse sono in genere più malvagie, più crudeli, più irrequiete (M, 272).

Sono gli anni in cui negli Stati Uniti, dopo la fine della guerra di Secessione e la cancellazione dell'istituto della schiavitù, i bianchi impongono o ribadiscono la segregazione e il divieto di *miscegenation*, cioè di contaminazione sessuale e matrimoniale tra razze diverse (cfr. *infra*, cap. 12, § 2). Costumi, leggi e ideologie analoghe si diffondono nelle colonie a seguito della conquista europea. Il Livingstone qui citato è autore di un libro, significativamente pubblicato in traduzione tedesca nella città universitaria di Nietzsche, in cui si raccontano i viaggi e le missioni in Sudafrica,[53] dove certo i boeri non sono meno preoccupati dei bianchi statunitensi di preservare la loro purezza.

[53] Livingstone, 1858.

Sia chiaro, questa purezza va intesa come separatezza di razze ritenute eterogenee e incompatibili tra loro, non in senso assoluto. E questo è il punto di vista anche di Nietzsche: «Non esistono probabilmente razze pure, ma soltanto razze divenute pure, e anche queste sono molto rare. D'ordinario si hanno razze miste (*gekreuzte*) [...]. La purezza costituisce il risultato ultimo di innumerevoli adattamenti, assorbimenti ed eliminazioni» (*Ausscheidungen*) (M, 272). Lo sguardo sembra essere rivolto agli Stati Uniti, dove processi di fusione tra gruppi etnici diversi (il *melting pot*) vanno di pari passo con la cancellazione dei pellerossa dalla faccia della terra e con la segregazione dei neri. In questo senso, la «purezza» e il forte senso d'identità della «razza» ovvero del popolo americano, che si va formando, è il risultato sia di «assorbimenti» che di «eliminazioni».

Ma come si pone il problema nel Vecchio Mondo? «Si alleggerisca l'Europa della quarta parte dei suoi abitanti», in modo che cessi di essere «sovrappopolata»; bisogna dunque promuovere emigrazione e colonizzazione (M, 206). Ma ciò non basta. Lo smaltimento delle scorie o dei rifiuti può essere incrementato o accelerato con misure decisamente più radicali, che non escludono l'eliminazione fisica (cfr. *infra*, cap. 19, §§ 3-6). Se tutto ciò dovesse creare dei vuoti, questi potrebbero essere colmati facendo ricorso a immigrati cinesi abituati e chiamati a essere «laboriose formiche», cioè ad erogare forza-lavoro più o meno servile (M, 206). Nel complesso, tali processi rappresentano un «progresso verso la purezza». Grazie a essi, infatti, «la forza presente in una razza si limita sempre più a singole funzioni selezionate, mentre in precedenza doveva provvedere a troppe cose e spesso contraddittorie» (M, 272). L'obiettivo a cui tendere è una situazione in cui la divisione tra le razze reciprocamente incompatibili è al tempo stesso una divisione internazionale del lavoro, in base alla quale i «barbari» dovrebbero essere costretti «a prestazioni servili» a vantaggio dei popoli che incarnano la civiltà. In Europa, i cinesi dovrebbero svolgere una funzione simile a quella dei neri in America (cfr. *infra*, cap. 12, § 3). Una tale divisione del lavoro e una tale «limitazione» potranno apparire come «immiserimento» e suscitare inizialmente dei problemi. «Ma, infine, quando il processo di depurazione (*Reinigung*) è riuscito, tutta quella forza che prima si esauriva nel conflitto delle qualità disarmoniche, è messa a disposizione dell'intero organismo, ragion per cui razze divenute così pure sono sempre state più vigorose e più belle» (M, 272).

Com'è confermato ancora una volta dall'esempio dell'Ellade: «I greci ci forniscono il modello di una razza e di una civiltà divenute pure: e speriamo che sia attuabile una buona volta anche una pura razza e una pura civiltà europea» (M, 272). Siamo in presenza di una società in cui la ferrea divisione del lavoro e la schiavitù garantiscono l'*otium* e la produzione dell'arte e della civiltà; per un altro verso la classe dominante è ben capace di potenziarsi mediante opportune cooptazioni. Non hanno senso la ristrettezza di orizzonti e il provincialismo propri di teutomani e antisemiti:

Se si pensa che i greci, con le loro esigue tribù, si trovavano su un territorio densamente popolato, all'interno da una razza di origine mongolica, sulla costa da una frangia di popolazioni semitiche intercalate a colonie tracie, – allora si capirà come essi furono costretti soprattutto a conservare e a produrre sempre di nuovo la loro superiorità qualitativa; così essi esercitarono il proprio fascino sulle masse. Il sentimento di resistere da soli come esseri superiori in mezzo ai nemici di gran lunga più numerosi li costrinse a una continua ed estrema tensione intellettuale (VIII, p. 327).

La «razza pura» non è tanto un presupposto quanto un risultato. Respingendo i persiani, la Grecia ha saputo assimilare i semiti, i quali non costituiscono un elemento di contaminazione. È così recuperato e sussunto sotto l'Europa e l'Occidente anche l'ellenismo, precedentemente escluso fra l'altro per il fatto di rappresentare il momento di contaminazione tra grecità ed ebraismo. Anche per quanto riguarda l'Europa, «razza mista» non è in contraddizione con «razza pura». La cooptazione nella classe dominante degli ebrei assimilati, che spesso occupano posizioni di prestigio nella società, accompagnata da misure anche drastiche di depurazione dalla plebaglia e dalla sovrappopolazione in genere, tutto ciò è sinonimo non già di contaminazione bensì di decisivo passo in avanti in direzione della purezza. In conclusione:

Che cosa è mai l'Europa? – Civiltà greca cresciuta da elementi traci e fenici, ellenismo e filellenismo dei romani, il loro impero cristiano (il cristianesimo portatore di elementi antichi, da questi elementi si sviluppano alla fine i germi scientifici, il filellenismo diventa filosofia): fin dove si crede nella scienza, fin là si spingono i confini d'Europa (VIII, p. 566).

7. *L'unità e la pace dell'Europa e il permanente valore della guerra*

La medesima dialettica di inclusione ed esclusione si manifesta anche in relazione al problema della pace e della guerra. Se nel Nietz-

sche degli anni immediatamente a ridosso del trionfo di Sedan la guerra è oggetto di celebrazione indiscriminata, il quadro cambia in modo sensibile nel periodo «illuministico». Con lo sguardo preoccupato rivolto al di là del Reno e alle sorti dell'Europa in generale, Nietzsche procede ad una netta condanna dell'agitazione sciovinistica: «L'esistenza di Stati singoli (i quali siano l'uno verso l'altro in un costante *bellum omnium contra omnes*) è già di per sé un ostacolo per la cultura». E dunque, una *Realpolitik* fondata sull'aizzamento di rivalità e odi nazionali è «nociva per la cultura universale» (XIV, p. 147).

Contro tutto ciò, Nietzsche auspica e vede profilarsi all'orizzonte «una federazione europea in cui ogni popolo, delimitato in base a opportunità geografiche, possederà la posizione di un cantone e i particolari diritti di questo». Dileguati i bellicosi «ricordi storici», le «correzioni di confine» che si rendessero necessarie non dovrebbero andare a scapito della federazione nel suo complesso. «Solo allora – conclude l'aforisma – la politica estera sarà inseparabilmente congiunta con quella interna; mentre oggi quest'ultima corre ancora dietro alla sua superba padrona, raccogliendo in miseri cestelli le spighe che rimangono dopo il raccolto della prima» (WS, 292). Trasparente è l'allusione a Bismarck, criticato qui per il fatto di voler tutto subordinare al perseguimento dell'egemonia in Europa. A tale fine mira anche la moltiplicazione degli istituti scolastici in Prussia: grazie al «colpo maestro di intrecciare fra loro scuola ed esercito», più agevole diviene la militarizzazione della nazione (VM, 320).

È in questo quadro che Nietzsche colloca la politica di riarmo del Secondo Reich. In teoria, essa dovrebbe servire a garantire la sicurezza della Germania. Ma «quante guerre di aggressione non vengono fatte con lo scopo dell'autoconservazione!» (VIII, p. 602). Questa motivazione, che appare così innocente, costituisce in realtà essa stessa un contributo essenziale alla preparazione della guerra e persino alla criminalizzazione del nemico. Invocare «il patrocinio di quella morale che approva la legittima difesa», significa sospettare i paesi vicini e rivali di nutrire sentimenti ostili e brama di conquista, significa in ultima analisi accusarli di «inumanità». A prendere l'iniziativa di spezzare questa spirale infernale potrebbe essere la Germania, che è uscita vittoriosa e possente dalla guerra e che quindi potrebbe abbattere «l'albero delle glorie guerresche» senza minare la sua sicurezza e il suo prestigio:

Forse verrà un gran giorno in cui un popolo, distintosi per guerre e vittorie e per la più alta formazione di ordine e di intelligenza militare, e avvezzo a far per queste

cose i più grandi sacrifici, esclamerà volontariamente: «Noi spezziamo la spada» – e distruggerà tutto il suo apparato militare fin nelle sue fondamenta (WS, 284).

Sembra dunque di ascoltare un appassionato appello pacifista. Senonché non è affatto dileguato il motivo tradizionale della celebrazione della guerra:

La guerra come rimedio. Ai popoli che diventano fiacchi e miserabili si può consigliare come rimedio la guerra, nel caso cioè che essi vogliano ad ogni costo continuare a vivere: giacché esiste per la tisi dei popoli anche una cura della brutalità. Ma l'eterno voler vivere e non saper morire è già di per sé un sintomo di senilità del sentimento: quanto più pienamente e validamente si vive, tanto più presto si è pronti a sacrificare la vita per un unico sentimento buono. Un popolo che viva e senta così non ha bisogno delle guerre (WS, 187).

Come sciogliere questa contraddizione? In aiuto ci viene un aforisma del *Viandante e la sua ombra*, che enuncia questo significativo programma:

Operare perché ogni bene diventi bene comune e perché tutto sia libero ai liberi; infine, preparare quello stato di cose, oggi ancora così lontano, in cui i buoni europei prenderanno in mano il loro grande compito: la direzione e la vigilianza su tutta la civiltà della terra (WS, 87).

Dunque, la condanna dello sciovinismo nazionale intraeuropeo va di pari passo con la celebrazione della missione planetaria dell'Europa e delle guerre coloniali. Tra questi due aspetti non c'è contraddizione alcuna:

La saggezza ha creato il diritto per por fine alla guerra e all'inutile sperpero tra *potenze simili*. Ma a tutto ciò si è anche posto fine altrettanto definitivamente, quando una parte è divenuta decisamente più debole dell'altra: allora subentra l'assoggettamento e il diritto cessa (WS, 26).

È la situazione che si è venuta a creare tra l'Europa (che comprende anche gli Stati Uniti d'America) e il resto del mondo. L'espansione coloniale è tanto più necessaria per il fatto che aiuterebbe a risolvere la questione sociale nella metropoli, la cui popolazione eccedente potrebbe trovare una valvola di sfogo nei territori conquistati (M, 206).

Ma Nietzsche ha presenti anche altri tipi di conflitto, come emerge dalla messa in guardia contro la Russia, «la fauce protesa dell'Asia, che vorrebbe inghiottire la piccola Europa» (WS, 231). Infine, come vedremo, particolare attenzione il filosofo rivolge a quelle che definisce le «guerre socialiste» (cfr. *infra*, cap. 11, § 7).

10.

Il cantore della «comunità popolare», il «ribelle solitario», l'«illuminista» antirivoluzionario e il teorico del «radicalismo aristocratico»

1. *Dalla svolta «illuministica» alla svolta immoralista*

Prima di impegnarci nell'analisi della successiva evoluzione di Nietzsche, conviene fare il punto sul significato del passaggio dalla prima alla seconda tappa. Nel ricostruire la storia della lotta ideologica contro la Rivoluzione francese, uno studioso ha così sintetizzato «la differenza fra l'illuminista Mallet e il protoromantico Burke»: mentre quest'ultimo «esalta, contro le eccessive ambizioni della ragione, le profondità dell'anima e gli elementi irrazionali dell'esperienza», il primo «vede il nemico da combattere proprio nelle forze irrazionali che dominano le moltitudini».[1] La caratteristica peculiare dell'evoluzione di Nietzsche risiede nel fatto che egli sonda gli elementi di forza e di debolezza della prima posizione per poi passare rapidamente alla seconda. Dopo aver sottolineato la tesi, in fondo ovvia e «banale», secondo cui «l'*amore di sé* fornisce *i motivi di tutte* le nostre azioni», un frammento dell'estate 1878 aggiunge: «per lungo tempo non ne ho saputo nulla (periodo metafisico)», con l'ignoranza tipica dei «giovani fanatici» (VIII, p. 556). Dunque, al «periodo metafisico» fa seguito quello caratterizzato dall'incontro con Voltaire e coi grandi moralisti e dall'«illuminismo morale» (cfr. *supra*, cap. 8, § 2).

Assistiamo così ad una rottura, sul piano politico, con la teutomania e la giudeofobia, sul piano filosofico, con una piattaforma ideologica alla Burke. A chiarire questo punto è lo stesso Nietzsche. Ha un sapore chiaramente autobiografico la ricostruzione che egli fa dell'e-

[1] Matteucci, 1957, pp. 282-83.

voluzione alle spalle dello «spirito libero», o meglio, dello spirito divenuto tale. È da presumere che egli «abbia avuto il suo evento decisivo in una *grande separazione* (*Loslösung*), e che egli sia stato prima uno spirito tanto più legato (*gebunden*) da apparire incatenato per sempre alla sua colonna nel suo angolo». Sono gli «uomini di specie alta ed eletta» a sentire con particolare forza «i doveri», che diventano «lacci» dai quali è assai difficile liberarsi: «Quella soggezione e delicatezza di fronte a tutto ciò che è degno e venerato dall'antichità, quella riconoscenza per il suolo sul quale crebbero, per la mano che li guidò, per il santuario dove impararono a pregare» (MA, *Prefazione*, 3).

Sembra quasi di ascoltare Burke, allorché questi, in polemica contro l'arroganza e l'azione dissolutrice della ragione illuministica e rivoluzionaria, celebra quella superiore comunità, tramandata dalla «saggezza dei nostri antenati»,[2] che unisce e fonde in un'unità indissolubile «il nostro Stato, i nostri focolari, i nostri sepolcri e i nostri altari».[3] Sì, a questa ideologia, assai diffusa nella cultura romantica tedesca e successivamente ben presente anche negli ambienti nazional-liberali, Nietzsche aveva aderito con tutte le sue forze. Se ne era poi distaccato in modo radicale e subitaneo. Gli amici o ex amici ne erano rimasti sorpresi e, talvolta, indignati. Ad essi sembra rispondere il filosofo, il quale così descrive il successivo svolgimento di coloro che per qualche tempo sono rimasti appassionatamente legati al culto della zolla:

> La grande separazione giunge per simili incatenati improvvisa, come una scossa di terremoto: la giovane anima viene d'un colpo scossa, strappata, divelta; essa stessa non comprende quel che accade [...]. Un'ardente, pericolosa curiosità verso un mondo ignoto serpeggia fiammeggiando in tutti i suoi sensi; «Piuttosto morire che vivere qua», così parla la voce imperiosa della seduzione: e questo «qui», questo «a casa» è tutto ciò che fino ad allora aveva amato!

Interviene allora «una smania ribelle, capricciosa, vulcanicamente impetuosa, di peregrinare, espatriare, raffreddarsi, disincantarsi, gelarsi». Inizia un «vagabondaggio», che è come la traversata di un «deserto». Sono tramontati gli entusiasmi di un tempo ma non ne sono ancora emersi di nuovi; risultano ora necessari «anni di esperimenti» (MA, *Prefazione*, 3).

[2] Burke, 1826, vol. III, p. 81.
[3] Burke, 1826, vol. V, pp. 79-80 (= Burke, 1963, p. 193).

Sotto molti aspetti, quello che viene comunemente definito il periodo «illuministico» si presenta come un «esperimento», un intermezzo. Nietzsche sembra esserne consapevole, a tratti, già nel corso dell'attraversamento di questa fase di passaggio: «Quando le masse cominciano a infuriare e la ragione si oscura, si fa bene, finché non si è ben sicuri della salute della propria anima, a riparare sotto un portone e a guardare che tempo fa» (VM, 303).

Anche questo aforisma ha un sapore autobiografico. La precedente piattaforma ideologica, che pure pareva così compiuta, si è rivelata insostenibile. È necessario elaborarne un'altra, ma nel frattempo non ci si può limitare ad essere spettatori. Se anche non sussiste più la situazione di crisi acuta cui fa riferimento *La nascita della tragedia*, non risultano certo definitivamente banditi i pericoli messi in evidenza – osserva Nietzsche alla fine del 1878 – da «questo decennio di guerre nazionali, di martirio ultramontano e di agitazione socialista» (VM, 171). Sono qui indicati i due punti di crisi più preoccupante: la crescente inquietudine delle classi popolari in Germania e il conflitto con la Francia, inasprito dal cattolicesimo oltranzista strumentalmente alimentato, come sappiamo, da Bismarck. In entrambi i casi ci troviamo dinanzi a movimenti caratterizzati dall'esagitazione e dall'eccitazione. Ebbene:

> Non dovremmo noi, gli uomini più intellettuali di un'epoca che chiaramente s'incendia sempre di più, dar di piglio a tutti i possibili mezzi di spegnimento e di raffreddamento, per conservare, almeno noi, la nostra fermezza, tranquillità e moderazione, e per poter così servire forse un giorno come lo specchio e l'autocoscienza di questa epoca? (MA, 38).

Come per il passato, continua ad essere condannato in quanto irresponsabile ogni atteggiamento di diserzione, ma l'impegno coincide in questo caso con l'esercizio di una riflessione fredda e pacata e con l'appello ad astenersi dai facili entusiasmi. Nel momento delle speranze enfatiche suscitate dalla fondazione del Secondo Reich e dalla prospettiva, che appariva concreta, di rinascita germanica della grecità tragica, Nietzsche aveva espresso un pathos appassionato dell'azione e aveva criticato con forza la coscienza storica che rischiava di incepparlo. Col crollo delle antiche certezze dilegua, momentaneamente, il pathos dell'azione. D'altro canto, in seguito allo stabilizzarsi della situazione politica in Francia e in Europa, è venuta a mancare l'urgenza della contrapposizione dell'azione controrivoluzionaria all'a-

zione rivoluzionaria; il sospettamento e la delegittimazione di quest'ultima è il modo migliore per privarla della sua buona coscienza, incepparla e neutralizzarla. L'appello che risuona negli scritti del periodo «illuministico» è non ad agire ma, piuttosto, ad astenersi dall'agire precipitoso. Si comprende allora perché, guardandolo retrospettivamente, Nietzsche consideri quello «illuministico» come un periodo di profonda crisi: «Nel trentaseiesimo anno la mia vitalità scese al suo punto più basso – vivevo ancora, eppure non riuscivo a vedere tre passi avanti» (EH, *Perché sono così saggio*, 1). Era un «sentirsi esausti, increduli, raggelati nel bel mezzo della giovinezza»; era un «deserto» (FW, *Prefazione*, 1).

Dunque, è Nietzsche stesso a evidenziare l'intreccio di continuità e discontinuità nella sua evoluzione, distinguendo tre tappe, quella «metafisica», quella illuministica e, infine, la tappa che si apre con la conclusione della traversata del deserto. Sul passaggio dalla prima alla seconda non ci sono dubbi: a delimitarlo è *Umano, troppo umano*. Bisogna invece interrogarsi sul passaggio dalla seconda alla terza tappa. Lou Salomé lo indica nella *Gaia scienza*.[4] Siamo nel 1882. Nel ripubblicarla quattro anni dopo, Nietzsche richiama l'attenzione su un brano che egli ritiene essenziale: «"*Incipit tragoedia*" è scritto in chiusa a questo libro pericolosamente non pericoloso» (FW, *Prefazione*, 1). Il riferimento è all'aforisma che precede immediatamente l'*Epilogo*: dopo peregrinazioni, «naufragi e sciagure», gli «argonauti dell'ideale» vedono delinearsi davanti ai loro occhi «una terra ancora ignota, di cui nessuno ha ancora misurato con lo sguardo i confini, un al di là di tutti i paesi e i cantucci dell'ideale esistenti fino a oggi». Chiaramente, con questa chiusa *La gaia scienza* intende segnalare il passaggio a una fase nuova. Sì, «il destino dell'anima ha la sua svolta» (FW, 382).

Come risulta anche dal titolo dell'aforisma (*La grande salute*), la metafora del viaggio attraverso il deserto si intreccia con la metafora del superamento della malattia ovvero della depressione:

> *Gaia scienza*: vuol significare i saturnali di uno spirito, che ha resistito con pazienza a una lunga terribile oppressione [...], e che, tutt'a un tratto, è invaso dalla speranza, dalla speranza di salute, dall'ebrezza della convalescenza [...]. Tutto questo libro non è che un tripudio dopo lunga privazione e sfinimento, l'esultanza dell'energia che ritorna (FW, *Prefazione*, 1).

[4] Andreas-Salomé, 1998, p. 144 (e cfr. p. 23).

Emerge ora con maggiore chiarezza il quadro che Nietzsche traccia della sua evoluzione. Per quanto riguarda la prima fase, essa è caratterizzata dal «gusto dell'assoluto» e dalla mancanza dell'«arte della *nuance*» che «sono propri della gioventù». Nella valutazione di «uomini e cose» sembra esserci spazio soltanto per «lo spirito di venerazione» (e qui il pensiero corre al fascino esercitato da Schopenhauer e Wagner) ovvero per «l'iracondia» e il «disprezzo» (JGB, 31). In questo secondo caso si fa forse riferimento al giudizio piuttosto critico espresso dalla *Nascita della tragedia* su Goethe o alla liquidazione in essa contenuta dell'età ellenistico-romana e di Roma in particolare.

Tanto più tormentoso si configura allora il disincanto:

> La giovane anima, torturata da acute disillusioni, finisce per rivoltarsi sospettosamente contro se stessa [...]. Con quale impazienza si dilania, come si vendica per il suo lungo autoaccecamento, quasi fosse stata questa una volontaria cecità! In questo trapasso si castiga se stessi mercé la diffidenza verso il proprio sentimento: si tortura col dubbio il proprio entusiasmo (JGB, 31).

Guardato retrospettivamente, l'«illuminismo» è sinonimo di inaridimento, di perdita di prospettiva. Ecco perché il superamento di questa seconda fase viene salutato con grida di giubilo: «No! è finita l'amarezza e la passione di chi si sente sradicato, di chi della sua incredulità deve acconciarsi a fare ancora una fede, una meta, perfino un martirio» (FW, 346). Alla luce di questa nuova consapevolezza, l'«illuminismo» si configura al livello più superficiale come arido e amaro disincanto ma, ad uno sguardo più penetrante, come una «fede» che non ha ancora trovato se stessa o che non ha ancora il coraggio di confessarsi a se stessa. Solo dopo lunga sofferenza, «un nuovo scopo» comincia ad assumere contorni precisi (FW, 382). Subentra allora il momento «della fede nuovamente ridesta in un domani e nel giorno di poi, del subitaneo sentire e presentire l'avvenire, con nuove avventure, nuovi aperti mari, mete ancora concesse, ancora credute» (FW, *Prefazione*, 1). E dunque l'attraversamento del deserto e degli anni di malattia e depressione sta anche a significare il lasciarsi alle spalle disincanto e «incredulità», con l'approdo felice e definitivo ad una nuova «fede» ovvero ad una «gaia scienza».

Il superamento dell'intermezzo, la «suprema guarigione» intervenuta a conclusione della seconda tappa implica al tempo stesso – osserva Nietzsche – un «ritorno a me stesso»: è la fine del periodo di

estraneamento col ritorno al se stesso più profondo e autentico e mai interamente smarrito (EH, *Umano, troppo umano*, 4). È solo in questa prospettiva che il periodo «illuministico» trova la sua giustificazione. È così che bisogna leggere la dedica di *Umano, troppo umano*: «Voltaire, all'opposto di tutti coloro che scrissero dopo di lui, è anzitutto un *grand seigneur* dello spirito: proprio come lo sono anch'io. Il nome di Voltaire su un mio scritto era un vero progresso – verso me stesso». Osservata attentamente e guardata controluce, «una certa spiritualità di gusto aristocratico» lascia trasparire «una corrente più passionale» (EH, *Umano, troppo umano*, 1), quella corrente tenuta a freni e repressa nel periodo «illuministico» ma che ora può manifestarsi e dispiegarsi liberamente.

Proprio a causa del ritardo che ha subito e delle prove che ha dovuto affrontare per potersi manifestare, la nuova fede risulta più solida e più matura; così come la «nuova salute» si rivela «una salute più vigorosa, più scaltrita, più tenace, più gaia di quanto non sia stata fino a oggi ogni salute» (FW, 382). A questo punto l'evoluzione di Nietzsche assurge in qualche modo a modello. Rivolgendosi ai seguaci che spera di conquistare, il filosofo così li apostrofa: «Ma siete preparati? Dovete aver attraversato ogni grado di scetticismo ed esservi bagnati con voluttà in correnti gelate»; solo allora «sarà possibile una condizione quale nessun utopista ha potuto immaginare» (IX, p. 573). La traversata del deserto o del «mare» (FW, 377), l'«illuminismo», diventa una sorta di necessario e benefico rito di passaggio.

Il mondo nuovo, che appena si intravede, è ancora tutto da scoprire, ma Nietzsche per intanto mette un punto fermo: esso è «sovranamente ricco di cose», non solo «belle, ignote, problematiche», ma anche, al tempo stesso, «*terribili e divine*». Ecco, «la tragedia comincia» (FW, 382). Non c'è dubbio, siamo al di là dell'«illuminismo», ed è significativo che la fase nuova si apra agitando una parola d'ordine, quella della visione tragica della vita, che già caratterizzava la fase «metafisica». D'altro canto, questo nuovo ideale «che apparirà molto spesso disumano» costituisce la «vivente involontaria parodia» della «solennità» con cui sono state tradizionalmente proclamate le regole della «morale». E dunque, come sappiamo, «*incipit tragoedia*», ma anche, al tempo stesso, «*incipit parodia*», la dissacrazione radicale e senza precedenti dei valori tramandati e vigenti, ormai tutti avvolti dal «grande sospetto» (FW, *Prefazione*, 1 e 3). In questo senso qualcosa

viene pur recuperato del precedente «illuminismo». Già affacciatasi nel periodo «romantico», la visione tragica della vita, la «grande serietà» (*grosser Ernst*), contrapposta alla «serietà terra terra (*Erden-Ernst*) fino a oggi esistita», propria del filisteismo morale (FW, 382), è ribadita, in forma più matura, dopo essere passata attraverso la dissacrazione, il disincanto e il gelo dei lumi e della «scuola del sospetto».

2. *Leggi antisocialiste, «cristianesimo pratico» e «indecenza» di Guglielmo I*

Cosa avviene tra il 1879-80 (gli anni più nettamente caratterizzati dall'«illuminismo») e il 1882, l'anno della pubblicazione della *Gaia scienza*, cioè del testo in cui, per dichiarazione del suo autore, «il destino dell'anima ha la sua svolta»? L'evoluzione di Nietzsche non si libra nel vuoto o in uno spazio asettico, ma è chiaramente e costantemente stimolata dagli sviluppi della situazione politica in Germania e in Europa. La prima fase rinvia da un lato all'orrore e allo sgomento suscitati dalla Comune di Parigi, dall'altro agli entusiasmi e alle speranze alimentati dalla fondazione del Secondo Reich; la seconda fase corrisponde per un verso all'attenuarsi e al dileguare di tali speranze, per un altro verso alla progressiva stabilizzazione della situazione politica a livello europeo, col venir meno o col sensibile attenuarsi del pericolo della rivolta del «ceto barbarico di schiavi». Pubblicati nel 1879-80, *Opinioni e sentenze diverse* e *Il viandante e la sua ombra* rientrano ancora a pieno titolo nell'esperimento «illuministico», e a ragione Nietzsche li inserisce nella seconda edizione di *Umano, troppo umano*, di cui sono in qualche modo parte integrante. In quale contesto storico e politico bisogna invece collocare la fase post-«illuministica»?

Conviene cercare negli stessi testi di Nietzsche i riferimenti ai conflitti e ai dibattiti del tempo. Ad attrarre la nostra attenzione è in particolare un aforisma della *Gaia scienza*: «Lavoro. Come sono vicini oggi, anche al più ozioso di noi, il lavoro e il lavoratore! La regale cortesia dell'espressione "siamo tutti lavoratori" sarebbe stata, ancora sotto Luigi XIV, un cinismo e un'indecenza» (FW, 188). L'allusione è al messaggio imperiale indirizzato il 17 novembre 1881 al Reichstag, in cui Guglielmo I lancia, su ispirazione di Bismarck, un programma

di riforme sociali incisivo, come finisce col riconoscere un critico pur implacabile del cancelliere. Si trattava di «promuovere il benessere positivo degli operai», varando la «legge sulle assicurazioni contro gli infortuni», garantendo una qualche «previdenza statale» a coloro che erano affetti da «inabilità al lavoro per vecchiaia o invalidità» e stimolando lo sviluppo di cooperative «sotto la protezione e il favore dello Stato».[5] Il tutto in nome di una dignità del lavoro di cui sono tutti partecipi, dall'operaio di fabbrica al sovrano.

Si comprende l'orrore di Nietzsche. Sull'onda della celebrazione del lavoro e della denigrazione dell'*otium*, si profilano un intervento considerevole dello Stato nell'economia e una dilatazione dell'apparato statale. *Umano, troppo umano* aveva messo in guardia contro questa tendenza propria del socialismo, che in tal modo rivelava il suo volto dispotico. In *Aurora* e nei frammenti ad essa relativi risuona di nuovo la parola d'ordine: «Stato, il meno possibile!» (M, 179; cfr. anche IX, p. 294). Epperò, c'è una novità di fondo. Questa parola d'ordine non è più lanciata in polemica esclusiva col movimento socialista, ma con lo sguardo rivolto anche alle tendenze in atto a livello governativo in Europa e soprattutto in Germania:

> Io so che cosa farà perire questi Stati, il *non plus ultra* dello Stato, che è quello dei socialisti: e di esso io sono l'avversario, e l'odio già nello Stato attuale [...]. Le grandi lamentele sulla miseria umana non mi commuovono, non mi inducono a partecipare a quel lamento (IX, p. 294).

Serrata è la polemica contro l'ideale dello Stato sociale, che sempre più si diffonde e che comincia persino ad assumere una sia pur parziale configurazione concreta. Ora anche l'imperatore è entrato a far parte della schiera degli spregevoli «apologeti del lavoro» (M, 173). Di qui proviene l'impulso a «trasformare lo Stato nella provvidenza in senso buono e cattivo». Epperò – obietta Nietzsche – questo «enorme deliberato proposito di smussare tutte le asperità e le angolosità della vita», l'ideale della «sicurezza generale», rientra tra gli «obiettivi vili» e per di più rovinosi: ci si è avviati «sulla strada migliore per fare dell'umanità sabbia» (M, 174).

Piuttosto che cercare protezione e salvezza nell'intervento dello Stato, gli operai tedeschi ed europei sono sollecitati da *Aurora* a per-

[5] Così Mehring, 1961*b*, vol. II, pp. 563-64.

correre la strada dell'avventura coloniale (M, 206). Naturalmente, le guerre coloniali comportano una sensibile dilatazione dell'apparato militare e statale; ma non è a questo aspetto che Nietzsche guarda con preoccupazione, quanto piuttosto alle rivendicazioni del movimento popolare e socialista di intervento dello Stato nell'economia e nella questione sociale.

Per qualche tempo, nella polemica contro lo Stato sociale, che comincia a muovere i suoi primi passi, Nietzsche non esita a riprendere gli argomenti della cultura e della pubblicistica liberale e conservatrice, che rinviano alla Chiesa come luogo della beneficenza e della carità.[6] *La gaia scienza* valuta positivamente il «servizio di assistenza sanitaria non pubblica» svolto dal prete (FW, 351). Certo, questo argomento classico si carica in Nietzsche di toni nuovi. Rispetto allo Stato, come luogo della massificazione, è la Chiesa nel suo complesso ad apparire ben superiore e ben più capace di resistere al dilagante contagio plebeo:

> Non dimentichiamo infine che cos'è una Chiesa nella sua effettiva opposizione a ogni Stato: una Chiesa è soprattutto una formazione di dominio che assicura agli uomini più spirituali un posto gerarchico supremo e crede alla potenza della spiritualità fino al punto di proibirsi ogni più grossolano strumento di violenza: soltanto con ciò la Chiesa, in ogni circostanza, è un'istituzione più nobile dello Stato (FW, 358).

E questa nobiltà appare tanto più netta se messa a confronto con gli inchini più o meno ipocriti di Guglielmo I all'apologetica plebea del lavoro e con le concessioni di Bismarck al movimento operaio. Piuttosto che inseguire l'impossibile soluzione di una fantomatica questione sociale conviene prendere atto, secondo Nieztsche, della realtà: «Qui ha effetto semplicemente la legge del bisogno (*Noth*): si vuole vivere e ci si deve vendere, ma si disprezza colui che sfrutta questo bisogno (*Noth*) e compra l'operaio» (*Arbeiter*) (FW, 40). La persistente polemica anticapitalistica è la riprova che, nonostante le ripetute concessioni di cui ha beneficiato, la classe operaia non si è affatto integrata, anzi continua a mostrarsi malevola e ostile nei confronti di coloro che pure le forniscono l'occupazione e i mezzi di sussistenza.

[6] Losurdo, 1992, cap. X, 5.

3. *Dalla critica dello Stato sociale alla critica della «costituzione rappresentativa»*

Nel mettere in guardia contro l'incontentabilità dell'operaio e nel condannare il programma di Bismarck come inane e rovinoso al tempo stesso, Nietzsche argomenta in modo simile agli esponenti più intransigenti del liberismo. In questo momento, il cancelliere è costretto a difendersi dall'accusa di aspirare ad un programma so-ciale all'insegna dello Stato «provvidenza» e dell'«onnipotenza statale». No – rispondono coloro che si schierano con Bismarck –, non di questo si tratta, ma bisogna pur cominciare a pensare ad una «conciliazione degli operai con lo Stato»: è un problema rimosso dai teorici estremisti del *laissez faire*, dalla «cricca dei politici manchesteriani, i rappresentanti spietati del portafoglio», che vogliono ridurre lo Stato al semplice ruolo di polizia al servizio delle classi possidenti.[7]

Ma – tuona un deputato nel corso del dibattito parlamentare – le riforme varate dal governo vanno al di là anche del «socialismo», sono l'inizio della capitolazione al «comunismo».[8] Nietzsche si associa a questa polemica, radicalizzandola ulteriormente e in modo estremo. La denuncia del compromesso sociale prospettato da Bismarck diviene via via più aspra sino a trovare la sua formulazione più compiuta e più radicale in *Crepuscolo degli idoli*. È una follia aver teorizzato una presunta «questione operaia». Mostrandosi solleciti nei confronti dei suoi problemi o delle sue rivendicazioni, si è sperato di accattivarsi in qualche modo l'operaio. In realtà:

> Egli si trova troppo bene per non domandare sempre di più, per non domandare sempre più smoderatamente. Dopo tutto egli ha dalla sua parte il vantaggio del gran numero [...]. Si è reso l'operaio abile al servizio militare, gli si è dato il diritto di associazione sindacale (*Coalitions-Recht*), il diritto politico al voto: c'è da stupirsi che oggi l'operaio senta la sua esistenza come una miserrima condizione (*Nothstand*), in termini morali come ingiustizia? (*Unrecht*) (GD, *Scorribande di un inattuale*, 40; cfr. anche XIII, p. 30).

Non basta la legislazione d'emergenza contro i socialisti, cioè contro il partito operaio che si pone sul terreno della rivoluzione o comun-

[7] Bismarck, s.d., vol. II, pp. 337-41.
[8] Così Eugen Richter, in Fenske, 1978, p. 280.

que della contestazione complessiva dell'ordinamento sociale esistente. Si tratta invece di disconoscere i diritti politici e sindacali all'operaio in quanto tale. Indipendentemente dall'adesione a questo o quel partito politico, egli è membro di una classe nemica e pronta all'insurrezione: è una politica suicida reclutarlo per il servizio militare e insegnargli l'uso delle armi. È necessario inoltre negargli il diritto all'istruzione: non si può educare da padrone chi è destinato a lavorare da schiavo. L'ideale sarebbe «costituire in ceto» (*Stand*), cioè in una sorta di casta priva di mobilità sociale e incline a riprodursi ereditariamente, «una specie di uomini modesta e paga di sé, di tipo cinese» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 40).

È vero, alle accuse di comunismo Bismarck risponde che egli si ispira invece al «cristianesimo pratico» o messo in pratica; e in termini analoghi si esprime Guglielmo I nel suo messaggio al Reichstag.[9] Ma ciò non suona affatto rassicurante per Nietzsche, il quale comincia a prendere nota di una sostanziale convergenza tra due correnti a prima vista contrapposte, e cioè cristianesimo e socialismo. La sovversione è incalzante e non sembra incontrare resistenze di rilievo. Dopo il dileguare o l'attenuarsi delle angosce provocate dalla Comune di Parigi, la situazione è divenuta di nuovo allarmante. Le concessioni o i cedimenti di Bismarck non sembrano aver placato o reso più accondiscendente il partito socialdemocratico tedesco. Nel Congresso dell'anno prima (1880), tenuto in Svizzera per sfuggire alla persecuzione della legislazione antisocialista promossa dal cancelliere di ferro, esso non solo aveva espresso «la propria simpatia alla lotta di liberazione dei nichilisti russi», ma aveva modificato «il programma di Gotha affermando che il partito tendeva ai suoi fini con *tutti* i mezzi e non più semplicemente con tutti i mezzi legali».[10] Un processo analogo di radicalizzazione si verificava in Francia, dove, in quello stesso anno, «L'Egalité» di Jules Guesde, abbandonando il precedente sottotitolo di «giornale repubblicano socialista», si proclamava «organo collettivista rivoluzionario».[11] Per quanto riguarda poi la Russia, il 28 febbraio 1881, un'organizzazione terrorista, dopo vari tentativi falliti e pur avendo subito dure perdite (ondate di arresti e di esecuzioni), rie-

[9] In Fenske, 1978, p. 281; Mehring, 1961*b*, vol. II, pp. 563-64.
[10] Così Mehring, 1961*b*, vol. II, p. 543.
[11] Mayeur, 1973, p. 98.

sce ad eseguire la «condanna a morte» decretata a carico di Alessandro II. Se anche concentra la sua attenzione sulla Germania, Nietzsche non è all'oscuro degli sviluppi della situazione politica europea: un aforisma della *Gaia scienza* fa esplicito riferimento al «nichilismo alla moda di Pietroburgo», che si spinge sino al «martirio» (FW, 347).

La gravità della minaccia esige una risposta all'altezza della situazione. Per un verso il conflitto sociale sembra drammaticamente inasprirsi anche all'interno della Germania, come confermano gli attentati terroristici contro Guglielmo I. Prendendo spunto da ciò, Treitschke invita le autorità a schiacciare il complotto della socialdemocrazia, a vietare i suoi discorsi e i suoi scritti, a spezzare la catena dei suoi «giornali»: l'opera necessaria di repressione non deve lasciarsi impacciare da una «filantropia moscia e sentimentale».[12] Alla repressione messa in atto dall'apparato statale è bene che si combini, secondo l'esponente nazional-liberale, la repressione a partire dalla società civile: «Perché i nostri grandi industriali non dichiarano che non occuperanno nelle loro aziende operai che partecipano alla sobillazione socialdemocratica?». Ad avanzare questa richiesta sono «molti organi della stampa borghese», sicché – osserva Mehring – «essi poterono pubblicare lunghe liste di ditte che si impegnavano a non dare lavoro ai socialdemocratici».[13] E, tuttavia, nonostante il clima di caccia alle streghe, le leggi eccezionali stentano ad essere varate dal Parlamento. È la conferma, dal punto di vista di Nietzsche, che è necessario andare al di là della «costituzione rappresentativa».

Già nel periodo «illuministico», accanto a proposte di restrizione o neutralizzazione del suffragio, non mancano suggestioni più radicali. Abbiamo visto un aforisma del *Viandante e la sua ombra* prendere le mosse dal fenomeno dell'astensionismo elettorale al fine di delegittimare il suffragio universale (maschile) in vigore per l'elezione del Reichstag (cfr. *supra*, cap. 9, § 1). Ma ben più drastica suona la stesura preparatoria di questo medesimo aforisma:

> Entro uno Stato che abbia una costituzione rappresentativa, se a una votazione, per esempio per eleggere i membri del Parlamento, prende parte meno della metà di coloro che hanno il diritto di voto, in tal caso la stessa costituzione rappresentativa risulta respinta (XIV, p. 198).

[12] Treitschke, 1878, pp. 6-8.
[13] Mehring, 1961*b*, vol. II, p. 501

Ad essere qui messa in discussione è la «costituzione rappresentativa» in quanto tale. Prima lasciata cadere, questa suggestione si trasforma in un programma esplicito negli anni successivi. Sprezzante è ora il giudizio sul parlamentarismo: è l'omaggio rivolto ad un «gregge» ottuso, con la «pubblica autorizzazione a poter scegliere tra cinque fondamentali opinioni politiche» (FW, 174). Con un'ulteriore radicalizzazione, *Al di là del bene e del male* condanna «tutte le costituzioni basate sul principio di rappresentanza» cioè, in ultima analisi, sul dominio del gregge (JGB, 199).

È interessante notare che tale condanna è pronunciata a partire dall'emergere dello Stato sociale e quindi dal peso crescente che nel Parlamento esercitano deputati e gruppi che pretendono di rappresentare i bisogni delle masse popolari:

> Oggi, nel tempo in cui lo Stato ha un ventre assurdamente gonfio, in tutti i campi e le specializzazioni ci sono, oltre ai lavoratori veri e propri, i «rappresentanti», per esempio oltre ai dotti i letterati, oltre alle classi popolari disagiate (*leidende*) i buoni a nulla che chiacchierano e si vantano, che «rappresentano» quel disagio (*Leiden*), per non parlare dei politicanti di professione, che stanno benissimo, ma si spolmonano a «rappresentare» davanti al Parlamento condizioni di miseria (*Nothstände*) (XI, p. 475).

La conclusione cui giunge Nietzsche è drastica: bisognerebbe assestare un «calcio» ad un sistema, ad una «vita moderna» che, a parte tutto, con il suo «gran numero di intermediari» e «rappresentanti», risulta «estremamente dispendiosa» (*kostspielig*) (XI, p. 475). Tutto ciò è tanto più assurdo per il fatto che l'ideale dello Stato «provvidenza» fraintende in modo radicale la natura dell'uomo, la cui molla principale non è affatto la ricerca della sicurezza e dell'appagamento materiale:

> Non lo stato di bisogno né la bramosia, ma l'amore della potenza è il demone degli uomini. Si dia loro tutto, salute, nutrimento, abitazione, svago – essi sono e resteranno infelici e balzani: poiché il demone attende e attende e vuole essere soddisfatto (M, 262).

Ad alimentare l'agitazione operaia non sono la miseria e il disagio sociale. Abbiamo piuttosto a che fare con individui malriusciti, tarati, interiormente bacati. A partire da questo momento, Nietzsche non si stanca più di insistere sul tema della malattia e della degenerazione. Gli avvenimenti sembrano dargli ragione. Leggiamo il ritratto che Mehring traccia del protagonista del primo attentato contro Guglielmo I:

A 20 anni era già un rottame d'uomo, portava su di sé i lividi e le ferite che la società borghese è solita infliggere agli infelici che non sono invitati alla sua tavola. Figlio illegittimo, infettato di sifilide ereditaria, già da bambino frustato come borseggiatore e messo come vagabondo in un istituto di correzione [...]. Malato di spirito e di corpo non aveva l'energia per diventare un rivoluzionario e lottava come un imbroglione e un ladruncolo contro le forze ostili che lo riducevano alla sua esistenza quasi bestiale.[14]

È la conferma, dal punto di vista di Nietzsche, dell'inesistenza della «questione sociale». In realtà – osserverà più tardi *Così parlò Zarathustra* – «troppi uomini nascono: per i superflui fu inventato lo Stato», ovvero lo Stato sociale (Za, I, *Del nuovo idolo*). Oltre ad essere un costoso veicolo di appiattimento e massificazione, le riforme promosse da Bismarck non riuscirebbero a conseguire il risultato da esse inseguito, di integrazione del movimento operaio nell'ordinamento esistente. E, allora, dinanzi a pretese assurde, conviene ribadire un principio fondamentale: «Non si ha diritto né all'esistenza né al lavoro né, tanto meno, alla felicità; per il singolo uomo le cose non stanno diversamente che per l'infimo verme» (XIII, p. 98).

4. *«Non possiamo essere altro che rivoluzionari»*

A questo punto, possiamo tentare di comprendere meglio il significato complessivo dell'evoluzione di Nietzsche e delle tappe che, per suo esplicito riconoscimento, la scandiscono. La prima, quella che ruota attorno alla *Nascita della tragedia*, vede il suo autore attestarsi su posizioni non molto distanti da quelle dei nazional-liberali tedeschi, come testimoniano l'amicizia e la devozione nei confronti di Wagner, l'ammirazione per Bismarck, l'attiva partecipazione alla trasfigurazione della Germania, anzi dell'«essenza» tedesca, come avanguardia della lotta contro la banausica «civilizzazione», contro «il livellamento e l'"eleganza" francese-ebraica» e la sovversione moderna. La seconda tappa vede Nietzsche avvicinarsi in una certa misura alle posizioni del liberalismo conservatore europeo, come rivelano da un lato la denuncia della teutomania e dall'altro il giudizio complessivamente positivo sull'Inghilterra, dove non si è ancora imposto il suf-

[14] Mehring, 1961*b*, vol. II, p. 495.

fragio universale (maschile) e le riforme liberali non hanno travolto gli elementi di gerarchia e di aristocrazia dell'Antico regime. In queste due tappe, oggetto di condanna sono le crescenti contaminazioni democratiche del liberalismo e della rappresentanza parlamentare più che il liberalismo e la rappresentanza parlamentare in quanto tali: di qui l'ambiguità del giudizio di valore formulato sul liberalismo e il tentativo di distinguere tra un liberalismo autentico ed un altro spurio.

Ora, invece, il quadro cambia sensibilmente:

> Non siamo assolutamente «liberali», non lavoriamo per il progresso, non abbiamo bisogno di tapparci le orecchie contro le avveniristiche sirene del mercato – quel che esse cantano, «eguaglianza dei diritti», «libera società», «basta con i padroni e con gli schiavi», non ci attira (FW, 377).

Una nuova situazione si è venuta a creare. E, d'altro canto, bisogna prendere atto che lo stesso liberalismo tende a parlare il linguaggio della sovversione, partecipando, ad esempio con Sybel, alla celebrazione sconsiderata della modernità e alla campagna di denigrazione del Medioevo (cfr. *infra*, cap. 17, § 1). Peggio: «tradotto in tedesco, liberalismo significa imbestiamento in gregge» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 38); esso si ispira alla medesima demagogia egualitaria e alla medesima visione della vita, all'insegna dell'omologazione e del comfort per tutti, che caratterizzano il socialismo.

Assieme al liberalismo è divenuto inservibile anche il conservatorismo: «Noi non "conserviamo" nulla, non vogliamo neppure regredire in alcun passato» (FW, 377). Che senso ha attardarsi su un atteggiamento di conservazione, o aspirare ad una qualche restaurazione, se il ciclo rivoluzionario infuria da secoli o addirittura da millenni? I conservatori si richiamano a tradizioni che essi caricano di grandi significati morali e religiosi, nel tentativo di sottrarle ai dubbi e alle contestazioni che dilagano. Ma si tratta di un'operazione inane e artificiosa: «Qui si cela la grande disonestà dei conservatori d'ogni tempo: sono dei mentitori "per giunta"» (FW, 29). Il conservatorismo assume spesso toni cristiani. Ma – obietta Nietzsche – se anche la Chiesa e la religione possono rivelarsi strumentalmente utili in determinate circostanze, noi «non ammetteremo mai uno stato di cose in cui domini il baciapile» (EH, *Perché sono così intelligente*, 5). Quest'ultimo, per un verso continua ad essere aggrappato ad una religione delle cui implicazioni eversive egli non è consapevole, per un altro verso è del tutto impari alla sfida del tempo.

Sta chiaramente emergendo un nuovo «partito» politico, che vuole liquidare il movimento democratico e socialista ma senza in alcun modo confondersi né col liberalismo, di cui denuncia la complicità o subalternità rispetto a quel movimento, né col conservatorismo di cui sottolinea il velleitarismo e l'ipocrisia. E allora? Una variante dell'aforisma della *Gaia scienza* sopra citato esplicita la conclusione che ormai s'impone: bisogna «scoprire terre sconosciute», «ideali nuovi, nuove realtà, una nuova patria!» (XIV, p. 276). Si impone una lotta frontale non solo contro il socialismo e l'anarchismo, ma anche contro il Secondo Reich, colpevole di indulgere, con Bismarck, alla «mediocrizzazione (*Vermittelmäßigung*) della democrazia e alle "idee moderne"» (GT, *Tentativo di un'autocritica*; I, p. 20). Se anche prende di mira in modo particolare le concessioni al movimento operaio e i tentativi di costruzione di un minimo di Stato sociale in nome del «cristianesimo pratico», della «compassione» per i derelitti o di vaghe idee di «giustizia», la polemica di Nietzsche investe ora in pieno anche il liberalismo e la «costituzione rappresentativa».

5. *L'ombra del sospetto investe i moralisti*

Un programma politico così radicale come quello qui enunciato esige una piattaforma filosofica ben diversa da quella dell'«illuminismo morale», chiamato a incrinare la «buona coscienza» dell'azione rivoluzionaria, più che a fondare e stimolare l'azione controrivoluzionaria. Ancora nel *Viandante e la sua ombra*, Nietzsche sente il bisogno di prendere le distanze dall'immoralismo:

> I moralisti devono oggi sopportare di sentirsi tacciare di immoralisti, perché dissezionano la morale. Ma chi vuol dissezionare deve uccidere: solo però perché si sappia meglio, si giudichi meglio e si viva meglio, non perché tutti quanti dissezionino (WS, 19).

Epperò, a poco a poco, l'atteggiamento assunto dai moralisti comincia ad apparire inadeguato. «La Rochefoucauld si sbaglia solo in questo: egli stima i motivi che ritiene veri più bassi degli altri, presunti; cioè in fondo crede ancora agli altri motivi, e ne ricava il proprio metro» (IX, pp. 441-42). Di fatto i moralisti continuano a rendere omaggio alla morale che pure apparentemente dissezionano in modo così impietoso:

I moralisti assunsero come sacra e vera la morale venerata dal popolo e cercarono solo di sistematizzarla, e cioè le appesero la veste della scienza. Nessun moralista ha osato indagarne l'origine: essa aveva a che fare con Dio e il suo messaggero! Si partiva dal presupposto per cui la morale risulterebbe sfigurata in bocca al popolo e avrebbe bisogno di una «purificazione» (IX, p. 127).

Nell'atteggiarsi a difensori e restauratori dell'autentico discorso morale, i moralisti finiscono con l'ereditarne le contraddizioni e le ipocrisie: «Gli uomini agiscono in modo del tutto diverso da come dicono. Anche i moralisti. Perché moraleggiare? Ma siate onesti! La cosa principale è che non possiamo fare altrimenti! Ogni "perché" è ciarlataneria e menzogna» (X, p. 282).

Si comprende allora perché *Al di là del bene e del male* assimili i «vecchi moralisti» (*Moralisten*) ai «predicatori di morale» (*Moralprediger*): è necessario ed è al tempo stesso «un non piccolo diletto rivedere le bucce» agli uni e agli altri (JGB, 5). Più tardi, riflettendo sulla «lunga storia» del suo distacco da Wagner, Nietzsche osserva: «Se fossi un moralista (*Moralist*), chissà come la chiamerei! Forse superamento di sé. – Ma il filosofo non ama i moralisti (*Moralisten*) ... Non ama neppure le belle parole» (WA, *Prefazione*). Anche i moralisti danno prova di magniloquenza e autocompiacimento, di mistificazione idealistica della realtà. La figura del moralista finisce così con l'identificarsi con la figura del filosofo idealista, rispetto alla quale era stata chiamata in precedenza a fungere da antidoto: «I filosofi come moralisti: minano il naturalismo della morale» (XIII, p. 403).

Dopo essersi proiettata, grazie anche alla loro lezione, sul pathos dei nobili sentimenti morali cui fa appello il movimento rivoluzionario, ora l'ombra del sospetto investe, e in modo pesante, gli stessi moralisti. Il loro modo di argomentare tende ad inceppare la «buona coscienza» dell'azione in quanto tale, non solo dell'azione rivoluzionaria. È necessario sbarazzarsi di una presenza divenuta ingombrante. È solo a questo punto che il campo può divenir libero per l'azione controrivoluzionaria.

Accompagnata da un interrogativo inquietante e sempre più incalzante («Non si possono capovolgere tutti i valori? Ed è forse bene il male?»), la traversata del «deserto» mette capo all'acquisizione della «grande salute» (MA, *Prefazione*, 3). A chiarire il significato di tale approdo provvede una voce, la quale così parla allo spirito libero (che ormai ha acquisito o sta per acquisire la «grande salute» e che, a partire da questa vetta faticosamente conquistata, è chiamato ad abbracciare e

godere il nuovo orizzonte ma anche a riflettere sul cammino percorso):

Dovevi imparare a comprendere la necessaria ingiustizia di ogni pro e contro, l'ingiustizia come inseparabile dalla vita, la vita stessa come condizionata dalla prospettiva e dalla sua ingiustizia. Dovevi soprattutto vedere coi tuoi occhi dove l'ingiustizia è sempre più grande: là cioè dove la vita è sviluppata nel modo più piccolo, più ristretto, più meschino e più primordiale, e tuttavia non può fare a meno di prendere se stessa come scopo e misura delle cose e di sgretolare e porre in questione segretamente e grettamente e incessantemente, per amore della sua conservazione, ciò che è superiore, più grande e più ricco; dovevi guardare in faccia il problema della gerarchia, e vedere come forza e diritto e comprensività della prospettiva crescano insieme in altezza. Dovevi.... Basta, lo spirito libero sa ormai a quale «tu devi» ha obbedito (MA, *Prefazione*, 6).

La meta viene indicata nel superamento della visione morale del mondo, che tante armi fornisce al movimento rivoluzionario e socialista ma dalla quale risultano affetti anche i moralisti precedentemente chiamati a delegittimare, col loro esercizio del sospetto, la buona coscienza di quel movimento.

6. *Hegel e Nietzsche: due contrapposte critiche della visione morale del mondo*

La visione morale del mondo comincia a rivelarsi assai problematica già nel corso del periodo illuministico. A caratterizzarla è una contraddizione di fondo:

Gli uomini dell'amore e dell'abnegazione hanno interesse al persistere degli egoisti senza amore e incapaci di sacrificio, e la somma moralità, per poter sussistere, dovrebbe addirittura imporre l'esistenza dell'immoralità (con ciò però sopprimendo se stessa) (MA, 133).

Per potere celebrare la propria assolutezza, la norma morale che esige l'altruismo è costretta a presupporre il male che non si stanca di denunciare. È interessante notare che una critica analoga viene rivolta già da Hegel al comandamento cristiano dell'amore del prossimo e del soccorso ai poveri: «Se deve continuare a sussistere la povertà affinché il dovere di aiutare i poveri possa essere esercitato, allora, con quel lasciar sussistere la povertà, il dovere, immediatamente, non viene adempiuto».[15]

[15] Hegel, 1969-79, vol. II, p. 466.

È un passaggio commentato con efficacia da un discepolo di Hegel, e cioè Fischer, in una storia della filosofia in qualche modo nota a Nietzsche:

> La massima etica impone: «Aiuta i poveri». Ma l'aiuto reale consiste nel liberarli dalla povertà; e allora, cessata la povertà, cessano anche i poveri e cessa il dovere di aiutarli. Se però per amore dell'elemosina si lasciano continuare a sussistere anche i poveri, allora, mediante questo lasciar sussistere la povertà, il dovere [di aiutare realmente i poveri, liberandoli dalla povertà] non viene [...] assolto.[16]

Affetta da una sorta di contraddizione performativa, la visione morale del mondo presuppone, ha bisogno di presupporre, l'esistenza e la permanenza di quel male (l'egoismo, la povertà ecc.) che pure proclama di voler cancellare. E la contraddizione performativa fa tutt'uno col narcisismo: siamo in presenza di un tipo d'uomo interessato in primo luogo al godimento della propria interiorità. Non bisogna lasciarsi ingannare dall'autodenigrazione ostentata dal soggetto morale. Infatti – osserva Nietzsche – «questo spezzare se stesso, questo scherno per la propria natura, questo *spernere se sperni*, così apprezzato dalle religioni, è propriamente un altissimo grado di vanità» (MA, 137). Su questo punto forse è ancora più aspro Hegel, il quale denuncia il «ripugnante narcisismo» (*Eigensinn*) che ispira la vita di rinuncia dell'asceta, impegnato esclusivamente a perseguire un fine «del tutto soggettivo, un fine dell'uomo singolo per se stesso», e cioè «la salvezza della sua anima», il conseguimento della «sua beatitudine».[17] Mettendo da parte qualsiasi cautela o interdizione linguistica, Nietzsche a sua volta fa valere questa critica per lo stesso fondatore del cristianesimo, per lo stesso Uomo-Dio della religione ufficiale: «Gesù era un grande egoista» (IX, p. 550).

Dopo aver percorso un tratto in comune, ecco che i due filosofi imboccano due vie radicalmente contrapposte. In Hegel la critica della visione morale del mondo sfocia nell'affermazione della necessità di un ordinamento etico concreto, capace di incorporare le esigenze morali del soggetto le quali, proprio nell'assumere la dimensione dell'oggettività, dimostrano la loro autenticità e cessano di essere strumento di compiacimento narcisistico. Ma, agli occhi del filosofo ormai

[16] Fischer, 1911, p. 278.
[17] Hegel, 1969-79, vol. XIV, pp. 165-66.

sul punto di approdare all'immoralismo, il pathos dell'eticità non è meno sospetto del pathos della moralità.

Abbiamo visto, nella cultura liberale europea, la denuncia del dileguare dell'individuo nel corso del processo di massificazione del mondo moderno. È un motivo che Nietzsche riprende, radicalizza e declina in senso aspramente critico nei confronti non solo della democrazia ma anche della morale: «In altre epoche l'individuo stava più in alto, era più frequente. Sono i tempi più malvagi: esso diventava più visibile; si osava di più, si era più nocivi, ma si mentiva di meno» (IX, p. 26). Non si può contrastare e ricacciare indietro il fenomeno della massificazione senza rimettere in discussione la visione morale del mondo. È necessario saper riabilitare il «male»: «Che cosa sarebbe diventato l'uomo senza paura, invidia, avidità! Non esisterebbe più» (IX, p. 457). Sono queste passioni e questi presunti vizi a stimolare l'innovazione e a impedire l'arroccamento provincialistico di una società.

A prima vista, non siamo molto lontani da Hegel. Questi sottolinea l'«enorme potenza del negativo» e, respingendo un ideale di morale intesa come asettica purezza, richiama l'attenzione sul fatto che «nulla di grande nel mondo è stato compiuto senza passione».[18] Lo stesso Kant, allorché esamina lo sviluppo economico e sociale, finisce con l'attribuire un ruolo positivo al «desiderio di onori, di potenza, di ricchezza», alla lotta, alla «resistenza» (*Widerstand*), che «eccita tutte le energie dell'uomo e lo induce a vincere la sua tendenza alla pigrizia». Allorché sposta l'attenzione dal soggetto all'oggettività dei rapporti sociali e dei processi storici, Kant finisce col riprendere il tema caro a Mandeville dei vizi privati che si trasformano in pubbliche virtù:

> Siano allora rese grazie alla natura per la intrattabilità che genera, per la invidiosa emulazione della vanità, per la cupidigia mai soddisfatta di averi o anche di dominio! Senza di esse tutte le eccellenti disposizioni naturali insite nell'umanità rimarrebbero eternamente assopite senza svilupparsi. L'uomo vuole la concordia; ma la natura sa meglio di lui ciò che è buono per la sua specie: essa vuole la discordia.[19]

Dunque, assistiamo anche in questi casi ad una sorta di riabilitazione del male. Senza di esso non si può pensare quella «insocievole socievolezza» che è la società civile, e non si può pensare neppure il prodigioso sviluppo delle forze produttive che caratterizza il mondo

[18] Hegel, 1969-79, vol. XII, p. 38.
[19] Kant, 1900, vol. VIII, pp. 20-21 (Tesi quarta).

borghese moderno: così argomentano Kant e la tradizione liberale. Questo aspetto è presente anche in Hegel, il quale però insiste su un altro ancora più importante: le contraddizioni, i conflitti, le passioni, la negatività nel suo complesso è la molla che spinge alla realizzazione di organismi etici sempre più sviluppati, capaci di dare espressione sempre più ricca al riconoscimento reciproco tra gli uomini; in questo senso, bisogna saper distinguere la «grande passione storico-mondiale» dalla passione che persegue fini meramente particolaristici.[20]

La riabilitazione del «male» in Nietzsche ha caratteristiche ben diverse. C'è una metafora che compare in lui come già in Kant. Questi, com'è noto, paragona la società civile ad un bosco:

> Così come gli alberi di un bosco, per ciò che ognuno cerca di togliere aria e sole all'altro, si costringono reciprocamente a cercare l'una e l'altro al disopra di sé e perciò crescono belli e diritti, mentre gli alberi che in libertà e lontani tra loro mettono rami a piacere, crescono storpi, storti e tortuosi.[21]

E ora leggiamo Nietzsche: «Domandatevi se un albero che deve crescere superbo in altezza, possa fare a meno del maltempo e della bufera» (FW, 19). Qui l'albero è declinato al singolare; è venuto a cadere il momento del rapporto con l'altro albero e dello stimolo, attraverso la competizione, alla crescita reciproca. Resta solo il confronto con le intemperie naturali. A sopravvivere, guadagnando in robustezza, sarà solo l'albero capace di superare la prova: «il veleno, che fa perire la natura più fragile, rinvigorisce il vigoroso – per costui non ha neppure il nome di veleno». Ovvero, con linguaggio diverso, «il male», che dà il titolo all'aforisma, «mette alla prova la vita degli uomini e dei popoli migliori e più fecondi» (FW, 19).

Non si tratta di aspirare ad «un'umanità bella, tranquilla, nutrita e fiorente in ogni senso»; tale obiettivo potrebbe essere conseguito anche senza il «male», ma non avrebbe nulla a che fare col fine a cui tende Nietzsche e che questi definisce come la «nostra migliore umanità». Il significato di tale categoria è chiarito da un'ulteriore dichiarazione: «Se si pensa l'uomo più ricco, nobile e fecondo senza il male – si pensa una contraddizione [...]. Un genio dovrebbe soffrire terribilmente, perché tutta la sua fecondità vuol nutrirsi egoisticamente

[20] Hegel, 1969-79, vol. XII, p. 55.
[21] Kant, 1900, vol. VIII, p. 22 (Tesi quinta).

degli altri, dominarli, succhiarli, e così via» (IX, p. 457). Si tratta di comprendere e giustificare il sacrificio, che la civiltà richiede, di una massa considerevole di uomini, anzi della maggior parte dell'umanità. Prima individuato nella «compassione», nei «nobili sentimenti», negli appelli alla «giustizia», ora il pericolo di delegittimazione di tale sacrificio viene individuato nella morale in quanto tale. Ora questa è messa totalmente fuori gioco mediante l'affermazione dell'irresponsabilità che presiede all'agire umano, e dunque con la tesi dell'«innocenza del divenire».

7. *Dalla colpa universale all'«innocenza del divenire»*

A prima vista un abisso sembrerebbe essersi aperto rispetto alla giovanile adesione alla filosofia di Schopenhauer. Non è forse l'autore del *Mondo come volontà e rappresentazione* il teorico della colpa insita nell'esistenza in quanto tale? Ebbene, l'approdo di Nietzsche si caratterizza per l'affermazione dell'«innocenza di ogni esistenza» (*Unschuld alles Daseins*) (XIII, p. 426), dell'«innocenza di ogni azione» (*Unschuld aller Handlungen*) così come di ogni «opinione» (M, 56), dell'«innocenza del divenire» (*Unschuld des Werdens*) (XII, p. 386; GD, *I quattro grandi errori*, 8). Un totale rovesciamento di posizioni sembra essersi verificato, epperò è lo stesso Nietzsche a sottolineare che le due visioni filosofiche, apparentemente contrapposte, mirano in realtà a conseguire il medesimo risultato politico-sociale:

> È possibile svellere dai suoi cardini la giustizia mondana – con la teoria della piena irresponsabilità e innocenza (*völlige Unverantwortlichkeit und Unschuld*) di tutti: ed è stato già fatto un tentativo in ugual direzione proprio in base all'opposta teoria della piena responsabilità e colpevolezza (*Verantwortlichkeit und Verschuldung*) di tutti (WS, 81).

È vero che quest'ultima teoria è attribuita al «fondatore del cristianesimo», ma certo si tratta di un cristianesimo visto con gli occhi di Schopenhauer, che non a caso afferma la centralità in esso del tema del peccato originale, cioè della «colpa profonda (*tiefe Verschuldung*) del genere umano per il fatto stesso di esistere» (*durch sein Dasein selbst*).[22] Resta il fatto che, agli occhi di Nietzsche, persino la dottrina

[22] Schopenhauer, 1976-82*b*, p. 802.

dell'inevitabile e universale colpa o peccaminosità degli uomini può essere letta come una sorta di formulazione ancora approssimativa e in negativo della tesi chiamata a scagionare ogni uomo da un senso di colpa opprimente. Altre volte, il cristianesimo è collegato in modo più diretto con la tesi dell'irresponsabilità e dell'innocenza. Gesù «si ritenne il figlio unigenito di Dio e perciò si sentì immune dal peccato»; in tal modo «raggiunse la stessa meta, il sentimento di piena innocenza, di completa irresponsabilità, che oggi ognuno può procurarsi con la scienza» (MA, 144).

Chiara comunque emerge, già nel periodo «illuministico», la tendenza che poi sfocerà nell'affermazione dell'innocenza del divenire: «La piena irresponsabilità dell'uomo per il suo agire è la goccia più amara che chi persegue la conoscenza deve inghiottire». Il senso di amarezza deriva dall'abitudine dell'uomo «a vedere nella responsabilità e nel dovere il titolo di nobiltà della sua umanità». Ma ci si deve saper liberare anche da questa vanità (MA, 107). Per fare i conti sino in fondo coi sentimenti morali, non ci si può fermare a mezza strada, come fanno i moralisti. È ora finalmente di prenderne atto: «La storia dei sentimenti in forza dei quali teniamo qualcuno responsabile, cioè dei cosiddetti sentimenti morali», per farla breve, «la storia dei sentimenti morali è la storia di un errore» (MA, 39). Privi di senso sono dunque i «giudizi morali»: essi possono essere «assimilati a epidemie» o «droghe» (IX, pp. 483 e 481).

Nell'evocare l'agognato mondo nuovo dell'innocenza, linguaggio illuministico e linguaggio religioso si fondono. All'orizzonte sorge ora «il sole di un nuovo vangelo»: i suoi «raggi» sono chiamati a realizzare un «grado di rischiaramento e di liberazione» sconosciuto nel passato. Matura ormai la speranza che «l'umanità possa trasformarsi, da un'umanità morale in un'umanità saggia». È una condizione nuova ed esaltante:

> Tutto è necessità – così dice la nuova conoscenza; e questa stessa conoscenza è necessità. Tutto è innocenza: e la conoscenza è la via alla comprensione di questa innocenza [...]. L'abitudine ereditaria di valutare, amare e odiare erroneamente può ben continuare a regnare in noi; sotto l'influsso della crescente conoscenza diventerà tuttavia più debole: una nuova abitudine, quella di comprendere, di non amare, di non odiare, di guardare dall'alto, si radica a poco a poco in noi sullo stesso terreno, e in migliaia di anni sarà forse abbastanza potente da dare all'umanità la forza di produrre l'uomo saggio e innocente (consapevole della sua innocenza) altrettanto regolarmente di come ora produce l'uomo non saggio, non giusto, gravato dal senso

di colpa – vale a dire il gradino necessariamente precedente, non il contrario di quello (MA, 107).

Anche l'uomo gravato dal senso di colpa non è colpevole: la sua visione, i suoi errori, la sua esperienza sono una tappa obbligata verso la liberazione.

A ribadire ulteriormente la tesi dell'irresponsabilità e dell'innocenza provvede anche il riferimento all'arte. L'uomo illuminato dalla «nuova conoscenza» e trasfigurato dal «nuovo vangelo» deve saper guardare «alle azioni degli uomini e alle sue stesse» come si guarda ad un'«opera d'arte» ovvero ad una «pianta». Non vi si cercano «meriti», che presuppongono un'immaginaria libertà del volere, ma si possono pur sempre «ammirarvi forza, bellezza, pienezza» (MA, 107). Nietzsche enuncia un programma: «Il mio desiderio è che si adoperi sempre meno la bilancia morale e sempre più quella estetica e che si giunga infine a sentire la morale come il contrassegno di un'epoca arretrata e dell'incapacità estetica» (XIV, p. 262).

A questo punto interviene un ulteriore motivo di stampo positivistico. La morale è in ultima analisi un atavismo, il residuo di un'età al di qua della conoscenza scientifica:

> Voglio ogni giorno di più disimparare a usare la bilancia della morale; voglio accogliere la nascita di un giudizio morale come un segno che in quel momento la mia natura non è in possesso di tutta la sua energia e nobiltà e vaga sul sentiero del passato, per così dire, tra i sepolcri della preistoria (XIV, p. 262).

Una volta superato lo stadio teologico dell'umanità, assieme al concetto di Dio, anche quello di norma morale e di «peccato» è destinato a diventare «un giocattolo infantile e un infantile dolore» (JGB, 57).

Riflettendo sull'evoluzione alle sue spalle, il Nietzsche maturo indica nella tesi dell'innocenza del divenire la verità da sempre cercata, sia pure attraverso percorsi tortuosi:

> Da quanto tempo ormai mi sforzo di dimostrare la perfetta *innocenza* del divenire! E quali strane vie ho già percorso in proposito! [...] E a che scopo tutto questo? Non era per procurare a me stesso il sentimento dell'assoluta irresponsabilità? (*völlige Unverantwortlichkeit*) (XI, p. 553).

In questo quadro, la giovanile adesione alla filosofia di Schopenhauer è riconosciuta come una tappa legittima del processo di costruzione di una teoria capace di delegittimare alle radici la protesta e agi-

tazione socialista. Se Schopenhauer rimuove la «questione sociale» rendendo partecipe, grazie all'unità generica realizzata dalla compassione, lo stesso tormentato della «colpa» (*Schuld*) del tormentatore, il Nietzsche immoralista liquida, invece, la questione sociale rovesciando questa colpa «generica» nell'innocenza del divenire.

La rivendicazione della «giustizia» ad opera degli schiavi rivoltosi, contro la quale mette in guardia già *La nascita della tragedia*, trova ora la sua confutazione più radicale. Parlare di «profonda ingiustizia» dell'ordinamento sociale significa inventare responsabilità che non esistono e inventarle peraltro a partire dal rancore covato per il proprio fallimento (cfr. *infra*, cap. 20, § 7). L'«innocenza» (*Unschuld*) di quel fanciullo che è il reale permette a Nietzsche il «sacro dir di sì» alla vita (Za, I, *Delle tre metamorfosi*), ma anche ad un ordinamento sociale irrigidito a natura; un sì alla società esistente che Schopenhauer pronuncia in modo apparentemente più tormentato, in realtà più ipocrita, attraverso la compassione e la negazione della volontà di vivere.

8. *Quattro tappe nell'evoluzione di Nietzsche*

Vissuta come una scoperta liberatrice ed esaltante, l'innocenza del divenire proietta la sua luce anche sul percorso alle spalle. A partire da questo risultato, in una sorta di versione nietzscheana della hegeliana fenomenologia dello spirito, trovano una loro parziale giustificazione anche gli stadi precedentemente attraversati dalla coscienza, da considerare alla stregua di successivi tentativi e avvicinamenti al problema centrale e alla sua definitiva soluzione. Ora è chiaro: sul piano più propriamente politico è necessario saper «guardare in faccia il problema della gerarchia»:

> Posto che sia il problema della gerarchia quello di cui possiamo dire che è il nostro problema, di noi spiriti liberi: solo ora, nel meriggio della nostra vita, noi comprendiamo quanti preparativi, giri e rigiri, prove, tentativi e travestimenti il problema dovesse attraversare, prima di poter sorgere davanti a noi (MA, *Prefazione*, 6-7).

Sul piano più propriamente filosofico è necessario innalzarsi alla consapevolezza dell'innocenza del divenire. Gli scritti e le tappe precedenti sono ora reinterpretati teleologicamente come momenti di un itinerario faticoso e a tratti tortuoso verso la piena comprensione e

assimilazione di una visione del mondo implicitamente presente e operante già agli inizi: «Ricomincio a fare quello che ho sempre fatto, io vecchio immoralista e uccellatore, e parlo in modo immorale, extramorale, "al di là del bene e del male"». Ma allora come spiegare *La nascita della tragedia* e l'omaggio da essa reso a Schopenhauer, che pure alla volontà di vivere contrappone la sua «cieca volontà di morale»? In realtà, è un'operazione da annoverare tra le «falsificazioni o invenzioni poetiche». Se si vuole, si può parlare di «inganno», ma si tratta pur sempre di un inganno funzionale alla manifestazione di una più alta «veridicità»; d'altro canto, questa deviazione è la conferma, a scorno di tutti i moralisti, del modo tortuoso in cui procede la «vita» (MA, *Prefazione*, 1). Riletta attentamente, l'opera giovanile parla con sufficiente chiarezza: «contro Schopenhauer e l'interpretazione morale dell'esistenza, misi più in alto l'interpretazione estetica», sia pure senza giungere al punto di «negare o modificare quella morale» (IX, p. 615).

Questa scomoda coabitazione viene rimessa in discussione nel corso della successiva evoluzione. Con *Aurora* – dichiara Nietzsche – «comincia la mia campagna contro la morale» (EH, *Aurora*, 1), una campagna tesa «a scalzare un'antica fiducia, sulla quale noi filosofi, da un paio di millenni, eravamo soliti edificare come sul più sicuro fondamento [...]; a scalzare la nostra fiducia nella morale» (M, *Prefazione*, 2). Può così spuntare il «nuovo mattino», lungamente cercato e infine trovato nella «trasvalutazione di tutti i valori, nello svincolamento da tutti i valori morali, in un sì a tutte le cose, anche nella fiducia in tutto quanto è stato finora proibito, disprezzato, maledetto» (EH, *Aurora*, 1). Mentre conclude l'evoluzione di Nietzsche, la piena comprensione di questo «nuovo mattino» costituisce un risultato di un'importanza che va ben al di là di una vicenda personale: «In noi giunge al suo compimento [...] l'autosoppressione della morale» (M, *Prefazione*, 4).

Possiamo ora dare un rapido sguardo al percorso compiuto dal filosofo. L'abbiamo visto parlare di tre tappe nella sua evoluzione, la «metafisica», l'«illuministica» e l'«immoralistica». In realtà, per quanto riguarda la prima, conviene procedere ad un'ulteriore distinzione. Facendo tesoro e radicalizzando la lezione di Burke e del romanticismo tedesco impegnato nella critica della rivoluzione, *La nascita della tragedia* denuncia gli effetti devastanti della *hybris* della ragione, individuandone però gli inizi già in terra greca. È vero, questo motivo continua a lasciar tracce vistose in tutti gli scritti precedenti la svolta

«illuministica»; in questo senso Nietzsche ha ragione nel parlare di una fase «metafisica» nel suo complesso. Epperò, per un altro verso, non bisogna perdere di vista le novità rilevanti che intervengono già con la seconda e la terza *Inattuale*. Sul piano più propriamente filosofico la critica della visione puramente antiquaria della storia è la critica anche della piattaforma ideologica alla Burke, incapace di fondare e stimolare l'azione controrivoluzionaria che s'impone e di cui si fa carico l'«uomo di Schopenhauer» ovvero il «ribelle solitario». Sul piano più strettamente politico, questa figura prende il posto del membro della «comunità popolare» celebrata negli anni della *Nascita della tragedia*.

Con *Umano, troppo umano* vediamo emergere un «illuminismo» aristocratico che analizza impietosamente le passioni, le illusioni, il fanatismo del movimento rivoluzionario e disseziona sul piano psicologico le parole d'ordine morali che esso agita. Infine, la quarta e ultima fase che, sul piano politico, è sinonimo di «radicalismo aristocratico» (cfr. *infra*, cap. II, § 2), e, su quello filosofico, di immoralismo, di affermazione dell'innocenza del divenire. Il filo conduttore, l'elemento di continuità è rappresentato dalla critica, anzi dalla denuncia appassionata della rivoluzione e dei pericoli mortali che essa fa pesare sulla civiltà. Il protagonista della lotta così evocata ed auspicata è prima il membro e cantore della «comunità popolare», che alla *hybris* della ragione e della rivoluzione contrappone il mito sovrastorico nel quale si riconosce e del quale si alimenta un intero popolo, grazie alla visione tragica del mondo fuso in unità corale nonostante la schiavitù e il carico di sofferenze che la civiltà inevitabilmente comporta. Interviene poi a prendere il posto di quella precedente la figura del «ribelle solitario»: consapevole di non potersi più richiamare ad una «comunità popolare» irrimediabilmente scomparsa, egli agita invece con gesto di sfida la sua solitudine in contrapposizione alla massificazione prodotta dalla rivoluzione e dalla modernità; intende più che mai contrastare la rivoluzione, ma con la consapevolezza che da essa deve saper imparare qualcosa, a cominciare dal rifiuto di abbandonarsi in modo pigro e inerte alla tradizione, per interrompere invece la gradualità del suo svolgimento con un'azione risolutiva carica di rischi e di dilemmi morali. Subentra successivamente la figura dell'«illuminista» aristocratico che, facendo tesoro anche dell'«illuminismo morale», si fa beffe della pretesa della rivoluzione di appellarsi alla ragione

e alla giustizia e sottolinea invece quanto in essa vi è di rozzo, di superstizioso, di intollerante, di fanatico e di morboso. Interviene infine l'aristocratico immoralista che, mentre sottopone al sospetto e alla dissacrazione più impietosa i disvalori e i falsi ideali della rivoluzione e della modernità, al tempo stesso conserva fresco e intatto il suo fervore e il suo entusiasmo per il nuovo che intende realizzare e che intende realizzare non più da «ribelle solitario» ma, come subito vedremo, in modo organizzato, facendo leva sul «partito della vita» o sul «nuovo partito della vita» da fondare.

Abbiamo così un intreccio di continuità e discontinuità. Il primo elemento è rappresentato ovviamente dalla denuncia della rivoluzione. Per comprendere il secondo, ritorniamo al motivo della riabilitazione e celebrazione del «male»:

> Sono stati gli spiriti più vigorosi e più malvagi ad avere fino ad oggi maggiormente portato innanzi l'umanità [...]. Con le armi, con l'abbattimento delle pietre di confine, infrangendo culti nella maggior parte dei casi, ma anche per mezzo di nuove religioni e morali! [...] Ma in tutte le situazioni il nuovo è il male, in quanto vuol rovesciare quel che è da conquistare, le antiche pietre di confine e i vecchi culti; e soltanto l'antico è il benè. Le anime buone d'ogni tempo sono coloro che seppelliscono nel profondo gli antichi pensieri e li mettono a frutto, i *contadini dello spirito*. Ma quella terra alla fine sarà esaurita e sempre di nuovo dovrà tornare l'aratro del male (FW, 4).

È particolarmente significativo il fatto che il termine «contadini» sia divenuto un insulto. Un rovesciamento si è verificato rispetto alla «prefazione» ad un «libro non scritto» che additava come «tonificante» lo spettacolo della vita «consuetudinaria» dei «servi della gleba» rinchiusi nel «recinto melanconico della loro ristretta esistenza» (cfr. *infra*, cap. 14, § 4). È vero, il discorso era coniugato guardando per l'appunto ai servi della gleba più che ai loro signori. Così come ci si rivolge agli spiriti liberi, e solo a loro, quando si afferma che «essere schietti, sia pure nel male, è miglior cosa del perdere se stessi nell'eticità della tradizione» (FW, 99). Resta il fatto che, nel periodo pre-«illuministico» si avvertiva il fascino di una ideologia alla Burke e non c'era ancora la piena consapevolezza della necessità del duplice discorso da rivolgere ai servi o ai signori, la piena consapevolezza della «gerarchia».

Dopo l'attraversamento della fase «illuministica», la critica e la denuncia della rivoluzione si colloca ormai sul terreno del «modernismo

reazionario».[23] La rottura col culto della zolla è anche la rottura col culto della tradizione; è la presa di coscienza che, nelle condizioni della modernità, ci si può opporre in modo radicale alla rivoluzione soltanto mettendosi al suo stesso livello. Certo, ancora Zarathustra pronuncia una dura critica contro la «grande città» come luogo privilegiato della sovversione da un lato e della mediocrità dall'altro; ma l'alternativa a tutto ciò è individuata non già nell'impossibile ritorno alla zolla bensì nell'espansione coloniale: grazie ad essa ci si libera dalla sovrappopolazione e dai miasmi dei malriusciti mentre, al tempo stesso, si temprano le virtù virili e guerriere dei migliori (cfr. *infra*, capp. 18, § 6 e 11, § 7).

Sulla novità forte dell'ultima fase rispetto a quella «illuministica» è lo stesso Nietzsche a richiamare l'attenzione:

> Mettiamo che avessi battezzato il mio Zarathustra con il nome di un altro, per esempio quello di Richard Wagner; ebbene, l'acume di due millenni non sarebbe bastato per indovinare che l'autore di *Umano, troppo umano* è il visionario (*Visionär*) dello Zarathustra (EH, *Perché sono così intelligente*, 4).

Balza agli occhi l'autodefinizione che l'ultimo Nietzsche dà di se medesimo: «visionario»! Superate sono le incertezze e l'atteggiamento fondamentalmente difensivo del periodo illuministico, è ora con tono ispirato e squillante che si annunciano la «nuova conoscenza» e il «nuovo vangelo» precedentemente ricercati a tentoni. La nuova verità, meglio la verità da sempre bramata e finalmente venuta alla luce, viene vissuta come la conclusione di un lungo ciclo, con la liquidazione dei terribili atavismi che pesano sull'esistenza umana, a cominciare dal senso di colpa del peccato imposto e instillato nell'animo dall'immaginario tiranno nel regno dei cieli.

Ma dallo stesso elemento di discontinuità emerge di nuovo la continuità di fondo, e cioè la critica e la denuncia della rivoluzione. Assieme alla morale è un atavismo anche l'idea di eguaglianza: «Per immensi periodi di tempo, l'intelletto non ha prodotto nient'altro che errori [...], per esempio questi: che esistano cose durevoli, che esistano cose uguali» (FW, 110). Ora è possibile riconoscere per quello che è questo ciarpame primitivo: «Partendo dall'etimologia e dalla storia del linguaggio, noi consideriamo tutti i concetti come divenuti e mol-

[23] Sul concetto di «modernismo reazionario» cfr. Herf, 1988 e Losurdo, 1991, cap. V.

ti come ancora in divenire; e precisamente in modo tale che i concetti più universali come i più falsi debbano anche essere i più antichi» (XI, p. 613).

Qualcosa dell'«illuminismo» della fase precedente continua a sussistere, come risulta dalla denuncia dell'«inclinazione illogica», che pure «ha creato in principio tutti i fondamenti della logica», a «trattare il simile come eguale» (FW, 111), a istituire un segno di eguaglianza tra gli uomini dove c'è somiglianza più o meno vaga. Ancora più chiara è la persistenza del «positivismo», come emerge dalla configurazione in chiave naturalistica sia dell'idea di eguaglianza che di norma morale, entrambe rigettate in quanto non corrispondono a nessuna realtà, a nessun fatto.

Superati gli atavismi teologici e rivoluzionari, ora l'idea di irresponsabilità e di innocenza si afferma con tutto quello che essa ha di problematico e inquietante:

> Quali sono le trasformazioni profonde, che debbono derivare dalle teorie secondo le quali si afferma che non vi è un dio che si curi di noi e non vi è una legge morale eterna (umanità ateisticamente immorale)? Che siamo animali? Che la nostra vita è transitoria? Che siamo senza responsabilità? Il saggio e l'animale si avvicineranno e produrranno un tipo nuovo! (IX, p. 461).

II.

«Radicalismo aristocratico» e «nuovo partito della vita»

1. *Il «nuovo partito della vita»*

Sul finire della sua vita cosciente, Nietzsche esprime la sua aspirazione a fondare o a contribuire a «fondare un partito della vita» (XIII, p. 638) ovvero un «nuovo partito della vita» (EH, *La nascita della tragedia*, 4), chiamato a condurre sino in fondo la lotta contro la sovversione e la modernità. Il profilo del «partito» politico qui invocato comincia ad emergere già a partire dalla svolta immoralista. Esso non ha nulla a che fare col tradizionalismo religioso e politico, nei cui confronti assume anzi un atteggiamento polemico e dissacratorio. *Al di là del bene e del male* dedica tutto un capitolo, il secondo, allo «spirito libero». Esso si conclude però con una messa in guardia contro una possibile confusione tra questa figura e quella del «libero pensatore», cara alle correnti più radicali dell'illuminismo e ormai anche al movimento anarchico e socialista. Il fautore della sovversione si autodefinisce talvolta lui stesso «spirito libero». Ma non bisogna lasciarsi ingannare dalle assonanze:

> In tutti i paesi d'Europa ed egualmente in America esiste oggidì qualcosa che perpetra un abuso riguardo a questo nome, una specie di spirito molto angusto, prigioniero, ridotto in catene, che vuole pressappoco il contrario di ciò che è nelle nostre intenzioni e istinti [...]. Costoro appartengono, per dirla chiaro e tondo, ai livellatori, questi falsamente detti «spiriti liberi» – in quanto non sono che schiavi, loquaci e abili di penna, del gusto democratico e delle sue «idee moderne» (JGB, 44).

Siamo in presenza di un «abuso» terminologico ovvero di un millantato credito per il fatto che questi presunti spiriti liberi continuano

a dar prova di «servilismo», sia pure «più sottile» di quello consueto. Nei loro progetti di trasformazione sociale in nome della giustizia proclamano «princìpi di un incondizionato dovere ai quali si può senza infamia sottomettersi o mostrarsi sottomessi» (FW, 5). Nonostante le pose spregiudicate che assumono, essi sono gli eredi del clericalismo e della grettezza religiosa:

> Gli insoddisfatti debbono avere qualcosa cui votare il proprio cuore: per esempio Dio. Ora che quest'ultimo è venuto a mancare, molti, che in passato si sarebbero aggrappati a Dio, si rivolgono al socialismo ovvero alla patria (Mazzini). Un motivo di magnanima abnegazione pubblica (perché mantiene la disciplina e la coesione, e fa anche coraggio!) deve sempre esistere! (IX, p. 591).

Che lottino per la rivoluzione democratica e nazionale o per la rivoluzione socialista, si tratta pur sempre di bigotti e zeloti in forma nuova. Ecco dunque una prima netta linea di demarcazione. Da una parte abbiamo pur sempre un «credente», fermo alla «convinzione fondamentale che a lui devono essere impartiti ordini», dall'altra c'è l'uomo che «prende congedo da ogni fede, da ogni desiderio di certezza» e che pertanto gode del «piacere e [della] energia dell'autodeterminazione». È questo «lo spirito libero *par excellence*» (FW, 347).

È inoltre da tener presente che pathos morale, mentalità gregaria e subalternità rispetto allo spirito filisteo del tempo fanno tutt'uno. Agitando le parole d'ordine dell'eguaglianza di diritti e di una compassione capace di abbracciare tutti gli uomini indipendentemente da ogni differenza di ceto, i sedicenti spiriti liberi ovvero i «liberi pensatori» di stampo anarchico e socialista non si distinguono per nulla né dalla massa né dall'ideologia dominante: «Ciò a cui essi mirerebbero con tutte le loro forze è l'universale verde felicità-da-pascolo delle greggi, con sicurezza, assenza di pericoli, comfort (*Behagen*), alleggerimento della vita per ognuno» (JGB, 44).

Siamo in presenza di «schiavi del gusto democratico», di «uomini senza solitudine». Ben diversamente vanno le cose sul versante opposto: «Quale maraviglia se noi "spiriti liberi" non siamo proprio gli spiriti più comunicativi?» Se i primi, come tutti coloro che hanno a che fare con la massa, sono «loquaci» e «ridicolmente superficiali», i secondi si distinguono per la loro profondità e impenetrabilità. Sono «anime manifeste e occulte, di cui difficilmente si potrebbero scorgere le intenzioni ultime, con prosceni e quinte che nessun piede riusci-

rebbe a percorrere sino alla fine, nascosti sotto il mantello della luce (JGB, 44).

Dalla società che dichiarano di voler combattere i sedicenti spiriti liberi ereditano in realtà l'essenziale, e cioè la visione filistea della vita: «Lo stesso dolore vien preso da essi come un qualcosa che deve essere eliminato» (JGB, 44). L'ideale dell'«assenza di dolore» è ciò che accomuna «*socialisti e politici di tutti i partiti*», unanimamente concordi nel rifiutare una prospettiva al tempo stesso più realistica e più allettante: «Il maggior possibile dispiacere come scotto per l'incremento d'una pienezza di raffinati piaceri e gioie, raramente assaporati fino a oggi» (FW, 12). È questa invece la prospettiva perseguita dagli autentici spiriti liberi, ben consapevoli della fecondità di «durezza, prepotenza, schiavitù, pericoli per le strade e nel cuore», di «tutto quanto v'è nell'uomo di malvagio, di tirannico, dell'animale rapace e del serpente». Sono le condizioni perché «la pianta "uomo"» cresca in altezza e vigore e «la sua volontà di vita» possa «potenziarsi fino all'assoluta volontà di potenza». Nel loro desiderio di pace e comfort, i sedicenti spiriti liberi si rivelano pavidi, mentre quelli autentici devono essere «pronti a tutto osare» (JGB, 44), devono sapersi mettere alla «ricerca di tutto ciò che l'esistenza ha di estraneo e problematico, di tutto ciò che finora era prescritto dalla morale» (EH, *Prologo*, 3).

In conclusione, nel rompere con ogni forma di conservatorismo, il nuovo «partito» fa propria la parola d'ordine dell'anticonformismo e della dissacrazione della vigente tradizione religiosa e politica, ma, al tempo stesso, prende nettamente le distanze da una corrente già da un pezzo impegnata ad agitare, con obiettivi ben diversi, questa parola d'ordine. Sono gli anni in cui Büchner, presidente della «Lega dei liberi pensatori» (*Freidenkerbund*), si batte per «l'assicurazione statale per la vecchiaia e l'invalidità», con un programma dunque di avanzate riforme sociali anche se portato avanti in opposizione, secondo l'opinione di Mehring e della socialdemocrazia rivoluzionaria, al «movimento autonomo del proletariato».[1] Si comprende allora la netta contrapposizione tra la figura del *Freidenker*, politicamente subalterna al democratismo e al conformismo dominanti anche se incline ad assumere pose apparentemente ribelli sul piano religioso, e la figura del-

[1] Mehring, 1961*a*, vol. XIII, pp. 133 e 137.

l'autentico spirito libero. Nel ricostruire più tardi la sua evoluzione, Nietzsche dichiarerà che sin dalla prima *Inattuale* egli aveva sentito il bisogno di demarcarsi dalla corrente ideale e politica dei «liberi pensatori»:

> In fondo avevo messo in pratica una massima di Stendhal, quella in cui si raccomanda di fare il proprio ingresso in società con un duello. E come mi ero scelto bene il mio avversario! Il primo libero pensatore tedesco!... Di fatto, tramite tutte queste cose si manifestò allora per la prima volta una specie del tutto nuova di libero pensiero: fino a oggi nulla mi è tanto lontano ed estraneo quanto tutta la genia europea e americana dei «*libres penseurs*». Io sono in più profondo dissidio con loro, con questi incorreggibili zucconi e buffoni delle «idee moderne» che con qualunque dei loro avversari [...]. Io sono il primo immoralista (EH, *Le considerazioni inattuali*, 2).

Il nuovo «partito», che sorge sulle rovine di conservatorismo e liberalismo e a partire dall'esperienza della loro inanità e consunzione, deve strappare al movimento rivoluzionario, che intende contrastare e liquidare, la bandiera della libertà e spregiudicatezza di spirito. Proprio in virtù di questa operazione, possono emergere punti di contatto tra i due elementi dell'antitesi. Il nuovo «partito», ovvero, come qui viene definito, l'«aristocratismo», ha in comune con l'«anarchismo» l'estraneità all'«istinto» della mediocrità borghese e filistea (AC, 57). Andando ancora oltre, Nietzsche dichiara: «Non possiamo essere altro che rivoluzionari» (*Revolutionäre*) (EH, *Perché sono così intelligente*, 5). Emersa già negli appunti preparatori della terza *Inattuale* (cfr. *supra*, cap. 6, § 9), l'aspirazione a strappare al movimento socialista, assieme alla bandiera dell'anticonformismo e del radicalismo teorico, anche quella della rivoluzione, diviene un essenziale tratto caratteristico del nuovo partito.

2. «*Nuova nobiltà*» e «*nuova schiavitù*»

Si tratta in questo caso di una rivoluzione assai singolare. A scanso di equivoci Nietzsche chiarisce subito che i sedicenti spiriti liberi a lui odiosi «sono appunto non liberi e ridicolmente superficiali, soprattutto per la loro tendenza a vedere nelle forme della vecchia società sino a oggi esistente la causa di ogni umana miseria e fallimento» (*Missrathen*) (JGB, 44). S'impone invece la presa di coscienza del fatto che è la natura in quanto tale a condannare la massa degli uomini ad una

condizione servile e ad una vita di stenti e ad imporre un ordinamento aristocratico.

Non c'è dubbio, questa persuasione caratterizza Nietzsche in tutto l'arco della sua evoluzione. Non rappresenta una cesura neppure il periodo «illuministico»: anche da *Umano, troppo umano* traspare l'impegno a indagare le condizioni del formarsi o consolidarsi di «un'aristocrazia spirituale e fisica» (MA, 243). Ma ora il problema del dominio della «buona e sana aristocrazia» (JGB, 258) è al centro delle preoccupazioni, e la sua soluzione esige il ripudio delle mezze misure. Ecco perché, in una lettera del 2 dicembre 1887, Nietzsche si riconosce prontamente e con entusiasmo nella definizione, ad opera di Brandes, della sua filosofia come un «radicalismo aristocratico» (B, III, 5, p. 206). Aggettivo e sostantivo sono qui intercambiabili. Il «radicalismo aristocratico» è un «aristocratismo» così radicalmente impegnato nella lotta contro «gli ideali del gregge» (XIII, p. 65) da non potersi certo appagare della difesa dell'ordinamento esistente, esso stesso tutto attraversato da quella visione del mondo mercantile e plebea, che si tratta di liquidare una volta per sempre. In altre occasioni Nietzsche fa professione di un «antidemocratismo» così conseguente da apparire «orribile» agli occhi dei contemporanei (B, III, 3, p. 58). Costante è la polemica contro «quest'epoca della plebe e dei contadini» (B, III, 3, p. 65), contro il «secolo democratico» (B, III, 3, p. 32) e la sua «libertà di stampa e di impudenza» (*Preß- und Frechheits-Freiheit*) (B, III, 3, p. 62).

L'orientamento ideale del nuovo «partito» è ormai chiaro. Siamo in presenza di un «radicalismo aristocratico» propugnato con toni ribelli e persino rivoluzionari e, talvolta, civettando con l'«anarchismo». Sui contenuti più propriamente politici getta ulteriore luce l'aforisma della *Gaia scienza* che prende nettamente le distanze dal liberalismo e dal conservatorismo, oltre che, s'intende, dal movimento democratico e socialista:

> Ci rallegriamo di tutti coloro che come noi amano il pericolo, la guerra, l'avventura, che non si lasciano appagare, accalappiare, rappacificare e castrare, annoveriamo noi stessi tra i conquistatori, meditiamo sulla necessità di nuovi ordinamenti, perfino di una nuova schiavitù – perché a ogni rafforzamento e innalzamento del tipo «uomo» è strettamente connesso un nuovo genere di schiavismo – non è vero? (FW, 377).

Dunque, il ribellismo intende mettere in discussione non già l'ordinamento sociale esistente, bensì l'intero ciclo storico della rivolta

servile. Ma come conseguire questo obiettivo? È il problema affrontato da un altro aforisma della *Gaia scienza*, che già abbiamo cominciato ad esaminare nel capitolo precedente e che mette in discussione il compromesso sociale prospettato da Bismarck. Ma qui Nietzsche non si limita a criticare la politica del cancelliere, formula in modo esplicito un'alternativa. Inizialmente ci imbattiamo in un motivo largamente noto, e messo in evidenza già dal titolo (*Della mancanza di nobiltà della forma*, *Vom Mangel der vornehmen Form*):

Soldati e comandanti conservano sempre nei loro reciproci rapporti un contegno molto più elevato di quanto non sia quello degli operai e dei datori di lavoro. Per il momento, almeno, ogni civiltà su basi militari si trova al di sopra di tutta la cosiddetta civiltà industriale: quest'ultima, nella sua configurazione attuale, è in genere la più volgare forma di esistenza che si sia avuta fino ad oggi.

Ma ecco profilarsi l'alternativa:

È singolare che l'assoggettamento a potenti persone che incutono timore e persino terrore, a tiranni e condottieri d'eserciti, non è di gran lunga sentito in maniera così penosa quanto questo assoggettamento a persone sconosciute e non interessanti, quali sono i magnati dell'industria: d'ordinario l'operaio vede nel datore di lavoro solo un cane scaltro, che succhia il sangue e specula su ogni situazione di disagio (*Noth*) degli uomini, e del quale gli sono del tutto indifferenti nome, persona, costumi e reputazione. Probabilmente fino ad oggi sono troppo mancate agli industriali e ai grandi imprenditori commerciali tutte quelle forme e quegli emblemi (*Abzeichen*) della razza superiore, che sono i soli a rendere interessanti le persone: se essi avessero nello sguardo e negli atteggiamenti la distinzione (*Vornehmheit*) della nobiltà di nascita, non ci sarebbe forse il socialismo delle masse.

Dunque, il socialismo non si sconfigge con le riforme sociali promosse da Bismarck e tanto meno atteggiandosi ad apologeti del lavoro. Al contrario questa demagogia accentua «la famigerata volgarità degli industriali dalle rosse mani grassocce», liquidando definitivamente ogni elemento di distinzione e gerarchizzazione anche esteriormente visibile e dunque minando ulteriormente il rispetto e l'obbedienza delle masse:

Queste, infatti, sono in definitiva disposte alla *schiavitù di ogni specie*, premesso che chi sta in alto sopra di loro mostri costantemente, attraverso la nobiltà (*Vornehmheit*) della forma, i titoli della sua superiorità e della sua innata destinazione al comando (FW, 40).

Viene qui enunciato un programma politico nuovo, che guarda al di là della società industriale, ma non già per ritrovare la zolla. Non ha

senso neppure nutrire soverchie illusioni sulla tradizionale aristocrazia. Bisogna che questa riacquisti vitalità ed energia nuove. È necessaria una «forma superiore di aristocratismo»; è ad essa che compete il «futuro» (XII, p. 463). Ma, una volta risolto tale problema, è possibile liquidare il socialismo e ricacciare indietro di secoli le masse popolari sino a far loro accettare la «schiavitù di ogni specie».

L'aristocratismo professato da Nietzsche non ha il compito di richiamare in vita una società agraria o dominata esclusivamente dalla grande proprietà terriera. Sarebbe un'evasione priva di senso agognare un processo a ritroso al di qua dell'industria e della grande industria. Si tratta invece di far in modo che a dirigere questa sia non più una classe mercantile, contrassegnata dalla sua volgarità e dalla sua incapacità di farsi rispettare dalla massa degli operai, ma un'*élite*, un'aristocrazia in grado di conferire al suo dominio una nuova legittimazione. Ben lungi dal fare appello alla comunanza o simiglianza coi dominati, secondo lo slogan caro a Guglielmo I («Siamo tutti lavoratori»), ora i dominatori sottolineano l'elemento di insuperabilità e naturalità della distanza che li separa dai primi, quasi a voler costituire una nuova «nobiltà del sangue».

Il problema centrale è appunto quello della costituzione di questo ceto. Per il resto, non è affatto irreversibile il ciclo storico della rivolta servile. Anzi, non mancano i sintomi incoraggianti di un'inversione di tendenza: «Si sta formando un ceto di schiavi – facciamo in modo che si formi anche una nobiltà» (IX, p. 483). Ma «come si organizza la nuova nobiltà (*Adel*), in quanto ceto che possiede la potenza?» (IX, p. 445). A questa domanda cerca di dare una risposta un frammento della primavera-autunno 1881:

> La schiavitù è visibile ovunque, sebbene non voglia confessarlo a se stessa; dobbiamo aspirare a essere dappertutto, a conoscere tutti i suoi rapporti, a difendere nel modo migliore tutte le sue opinioni; solo così possiamo dominarla e utilizzarla. Il nostro essere (*Wesen*) deve rimanere nascosto: come quello dei gesuiti, i quali esercitarono una dittatura nell'anarchia generale, ma si introdussero come strumento e funzione. Qual è la nostra funzione, il nostro mantello da schiavi? L'insegnamento? – La schiavitù non dev'essere abolita, essa è necessaria. Dobbiamo solo voler fare in modo che nascano sempre di nuovo quelli per i quali gli altri lavorano, affinché questa massa immane di energie politico-commerciali non sia consumata invano (IX, p. 527).

Non tutto è chiaro in queste formulazioni. Ma alcuni punti sono immediatamente evidenti: 1) necessità del mantenimento della schia-

vità a favore della nuova nobiltà; 2) possibilità nuove e incoraggianti che si dischiudono per tale prospettiva, a condizione di saper cavalcare la tigre, agitando parole d'ordine ribelli e rivoluzionarie e senza esitare, all'occorrenza, a confondersi con lo stesso movimento eversivo, con gli schiavi e la rivolta servile; 3) necessità di agire non isolatamente ma come forza organizzata, e organizzata in modo peculiare.

Non c'è dubbio. Qui Nietzsche sembra parlare come membro o leader di un partito, e il modello organizzativo cui egli fa riferimento è significativamente l'ordine dei gesuiti, a suo tempo dalla cultura della Restaurazione celebrato come prezioso strumento di lotta contro le mene eversive della massoneria: la rivoluzione – aveva sentenziato Maistre – sarebbe stata «impossibile senza la distruzione preliminare dei gesuiti».[2] Forse, Nietzsche pensa anche al ruolo svolto dall'ordine in Paraguay e alla capacità da esso in tale occasione dimostrata di imporre la disciplina e il lavoro coatto. Una cosa è certa: col liberalismo e il conservatorismo la rottura si è consumata non solo sul piano dei contenuti politici ma anche su quello organizzativo. Siamo di fronte alla prima teorizzazione di un partito di lotta, il quale non ha nulla in comune col partito borghese di opinione e vuole essere all'altezza degli sconvolgimenti che si profilano all'orizzonte.

3. *Gesto aristocratico di distinzione e* apartheid *sociale*

Se il «libero pensatore» di orientamento socialisteggiante fa causa comune con una massa plebea e informe di cui è parte integrante, l'autentico spirito libero, in quanto aristocratico, si caratterizza in primo luogo per il «pathos della distanza». «Proprio di ogni età forte», questo pathos evidenzia «il baratro tra uomo e uomo, tra ceto e ceto» (*Stand*) (GD, *Scorribande di un inattuale*, 37), evitando così che «gli uomini di condizione superiore e di elevato sentire» subiscano una contaminazione con «tutto quanto è ignobile e d'ignobile sentire, volgare e plebeo» (GM, I, 2).

Già da studente universitario, nel descrivere l'aristocrazia e nell'identificarsi con la sua causa, Nietzsche aveva scritto: «Il nobile deve

[2] Maistre, 1984, tomo 8, p. 205.

sotto ogni riguardo tenersi lontano dal rapporto con la plebe» (*a plebis commercio*) (DTM, 15; pp. 59-60). È un motivo ora ribadito con più forza che mai: «Ogni uomo eletto (*auserlesener*) tende istintivamente alla sua rocca e alla sua intimità, dove egli è redento (*erlöst*) dalla moltitudine, dai molti, dal maggior numero, dove è possibile dimenticare la regola "uomo" in quanto sua eccezione». Un «uomo di gusto superiore» dovrebbe evitare «cattive compagnie» e «ogni compagnia è cattiva, salvo quella con i propri simili» (JGB, 26). O più sinteticamente: «Bisogna essere molto superficiali per non tornare a casa pieni di rimorsi dopo essere stati con gente comune» (VIII, p. 365). È una questione di igiene: «La solitudine è infatti presso di noi una virtù, in quanto sublime inclinazione e trasporto per la pulizia, che indovina come nel contatto tra uomo e uomo – "in società" – debba risultare un'inevitabile mancanza di pulizia» (JGB, 284).

Neppure per un attimo l'aristocratico, il membro della «casta superiore», deve perdere di vista o accorciare la distanza incolmabile che lo separa dalla marmaglia (GM, I, 2). E non si tratta soltanto di una distanza spirituale. È assolutamente necessario che «i sani restino separati dai malati, preservati persino dalla vista dei malati, che non vengano a confondersi coi malati». E, soprattutto: «Che i malati non facciano ammalare i sani» (GM, III, 14)! È bene evitare non solo i plebei ma anche i luoghi da essi frequentati: «Dove il popolo mangia e beve, perfino là dove esso tributa la sua venerazione, c'è di solito del fetore. Non si deve andare in chiesa se si vuol respirare aria pura». Il divieto di comunanza sembra non conoscere limiti: «I libri per tutti sono sempre libri maleodoranti: l'odore della piccola gente resta loro attaccato addosso» (JGB, 30). A questa sorta di *apartheid* sociale, qui raccomandato, Zarathustra scioglie un inno:

> E vi è una vita alla quale non attinge la canaglia! [...] Perché questa è la nostra altura e la nostra patria: a una troppo ripida altezza noi abitiamo qui, per tutti gli impuri e la loro sete [...]. Invero non un cibo che sia permesso mangiare anche agli impuri! [...] e come venti vigorosi noi vogliamo vivere al di sopra di loro, vicini alle aquile, vicini alla neve, vicini al sole: così vivono venti vigorosi (Za, II, *Della canaglia*; EH, *Perché sono così saggio*, 8).

La «gente comune» ovvero la «piccola gente» è così ripugnante da suscitare ribrezzo anche solo a volerla indagare col pensiero. Bisognerebbe «bandire dal proprio orizzonte tutti i gradini inferiori dell'umanità! Oppure non volerli vedere e udire!» In questo senso, a carat-

terizzare il «saggio» sono «cecità» e «sordità» (IX, p. 458). Si potrebbe allora dire che l'autentica filosofia «è vita volontaria fra i ghiacci e le alture» (EH, *Prologo*, 3). Certo, per un altro verso «lo studio dell'uomo medio [...] costituisce un necessario frammento della biografia di ogni filosofo», ma si tratta per l'appunto del «frammento forse più sgradevole, più maleodorante, più ricco di delusioni» (JGB, 26). Sì, «la nausea per l'uomo, per la "canaglia"» è un pericolo, in quanto rischia di stimolare l'evasione dal terreno di lotta, che invece non dev'essere abbandonato; senza indulgere a un culto astratto e imbelle della purezza, che sarebbe sinonimo di diserzione, pur affrontando la contaminazione in qualche modo implicita nella lotta, le nature superiori possono conseguire la «redenzione dalla nausea», a condizione di ribadire anche interiormente l'infinita distanza che le separa dalla massa (EH, *Perché sono così saggio*, 8).

Oltre che sul piano spaziale, il pathos della distanza si manifesta anche su quello temporale. In quest'ultimo caso, a produrre la separazione e l'abisso è lo sguardo rivolto al futuro, che inorridisce dinanzi allo spettacolo del presente massificato: «Ci sono uomini che nascono postumi» (EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 1). Non bisogna mai perdere di vista il fatto che «i più grandi avvenimenti e pensieri [...] vengono compresi quanto mai tardi». E dunque: «Quanti secoli occorreranno ad uno spirito per essere compreso?» (JGB, 285).

La distanza temporale può essere istituita anche con lo sguardo rivolto al passato. Il motto di un autentico aristocratico suona: «Il mio orgoglio è: "Io ho un'origine"» (IX, p. 642). E facendo proprio questo motto anche sul piano personale, Nietzsche si costruisce una genealogia che l'allontana dalla Germania, dal luogo che, come vedremo (cfr. *infra*, cap. 17, § 1), si sta ormai configurando, ai suoi occhi, come il principale focolaio d'infezione della massificazione moderna: «Mi hanno sempre insegnato a ricondurre l'origine del mio sangue e del mio nome a una famiglia di nobili polacchi, che si chiamavano Nietzky» (IX, p. 681). Non si tratta di una curiosità banale: «Con ciò tocco il problema della razza; io sono un nobiluomo polacco *pur sang* [...]. Ma anche come polacco io sono un enorme atavismo» (EH, *Perché sono così saggio*, 3).

Che venga affermato sul piano spaziale o temporale e, in quest'ultimo caso, con lo sguardo rivolto al futuro o al passato, il pathos della distanza, e dunque dell'«inattualità», è un tratto caratteristico del-

l'autentico spirito libero e dell'aristocratico. È un motivo sviluppato in particolare in *Al di là del bene e del male*, a proposito del quale più tardi *Ecce Homo* osserva:

> Il libro è una scuola del *gentilhomme*, se si intende il concetto nel senso più spirituale e radicale che mai gli sia stato dato [...]. Tutte le cose che fanno l'orgoglio del nostro tempo vengono sentite come contraddittorie con questo tipo, quasi come segni di cattiva educazione (EH, *Al di là del bene e del male*, 2).

A ulteriore conferma della loro distinzione, gli «uomini d'eccezione», ovvero dotati di una «natura superiore», esprimono tutto il loro disprezzo per il calcolo utilitario che costituisce l'orizzonte esclusivo della comune umanità: «L'irrazionalità o la razionalità stravagante proprie della passione è ciò che la persona volgare disprezza in quella nobile». L'estraneo alla cerchia aristocratica, che «tiene assennatamente sott'occhio il proprio vantaggio», non riesce a rendersi conto di «come si possa mettere in gioco la salute e l'onore ad esempio per amore di una passione della conoscenza». Più in generale, «tutti i nobili, magnanimi sentimenti appaiono alle nature volgari come inadeguati al fine e perciò innanzi tutto come non degni di fede». Sì, esse «sono diffidenti (*argwöhnisch*) verso l'uomo nobile, come se questi cercasse il suo tornaconto per vie traverse» (FW, 3).

Il Nietzsche moralista aveva fatto valere la «scuola del sospetto» nei confronti dei «sentimenti superiori» cui fa appello il movimento rivoluzionario che agita la bandiera della giustizia sociale (cfr. *supra*, cap. 8, §§ 1 e 5). Bisogna riconoscere – aveva sottolineato *Aurora* – che essi «sono mescolati all'illusione e all'assurdità» (M, 33); ma ora è solo la natura volgare a denigrare come «del tutto fantastica e arbitraria» la motivazione addotta dall'«uomo nobile, magnanimo, pronto al sacrificio» (FW, 3). Il Nietzsche moralista e «illuminista» aveva contrapposto i lumi alla fede cristiana e socialista; ma ora l'aristocratico, il quale «nei suoi momenti migliori apre una pausa nella sua ragione» e comprende che «l'intelletto deve tacere», viene celebrato in contrapposizione al plebeo al quale tutto ciò appare come «difetto di inintelligibilità e mancanza di praticità» (FW, 3).

In questo senso possiamo parlare di formalismo di Nietzsche: la natura superiore viene da lui definita in modo anche radicalmente diverso, l'essenziale è tener fermo l'abisso che la separa dalla comune umanità. Se però facciamo astrazione dal periodo o intermezzo «illu-

ministico», non c'è dubbio che a definire l'uomo plebeo e volgare è il pensiero calcolante, ignaro di ogni grandezza e incapace di ogni profondità, mirante all'assenza di pericolo, alla quiete e al comfort e dunque alla «civilizzazione».

4. *Aristocrazia, borghesia e intellettuali*

Nonostante la trasfigurazione che la investe e inizialmente la rende irriconoscibile, la figura del membro dell'agognata nuova nobiltà finisce con l'assumere concretezza politico-sociale. Per ricostruirne le fattezze mi baso qui soprattutto su alcune pagine di appunti del maggio-luglio 1885 (XI, pp. 543-45), che si propongono di rispondere alla domanda: *Was ist vornehm?* Quali sono le caratteristiche dell'individuo distinto e aristocratico? In primo luogo «la capacità di stare in ozio, l'assoluta convinzione che in ogni caso un mestiere, se anche non disonora, comunque snobilita» (XI, pp. 543-44). Ovvero, detto in altri termini: «la nobiltà è feconda in grande stile, proprio perché ha prodotto costumi aristocratici: il più aristocratico di tutti è quello di riuscire a sopportare la noia» (IX, p. 453). Se ancora ci fossero dubbi, Nietzsche chiarisce che sta facendo riferimento alla «nobiltà di nascita» (XI, p. 543).

Peraltro, «la laboriosità» (*Arbeitsamkeit*) è «l'indizio di una specie (*Art*) di uomo non distinto» (*unvornehm*), anche se si tratta di «una specie di uomo apprezzabile e indispensabile» (XII, p. 48). Non ci devono essere dubbi: bisogna sì sapere «altamente onorare» la «diligenza» (*Fleiß*) nel senso «borghese», ma ad essa compete comunque un ruolo nettamente subordinato (XI, p. 544). E cioè, pur rivendicando per sé l'egemonia, la nobiltà del sangue non intende escludere la borghesia capitalistica, com'è confermato in particolare da un frammento della primavera 1888:

> Si diventa persone rispettabili perché si è persone rispettabili (*anständig*), cioè perché si è nati capitalisti dei buoni istinti e di situazioni da benestanti (*Capitalist guter Instinkte und gedeihlicher Verhältnisse*) ... Se si viene al mondo poveri, già per parte dei genitori, che abbiano in tutto solo dissipato e non accumulato, si è allora «incorreggibili», ossia maturi per il penitenziario o il manicomio (XIII, p. 290).

A conferma ulteriore del carattere non esclusivistico della nuova nobiltà, «capitalista» è qui sinonimo di benriuscito e di membro della

classe superiore. E, tuttavia, il capitalista nel senso proprio del termine sembra essere da Nietzsche sollecitato a deporre quanto ancora di volgare vi è nelle sue attività, integrandosi meglio nei modi e nell'ideologia dell'aristocrazia. È quello che risulta da un aforisma della *Gaia scienza* dedicato al tema «commercio e nobiltà». Certo, «acquistare e vendere sono considerate cose tanto comuni quanto l'arte del leggere e dello scrivere». Epperò, le cose possono cambiare. Non è avvenuto così anche per la caccia? Da attività mirante alla sussistenza, essa si trasformò in «una questione del capriccio e del lusso», «finì per diventare un privilegio dei potenti e dei nobili (*der Mächtigen und Vornehmen*), perdendo con ciò il carattere della quotidianità e volgarità». Così potrebbe avvenire anche per il commercio. «Solo allora il commercio diventerebbe un segno di distinzione (*Vornehmheit*) e i nobili, forse, si dedicherebbero ad esso volentieri, come hanno fatto fino ad oggi con la guerra e la politica». Per converso la politica, involgarita dalla presenza sempre più massiccia dei plebei, «già oggi ha cessato di essere il mestiere dell'aristocratico»; forse un giorno la si troverà «così volgare da collocarla, al pari di tutta la pubblicistica giornalistica e di partito, sotto la rubrica "prostituzione dello spirito"» (FW, 31).

Si tratta per l'aristocrazia, da un lato di prendere atto del carattere ormai plebeo del Parlamento e di un mondo politico contrassegnato dal suffraggio universale e dall'avvento delle masse, dall'altro di riconoscere le potenzialità aristocratiche insite nel commercio. Dopo molte esitazioni, Nietzsche chiamerà anche il grande capitale impegnato nel commercio del denaro ad entrare a far parte del blocco dominante, a condizione di riconoscere l'egemonia politica e culturale della nobiltà, facendo propria la parola d'ordine *otium et bellum*, che è il motto di ogni autentica aristocrazia. Su questa base risulta auspicabile, come vedremo, una fusione non solo sociale ma anche matrimoniale tra finanza ebraica e nobiltà tradizionale. È fondamentalmente la situazione che, secondo l'analisi di autorevoli storici, caratterizza paesi come la Germania, la Gran Bretagna e l'Italia sino alla prima guerra mondiale e alle rivoluzioni e agli sconvolgimenti che da essa scaturiscono.[3] Questa situazione di permanente vitalità o di soprav-

[3] Mayer, 1982, *passim* e, per quanto riguarda l'Inghilterra in particolare, Cannadine, 1991, pp. 22-24.

vivenza, in veste nuova, dell'Antico regime è minacciata da una mobilità sociale e da una «massificazione» stimolate sia dalla rapida espansione dell'economia capitalistica, sia dalla crescita sempre più impetuosa del movimento operaio e socialista. Ed è con lo sguardo rivolto alle sfide e alle minacce che si profilano all'orizzonte che Nietzsche sente la necessità di ribadire la trasmissione di generazione in generazione della dicotomia tra benriusciti e malriusciti, ovvero della dicotomia tra «capitalisti dei buoni istinti» da un lato e dissipatori condannati all'emarginazione dall'altro.

Certo, mentre legittima il blocco sociale dominante nel Secondo Reich, Nietzsche ne contesta violentemente l'ideologia «cristiana» e l'attaccamento alle istituzioni parlamentari. Ma, per quanto riguarda il primo punto, è interessante notare un ultimo particolare, che completa la descrizione del blocco sociale chiamato al dominio. Essere distinto o aristocratico significa anche «compiacersi dei principi e dei preti, per il fatto che essi tengono viva almeno simbolicamente, e nel complesso anche effettivamente, fin nella valutazione del passato, la credenza in una diversità dei valori umani, insomma nella gerarchia» (XI, p. 544). Dunque, nella misura in cui accetti di sancirlo sul piano religioso, anche il clero o l'alto clero può essere cooptato nel blocco dominante.

Esclusi sono invece gli intellettuali. Nietzsche sottolinea che la «nobiltà di nascita» da lui celebrata non ha nulla a che fare con la sedicente aristocrazia dello spirito. «Aristocrazia dello spirito» – egli fa notare – «è un motto favorito dagli ebrei», ed è pericoloso in quanto rischia di attribuire una posizione di preminenza agli «artisti», ai «poeti», a «chiunque sia maestro in qualcosa», cioè in ultima analisi agli intellettuali. Quando non siano inclini alla «demagogia» e alla sovversione, essi meritano protezione. «Ma – aggiunge Nietzsche parlando come membro o portavoce del nuovo "partito" aristocratico – noi, come esseri che sono di natura superiore a costoro, a quelli che semplicemente sanno fare qualcosa, agli uomini meramente "produttivi", non ci confondiamo con loro» (XI, pp. 543-44). Già un frammento giovanile aveva sottolineato che «esiste un'aristocrazia etica che nessuno può raggiungere, se non è già nato in essa e per essa» (VII, p. 809). Ora si parla in modo più esplicito di «nobiltà di nascita». Comunque, almeno su un punto Bismarck merita apprezzamento: egli è «diffidente nei confronti degli intellettuali» (XI, p. 256).

Lungi dall'identificarsi con gli intellettuali, Nietzsche intende essere l'ideologo del blocco sociale da lui auspicato e trasfigurato: «Prendere in mano un mio libro mi sembra una delle più rare distinzioni che uno si possa concedere [...]. È una distinzione senza pari poter entrare in questo mondo nobile e delicato» (EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 1 e 3). Un mondo esclusivo: *Genealogia della morale* «ha la fortuna di essere accessibile soltanto agli spiriti di più elevato sentire e massimamente rigorosi» (WA, *Epilogo*, nota). Assai ristretta è la cerchia di lettori anche perché essa è chiamata non solo ad acquisire un sapere teorico ma anche a svolgere un'azione di importanza decisiva: «I supremi eletti si consacrano al più grande di tutti i compiti», quello della trasvalutazione di tutti valori (EH, *La nascita della tragedia*, 4).

5. *Dall'élitismo culturale al cesarismo*

Abbiamo visto la condanna senza appello della «costituzione rappresentativa» a cui ormai procede Nietzsche. Ma con cosa si può sostituirla? Quanto più intollerabile è il presente, tanto più appassionata diviene l'invocazione del nuovo:

> Quale beneficio, quale riscatto da un'oppressione che sta diventando intollerabile sia, a onta di tutto ciò, per questi europei-bestie-d'armento, l'apparire di un uomo che comanda in maniera assoluta, ne fornisce l'ultima grande testimonianza l'effetto suscitato dalla comparsa di Napoleone – la storia dell'influenza napoleonica è quasi la storia della più alta sorte arrisa all'intero secolo nei suoi uomini e nei suoi momenti più preziosi (JGB, 199).

Prima messo sul conto del socialismo, accusato di promuovere «lo Stato dittatoriale cesareo di questo secolo» (cfr. *supra*, cap. 9, § 2), ora il cesarismo viene esplicitamente affermato e celebrato. Epperò, sarebbe superficiale pensare che si tratti di un rovesciamento di posizioni. Lo «Stato dittatoriale cesareo» preso di mira in *Umano, troppo umano* è lo Stato cui aspirerebbero giacobini e socialisti, impegnati a realizzare la felicità di tutti; il cesarismo successivamente invocato è chiamato a proseguire e intensificare, con metodi diversi, la lotta contro la rivoluzione e il socialismo.

Confermando ancora una volta l'attenzione e l'acutezza con cui segue gli sviluppi della situazione politica tedesca e internazionale,

Nietzsche constata il tendenziale emergere, già all'interno dell'ordinamento esistente, di un regime politico di tipo nuovo. Da strumento di controllo e limitazione del potere, gli organismi rappresentativi tendono a trasformarsi in qualcosa di radicalmente diverso: «I parlamenti possono essere estremamente utili per un uomo di Stato forte e flessibile»; essi appaiono come un elemento di resistenza, ma in realtà sono qualcosa su cui egli «si può appoggiare» ed eventualmente «scaricare molta responsabilità» (XI, p. 456). È un fenomeno che si manifesta con particolare nettezza in Germania: «Come Federico il Grande continuava a farsi gioco del *féminisme* della reggenza degli Stati vicini, così fa Bismarck rispetto al "parlamentarismo"; si tratta di un *nuovo* mezzo per fare quel che si vuole» (XI, p. 451).

Sono gli anni in cui Marx ed Engels parlano di bonapartismo per caratterizzare non solo il regime di Napoleone III ma anche la realtà politica del Secondo Reich, dominato dalla figura del cancelliere di ferro. E non dissimile è l'analisi di Nietzsche, anche se in questo caso chiaramente percepibile è il tono compiaciuto con cui viene descritto il fenomeno. È lo stesso Luigi Napoleone, prima ancora di diventare Napoleone III, ad auspicare l'avvento di un regime in cui le «masse» e i «popoli» possano essere trascinate e guidate dall'«influenza di un gran genio [che], simile in questo all'influenza della Divinità, è un fluido che si spande come l'elettricità; esalta le immaginazioni, fa palpitare i cuori, e rapisce perché tocca l'anima prima di persuadere». Questo carisma irresistibile è un elemento di stabilizzazione, serve «non già a sconvolgere la società, ma, al contrario, a riordinarla e riorganizzarla»: tutti sono come soggiogati da una personalità e un fascino superiori. Alla fine dell'Ottocento, dopo aver affermato che la civiltà è «opera di una piccola minoranza di spiriti superiori, paragonabili alla punta di una piramide», mentre la base è costituita da folle in preda al primitivismo, ecco Le Bon individuare in questo fatto non già un inconveniente, bensì il presupposto della soluzione del problema: «Il tipo dell'eroe caro alle folle avrà sempre la struttura di un Cesare. Il suo pennacchio seduce. La sua autorità si fa rispettare e la sua sciabola suscita paura». Persino un esponente di primo piano della tradizione liberale come l'inglese Bagehot invoca un leader carismatico che disponga di «un potere eccezionale nei rapporti umani» basato sulla «fede», l'«entusiasmo» e la «fiducia», che egli sa trasmettere anche

«facendo appello a qualche vago sogno di gloria»; la massa degli uomini finisce così col riconoscersi nell'«azione di una singola volontà» e nel «comando di un singolo uomo».[4]

Bagehot è presente nella biblioteca e nelle letture di Nietzsche, e ben noto a lui è anche Carlyle, il quale a sua volta lamenta che le tendenze democratiche o livellatrici mettano in discussione ogni *lordship or leadership*, ovvero ogni *Dux or Duke*. Dopo l'orrore suscitato dalla rivoluzione del '48, lo scrittore inglese cerca riparo dagli sconvolgimenti sovversivi non più nella vecchia società di aristocratici, «lords» e notabili, bensì in un nuovo regime guidato da un «leader» o da un «duce»; viene così evocata la figura di un «Vero Capitano» (*Real Captain*), chiamato a prendere finalmente il posto di quel «Fantasma di Capitano» che è il risultato della sciagurata ondata di «democrazia universale».[5] A conferma del suo radicalismo aristocratico e della morale dei signori da lui teorizzata, Nietzsche fa intervenire l'«etimologia» (i «problemi delle origini» disgraziatamente occultati e rimossi dal «pregiudizio democratico») e dimostra che la dicotomia buono/cattivo originariamente contrappone l'aristocratico ben nato e guerriero al plebeo volgare e imbelle (GM, I, 4-5). In modo non dissimile, Carlyle sente il bisogno di chiarire in questi termini la sua presa di posizione contro la democrazia e a favore di una «eroiarchia» o «gerarchia», a favore di un potere in qualche modo «sacro» di contro al malgoverno della moltitudine profana: «Duca significa *dux*, condottiero; *king*, re, viene da *könning*, *kanning*, uomo che sa (*knows*) o può» (*can*).[6]

Ma mentre nei paesi di più consolidata tradizione liberale e nella stessa Germania le tendenze bonapartistiche non sconvolgono il quadro parlamentare, Nietzsche guarda ora chiaramente al di là di esso. Sì, Bismarck può disporre abbastanza liberamente delle istituzioni rappresentative, ma su di esse continua a gravare la macchia del suffragio universale; assieme al cancelliere di ferro, esse sono pur sempre espressione dell'«epoca meschina della miopia plebea» (XI, p. 353). Ed è appunto a quest'epoca che si tratta di metter fine una volta per sempre:

> Nell'insieme desidererei che l'idiozia numerica e la superstizione delle maggioranze non si stabilisse in Germania come tra le razze latine; e che alla fine si inventasse

[4] Su ciò cfr. Losurdo, 1993, cap. 2, §§ 2, 3 e 6.
[5] Carlyle, 1983, pp. 12-13 e 31.
[6] Carlyle, 1990, p. 26.

ancora qualcosa *in politicis*! C'è poco senso e molto pericolo nel lasciare che l'abitudine, ancora così breve e sradicabile, del suffragio universale metta radici più profonde, dato che anche la sua introduzione fu solo una misura adottata al momento per necessità (XI, pp. 456-57).

Di nuovo trova conferma il robusto senso storico di Nietzsche. In Germania le istituzioni rappresentative datano solo dalla «nuova era» di Bismarck, e ancora più recente è l'introduzione del suffragio, e le une e l'altro sono il risultato non già di acute lotte sociali, ma di una manovra tattica mirante ad estendere il consenso necessario per promuovere dall'alto l'unificazione del paese. Ora il quadro politico è profondamente mutato e la nuova situazione che si va delineando potrebbe rendere obsoleto o superfluo il vecchio espediente. Bisogna comunque saper inventare qualcosa di nuovo. Chiaro il modello a cui guardare: «I grandi uomini come Cesare e Napoleone sono specie viventi! Ogni altro governare è imitazione» (*nachgemacht*) (X, p. 282). È un punto di vista ribadito sino alla fine e nei più diversi contesti: «Se cerco la formula più alta per definire Shakespeare, trovo sempre la stessa, e cioè che ha concepito il tipo di Cesare» (EH, *Perché sono così intelligente*, 4).

A favorire la nuova prospettiva potrebbe essere proprio la radicalizzazione in atto del movimento socialista. Gli attentati cui fanno ricorso gli anarchici e il movimento rivoluzionario in Germania e in Russia presentano anche un aspetto positivo: fanno vacillare il terreno su cui poggia il consueto filisteismo, spianano la strada per nuovi esperimenti, dischiudono nuove possibilità; sì, mettono in crisi l'ordinamento esistente ma non necessariamente nella direzione auspicata dai promotori e autori dell'ondata di violenza:

> Principio: non le scariche liberatrici, per quanto potessero essere violente, fecero peggior male all'umanità, bensì la loro inibizione. Dobbiamo eliminare il malumore, i sentimenti morbosi di malessere; ma, per far questo, ci vuole il coraggio di giudicare in modo diverso e più favorevole ciò che nelle scariche liberatrici spaventa. Gli attentati sono meglio delle ostilità sotterranee. Assassini, guerre, e via dicendo, la violenza palese, il male della potenza dev'essere chiamato buono: se, d'ora in poi, il male della debolezza deve essere chiamato cattivo (IX, pp. 452-53).

Non si tratta più, come negli anni dell'incontro coi moralisti, di sospettare i superiori sentimenti morali dei socialisti, ma di prendere spunto dalla loro violenza al fine di liquidare la visione morale del

mondo e abbattere gli ostacoli che impediscono di dare una risposta all'altezza della situazione. Significativo è il riferimento agli attentati contro Guglielmo I. Se l'ideologia dominante grida allo scandalo e ribolle di indignazione per la minaccia che essi rappresentano all'ordinamento esistente, Nietzsche individua negli sconvolgimenti che si profilano all'orizzonte l'occasione per una radicale resa dei conti con la modernità: «Entriamo nell'epoca dell'anarchia: questa è però anche l'epoca degli individui più spirituali e liberi. Un'immane energia spirituale si sta rovesciando»; gli ostacoli frapposti «dai costumi, dalla moralità, e così via» vengono abbattuti dal movimento rivoluzionario, che, con la sua violenza, può oggettivamente favorire l'avvento dell'«epoca del genio» pur da esso odiata (IX, p. 452).

In questo senso, gli stessi protagonisti degli attentati terroristici svolgono una funzione ben più positiva dei piccolo-borghesi attaccati alla tranquillità e all'ordine: «Nei paesi degli uomini mansuefatti c'è pur sempre un buon numero di arretrati e di non domi: per il momento essi si raccolgono nel campo dei socialisti più che in qualsiasi altro luogo». Se dovessero giungere al potere, imporrebbero una «spaventosa disciplina» e vincolerebbero gli altri e se stessi ad «una ferrea catena» (M, 184). Ma questo sarebbe solo l'inizio di un processo dagli esiti ben diversi: la Rivoluzione francese non aveva finito col produrre Napoleone I? E gli sconvolgimenti del febbraio e giugno 1848 non erano sfociati nel bonapartismo di Napoleone III? I «grandiosi sconvolgimenti» che si preannunciano dischiudono «buone prospettive»: «Spero che tutti i problemi fondamentali verranno alla luce e che si andrà ben al di là delle scempiaggini del Nuovo Testamento» e dell'incapacità di agire, derivante da incertezza o atteggiamento estetizzante, di «Amleto e Faust, i due "uomini più moderni"» (XI, p. 155).

Persino l'intervento degli «strati inferiori del popolo» può produrre risultati positivi. Sempre di nuovo si verificano circostanze «in cui la massa è pronta a mettere a repentaglio la propria vita, il proprio patrimonio, la propria coscienza, la propria virtù», pur di appagare «il bisogno del sentimento di potenza», pur di poter disporre «di altre nazioni, come nazione vittoriosa, tirannica, che agisce a suo arbitrio». Trasparente è il riferimento, ancora una volta, a Napoleone e al suo esempio di «grande politica» (M, 189). L'esito di questi sconvolgimenti non è chiaro, ma essi sembrano comunque annunciare la fine della società mercantile e del filisteismo ad essa connesso: «Il sociali-

smo è un fermento, che annuncia un numero enorme di esperimenti con lo Stato, dunque anche di tramonti dello Stato e di nuovi germi. La maturazione degli Stati odierni avviene più rapidamente; la violenza militare diventa sempre maggiore» (IX, p. 527).

Ciò rende ancora più concreta la prospettiva cesaristica: «Quando "decadono i costumi"» emerge la figura nuova dell'«individuo», non più legato alla tradizione e alle norme consuetudinarie: «l'amore per l'*ego* appena scoperto è ora molto più potente dell'amore per la vecchia logora "patria" cantata in tutte le solfe» (FW, 23). Ora non c'è più spazio per il tipo di contenimento della rivoluzione vagheggiato da Burke e dal tradizionalismo in genere. È una situazione carica di difficoltà ma anche di promesse: assieme agli individui, emergono «quelle persone che sono dette tiranni» e che «sono i precursori e per così dire le precoci primizie degli individui» (FW, 23). Sia chiaro: non è che tutti siano diventati individui; sono tuttora ben presenti e anzi costituiscono la maggioranza «i loro opposti, gli uomini del gregge». Sono la massa di manovra e il materiale grezzo degli individui-tiranni, impegnati in una lotta per il potere: «Quando la decadenza è pervenuta al suo apogeo e così pure la battaglia di tiranni d'ogni genere, allora viene sempre il Cesare, il tiranno risolutivo, che mette fine alla stanchezza della lotta per l'egemonia» (FW, 23).

6. *Movimento femminista e «universale abbrutimento»*

La resa dei conti con la democrazia è anche la resa dei conti col movimento di emancipazione femminile. Nietzsche è ben consapevole che esso è parte integrante del processo di democratizzazione: «Ovunque lo spirito dell'industria ha debellato lo spirito militare e aristocratico, oggi la donna aspira all'autonomia economica e giuridica di un commesso» (JGB, 239). Proprio in Germania, dove è all'opera il più forte partito socialista, il movimento di emancipazione della donna incontra condizioni particolarmente favorevoli. È la conferma, agli occhi di Nietzsche, che esso costituisce uno «dei peggiori progressi dell'universale abbrutimento» (JGB, 232).

Nella cultura del tempo è diffuso il paragone tra donna da un lato e proletario-schiavo dall'altro. In Engels possiamo leggere la tesi secondo cui «la moderna famiglia nucleare è fondata sulla schiavitù

domestica, aperta o camuffata, della donna»; in ogni caso, «il maschio è il borghese mentre la donna rappresenta il proletariato».[7] Nietzsche polemizza contro questo «andare ovunque alla ricerca, con malagrazia e dispetto, di tutte quelle forme di schiavitù e di servaggio che la posizione della donna nell'ordinamento sociale durato fino a oggi ha avuto e ha ancora in sé» (JGB, 239). Sì, la condizione della donna fa pensare a quella dei «miserabili dei ceti inferiori», degli «schiavi del lavoro (*Arbeitssklaven*) o carcerati» (GM, III, 18); ma sappiamo che la schiavitù è la condizione ineliminabile della civiltà e del suo sviluppo.

Allorché si ribella e diventa femminista, la donna nutre i sentimenti tipici dello schiavo ribelle:

«Emancipazione della donna» – questo è l'odio istintivo della donna malriuscita, cioè di quella che non può procreare, per la donna benriuscita [...]. In fondo le donne emancipate sono le anarchiche nel regno dell'«Eterno Femminino», le disgraziate, il loro istinto più profondo è la vendetta (EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 5).

Le caratteristiche attribuite alla donna rispecchiano la condizione del tempo, che però viene da Nietzsche naturalizzata e trasfigurata *sub specie aeternitatis*: «Che cosa è più raro di una donna che sappia veramente che cos'è la scienza? Le migliori nutrono un segreto disprezzo nei suoi riguardi»; dunque «un pericolo non piccolo sorge quando vengono loro affidate la politica e certi settori della scienza (per esempio la storia)» (MA, 416). D'altro canto: «Che importa la verità alla donna? Nulla, da che mondo è mondo, è più della verità estraneo, ripugnante, ostile alla donna» (JGB, 232). A ben guardare, la donna non è neppure propriamente «un essere pensante» (JGB, 234). Come la ricerca intellettuale autonoma, così anche la volontà forte e autonoma è estranea alla donna:

La passione della donna, nella sua assoluta rinunzia ai propri diritti, ha proprio come presupposto che dall'altra parte non sussiste un tale pathos, una tale volontà di rinuncia [...]; la donna vuole essere presa, acquisita come un possesso, vuole risolversi nel concetto di «possesso», di «posseduta»; di conseguenza vuole colui che la prende, senza darsi e donarsi lui stesso, viceversa si faccia in «sé» precisamente più ricco – attraverso un incremento di forza, di felicità, di fede, quale gli dà la donna donando se stessa.

Si tratta, secondo Nietzsche, di un «contrasto di natura», assolutamente insuperabile (FW, 363); sì, «volontà è la natura dell'uomo,

[7] Marx ed Engels, 1955, vol. XXI, p. 75.

docilità quella della donna» (FW, 68). Il processo di naturalizzazione di rapporti sociali storicamente determinati favorisce il ricorso a stereotipi. La donna è superficiale e vanesia: basta guardarla «davanti alla vetrina di un negozio di moda» (IX, p. 442); «la sua grande arte è la menzogna, la massima delle sue faccende è l'apparenza e la bellezza» (JGB, 232). E ancora: «Con le donne, non si tocca mai il fondo, perché non c'è: ecco tutto» (EH, *Il caso Wagner*, 3); quando si danno alla letteratura, lo fanno solo per attrarre l'attenzione (GD, *Sentenze e frecce*, 20).

La polemica del filosofo contro il movimento femminista è così aspra da stimolare dichiarazioni di un disarmante filisteismo. Le «emancipate» sarebbero le «femmine minorate» ovvero «quelle a cui manca la stoffa per fare bambini» (EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 5). Più esattamente, a promuovere «l'emancipazione della donna» sarebbero «le donne che non riescono a procurarsi marito» ovvero «le donne brutte [che] pretendono da parte degli uomini il soddisfacimento dei loro istinti»! (XI, p. 513).

Resta fermo che l'auspicata riscossa aristocratica deve ribadire la subalternità anche della donna. E anche in questo caso, come per il servo o lo schiavo, può essere utile il ruolo della religione: «una donna senza devozione», senza religione, «per un uomo profondo e ateo è qualcosa di totalmente repellente e ridicolo» (JGB, 239). Contro il movimento di emancipazione femminile viene invocata persino l'autorità della Chiesa: «Fu previdenza virile e delicatezza verso la donna il decreto della Chiesa: *mulier taceat in ecclesia*». In epoca di secolarizzazione, questo divieto deve essere riletto alla maniera di Napoleone: «*mulier taceat in politicis*». Anzi, al movimento di emancipazione femminile che avanza si può e si deve contrapporre la massima: «*mulier taceat de muliere*» (JGB, 232).

Infine, non ci sono dubbi sul posto che uomo e donna occupano nella gerarchia sociale e dei valori. La condanna di una religione imbelle e plebea come il cristianesimo è al tempo stesso la condanna delle «religioni della massa inferiore delle donne, degli schiavi, dei ceti non aristocratici» (XIII, p. 116). Nel denunciare la mancanza di «ogni nobiltà di atteggiamenti e di desideri» in certi atteggiamenti religiosi, ad esempio di Agostino, Nietzsche parla a tale proposito di «una tenerezza e avidità tutta femminile, che urge vergognosa e inconsapevole verso una *unio mystica et physica*» (JGB, 50). Sul versante opposto,

allorché celebra le rare «donne dall'anima nobile, eroica, regale, prontamente capaci di risposte, decisioni e sacrifici grandiosi, prontamente capaci di dominare gli uomini», Nietzsche si affretta subito ad aggiungere che in esse «il meglio della *mascolinità* è divenuto, al di là del sesso, un ideale vivo e vero» (FW, 70). La decadenza del mondo moderno trova la sua compiuta espressione nella sua «caramellosità e falsità morale» e cioè nel suo «femminismo profondamente radicato» (GM, III, 19), nel fatto che «l'Europa è in fin dei conti una femmina» (XI, p. 513). E il superamento di questa condizione è sinonimo di «virilizzazione dell'Europa», mediante il soggiogamento della figura della «donna» (oltre che del «mercante» e del «filisteo») (FW, 362). Si tratta di sventare il pericolo del «*marasmus femininus*» che minaccia l'Europa e di recuperare le «virtù virili e guerriere» (XI, p. 587).

7. *Una «nuova età guerriera»*

Per comprendere i valori di cui la nuova aristocrazia è portatrice, conviene far riferimento ancora una volta all'antichità classica:

> Un uomo di buoni natali nascondeva il suo lavoro quando la necessità lo costringeva a lavorare. Lo schiavo lavorava oppresso dal sentimento di fare qualcosa di spregevole [...]. «La nobiltà e l'onore sono soltanto nell'*otium* e nel *bellum*», così suonava la voce dell'antico pregiudizio (FW, 329).

Abbiamo visto Nietzsche delineare la prospettiva di un processo di assorbimento nella nobiltà tradizionale della classe dei commercianti. Questa, però, risulta «repellente» nella misura in cui resta pervicacemente aggrappata al pensiero calcolante e ai valori e agli stili di vita propri della modernità (IX, p. 340). Smisurato è il disprezzo di Nietzsche per lo «spirito del commercio in quanto spirito dell'epoca» (IX, p. 545). Nulla è più pregiudizievole per le sorti della civiltà di una società tutta all'insegna del comfort, della pace, dell'assenza di tensioni e di pericoli. E dunque: «Il più grande progresso delle masse è stato fino a oggi la guerra di religione: essa, infatti, è una prova che la massa ha cominciato a trattare con venerazione le idee» (FW, 144). Sì, «quando per un contrasto di opinioni si versa sangue e ci si immola, la civiltà è a un alto livello: le opinioni sono diventate beni preziosi» (IX, p. 556). Indice di meschinità è gridare allo scandalo in

nome della tolleranza: «Che cosa è mai la tolleranza! È il riconoscimento degli ideali altrui! Chi promuove con grande profondità e intensità il suo proprio ideale, non può credere ad altri ideali, non può non giudicarli negativamente – come ideali di esseri inferiori» (IX, pp. 476-77).

Un abisso sembra ora separare Nietzsche dal suo precedente «illuminismo». In effetti, sembra di rileggere A. W. Schlegel, secondo il quale le «guerre di religione» sono quelle che «maggiormente fanno onore all'umanità», in quanto costituiscono la «dimostrazione più forte della potenza delle idee»; a sua volta, «la tolleranza dell'Europa moderna cos'altro è se non indifferenza camuffata e compiaciuta celebrazione della snervatezza?».[8] Il fatto è che per Nietzsche «una condizione di barbarie e di individui in lotta è, per le arti, più favorevole dell'eccessiva sicurezza» (IX, p. 337).

D'altro canto, già nel periodo «illuministico», ben lungi dal dileguare, il motivo della celebrazione della guerra comincia ad assumere toni particolarmente striduli e inquietanti:

> Una tale umanità supercolta e quindi necessariamente fiacca, come quella degli europei di oggi, ha bisogno non solo di guerra, ma addirittura delle guerre più grandi e più terribili – ossia di temporanee cadute nella barbarie – per non perdere, nei mezzi della civiltà, la sua civiltà e la sua stessa esistenza.
>
> La guerra è chiamata a conferire
>
> a popoli che vanno infiacchendosi quella rude energia del campo di battaglia, quel profondo odio impersonale, quel sangue freddo omicida con buona coscienza, quell'ardore generale nella distruzione organizzata del nemico, quella superba indifferenza verso le grandi perdite, verso l'esistenza propria e quella delle persone care e quel cupo, sotterraneo scotimento dell'anima (MA, 477).

Non ci imbattiamo, dunque, in una novità quando leggiamo nella *Gaia scienza* una professione di «fede» in una maschia rigenerazione dell'Europa mediante la guerra (FW, 362). «Il segreto per raccogliere dall'esistenza la fecondità più grande e il diletto più grande, si esprime così: vivere pericolosamente! Costruite le vostre città sul Vesuvio, spedite le vostre navi su mari inesplorati!» (FW, 283). È un tema che ritorna anche negli scritti successivi: «Se si rinuncia alla guerra, si rinuncia alla vita in grande» e si rimane inestricabilmente prigionieri della mediocrità e banalità del moderno (GD, *Morale come contronatura*, 3).

[8] Su ciò cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. IX, 2.

Il motivo nuovo che si affaccia, dopo la conclusione della fase «illuministica», è l'attesa fiduciosa di una nuova epoca di guerre, è la persuasione che ormai volge al termine il periodo di pace e dell'ideale della pace perpetua: «Io saluto tutti i segni di un'età virile e guerriera che è al suo principio e che riporterà in onore prima di tutto la virtù del prode». Si annunciano «guerre per amore delle idee e delle loro conseguenze» (FW, 283). Non si possono chiudere gli occhi dinanzi alla «nuova età guerriera, in cui noi europei siamo manifestamente entrati» (JGB, 209).

A quali conflitti si fa qui riferimento? La domanda s'impone per il fatto che, già emersa negli scritti «illuministici», la condanna dello sciovinismo tedesco e, più in generale, intraeuropeo, viene ora ribadita con forza. Dura, e fascinosa, è la requisitoria pronunciata contro la «piccola politica», che si nutre degli «odi mortali» tra i paesi europei nonché del «nazionalismo e odio di razza» (*Rassenhass*) e che in Germania in particolare coltiva una «mendace autoammirazione e libidine razziale». Fortunatamente, «non mancano tra gli europei di oggi taluni che hanno il diritto di chiamarsi, in un senso eminente e onorifico, senza patria». Ed è ad essi che *La gaia scienza* dichiara di volersi in primo luogo rivolgere: «Noi siamo, in una parola – e deve essere, questa, la nostra parola d'onore – buoni europei, gli eredi dell'Europa, i ricchi stracolmi, ma anche negli obblighi smisuratamente ricchi eredi d'un millenario spirito europeo» (FW, 377).

E dunque, quali sono le guerre che si profilano all'orizzonte? Sono gli anni in cui l'espansione coloniale dell'Occidente si sviluppa più impetuosa che mai. Anche in Germania si fanno sentire con sempre maggior forza le voci che esigono la partecipazione del paese alla gara in atto tra le grandi potenze. Di questi umori è espressione la fondazione del *Deutscher Kolonialverein*: siamo nel 1882, l'anno che vede l'occupazione dell'Egitto da parte dell'Inghilterra e la pubblicazione della *Gaia scienza*. Qui Nietzsche formula l'auspicio che, facendo tesoro della lezione di Napoleone, «un'Europa unita» si faccia «signora della terra» (FW, 362).

Indubbia è la simpatia con cui il filosofo guarda, già nel periodo illuministico, alla marcia espansionistica dell'Occidente: fra i i suoi risultati positivi è da annoverare la fine della paura per i «barbari» oltre che per le «bestie feroci» (cfr. *supra*, cap. 9, § 6). Tanto più positivamente è da salutare il processo in atto, per il fatto che esso può ser-

vire a disinnescare il conflitto sociale nella metropoli capitalistica. A tale proposito Nietzsche rivolge un appello all'operaio tedesco ed europeo in genere. Piuttosto che diventare «schiavo dello Stato», come risultato dell'estensione dell'intervento dello Stato nell'economia, o, peggio, «schiavi di un partito sovvertitore», lasciandosi abbindolare dalla propaganda socialista, conviene percorrere un'altra strada:

> Meglio emigrare, in selvagge e fresche contrade del mondo cercar di divenire padrone, e soprattutto padrone di me stesso: mutar luogo finché continua ad ammiccarmi un qualsiasi segno di schiavitù; non abbandonare la strada dell'avventura e della guerra, e per i casi peggiori tenermi pronto alla morte, purché sia finita questa indecorosa condizione servile, sia finito questo inaridirsi e invelenirsi e questo atteggiarsi a cospiratori (M, 206).

L'emigrazione qui raccomandata è di carattere guerresco, è l'espansione coloniale in questo periodo di tempo rivendicata in Germania da settori crescenti dell'opinione pubblica. Nel 1879, due anni prima della pubblicazione di *Aurora*, si erano alzate voci per raccomandare la conquista di territori oltremare come lo strumento privilegiato per sradicare in patria «le piante velenose della sovversione socialista». Per di più, si sarebbero forse venute a creare oltremare «nazioni tedesche di signori» (*deutsche Herrennationen*).[9] È l'ammiccante «segno di schiavitù» di cui parla Nietzsche. Grazie a queste «entusiastiche spedizioni di colonizzatori» – prosegue *Aurora* – l'Europa cesserà di essere «sovrappopolata» e «intanfita» dalla presenza di «operai» che sono «malcontenti, irritabili e avidi di godimento». In conclusione: «quel che all'interno del paese natale cominciava a degenerare in pericolosa scontentezza e in criminale tendenza, acquisterà fuori di lì una selvaggia e bella naturalezza e prenderà il nome di eroismo» (M, 206). Ad una conclusione non dissimile era giunto il pubblicista precedentemente citato, che alla colonizzazione aveva attribuito il merito di promuovere «l'esportazione di massa dei materiali esplosivi rivoluzionari» e di metter fine alla «fermentazione socialista nelle teste delle nostre [...] masse prive di proprietà».[10]

E, tuttavia, alle speranze si intrecciano le angosce. Un'aggiunta poi cancellata all'aforisma 477 di *Umano, troppo umano*, che abbiamo visto impegnato nella celebrazione delle virtù purificatrici della guerra,

[9] In Wehler, 1985, pp. 143-44.
[10] In Wehler, 1985, p. 144.

faceva riferimento alle «guerre [...] socialiste», guerre «terribili», alle quali era necessario far fronte con energia e spregiudicatezza: «Per non morire di debolezza, bisogna diventare barbari» (XIV, p. 148). Anche in questa sua analisi della situazione politica, Nietzsche non è isolato. Intervenendo l'anno dopo di *Umano, troppo umano*, il pubblicista già citato osserva: «Noi viviamo su un vulcano nel senso più vero del termine». Si assiste ad un progressivo inasprimento delle tensioni sociali e potrebbe succedere che «il centesimo anniversario della Rivoluzione francese» veda il Secondo Reich sommerso «in un mare di sangue».[11]

Negli anni successivi, gli attentati in Germania e in Russia, la radicalizzazione generale del movimento socialista e anarchico sembrano confermare la tesi secondo cui non è possibile riassorbire pacificamente la protesta delle classi subalterne: le «guerre sociali» sono all'ordine del giorno (IX, p. 546). Sul piano internazionale si profilano ulteriori sconvolgimenti che, al di là delle colonie, tendono a investire anche le grandi potenze. Lo sguardo di Nietzsche è rivolto alla Russia, già nel *Viandante e la sua ombra* vista come «la fauce protesa dell'Asia, che vorrebbe inghiottire la piccola Europa» (cfr. *supra*, cap. 9, § 7).

Siamo agli inizi del 1880. Nell'ottobre dell'anno precedente la Germania aveva stretto un'alleanza con l'Austria anche per rispondere alla pressione, avvertita come minacciosa, della Russia. Alessandro II, deluso e frustrato dai risultati del Congresso di Berlino che, su iniziativa in primo luogo della Gran Bretagna, aveva bloccato l'avanzata del suo paese nei Balcani e in direzione degli Stretti, aveva inviato una lettera dura e quasi ultimativa a Guglielmo I (la cosiddetta «lettera dello schiaffo»). Sembrava divenire concreto il pericolo – così Bismarck in una lettera all'imperatore tedesco – di «un attacco barbarico».[12] Negli anni successivi non cessa la tensione, che sembra ridiventare acuta nel 1885-86 in occasione di una nuova crisi dei Balcani.[13] È in questo contesto che va forse collocata l'analisi contenuta in *Al di là del bene e del male*. Mentre i paesi europei si rivelano spesso infiacchiti, «la forza del volere» continua a manifestarsi impetuosa «in quell'immenso Impero intermedio in cui, per così dire, l'Europa rifluisce verso l'Asia, in Russia», la quale sembra premere in tutte le direzioni:

[11] In Wehler, 1985, p. 143.
[12] In Fenske, 1978, p. 237.
[13] Treue, 1958, pp. 612-13.

Non soltanto potranno rendersi necessarie guerre in India e complicazioni in Asia, affinché l'Europa venga liberata dal peso del suo più grande pericolo, ma occorreranno rovesci interni, lo smembramento dell'Impero in piccoli corpi e soprattutto l'introduzione dell'imbecillità parlamentare, compreso l'obbligo per ognuno di leggere a colazione il proprio giornale (JGB, 208).

Sia chiaro – aggiunge Nietzsche a scanso di equivoci – le sue preferenze andrebbero in direzione opposta, ma qui si tratta di fronteggiare una concreta situazione di pericolo. Chiaramente, nei confronti della Russia, il filosofo sta proponendo una *Realpolitik* simile a quella praticata da Bismarck nei confronti della Francia e condannata in *Umano, troppo umano*: al fine di indebolire il paese nemico può essere utile promuovere al suo interno istituzioni politiche suscettibili di provocare il suo indebolimento o la sua disgregazione. Oltre che un pericolo, l'«accrescersi di minacciosità della Russia» è anche un'occasione. Posta dinanzi a tale sfida, forse l'Europa si sentirà costretta a

decidere di divenire anch'essa egualmente minacciosa, di acquisire cioè una volontà unica, mercé l'intervento di una nuova casta dominante sopra l'Europa, di una durevole, tremenda volontà propria, in grado di proporsi mete al di là dei millenni – affinché finalmente la commedia, protrattasi anche troppo, della sua congerie di staterelli nonché la molteplicità dei suoi velleitarismi dinastici e democratici giunga infine a un epilogo. È passato il tempo della piccola politica: già il prossimo secolo porterà con sé la lotta per il dominio della terra – la costrizione alla grande politica (JGB, 208).

In conclusione. Ben lungi dal rendere omaggio all'ideale della pace, la condanna dello sciovinismo interno all'Europa occidentale s'intreccia in Nietzsche con l'ironia sulla «Rivoluzione francese, che ha avuto di mira la "fraternità" tra i popoli, nonché universali, floreali scambi di cuori». Napoleone ha avuto il merito di spazzar via queste melensaggini e questo ciarpame. Grazie a lui, l'uomo, anzi «il maschio è divenuto ancora una volta signore», ha neutralizzato il sentimentalismo femmineo, mercantile e filisteo e ha sconfitto la «civilizzazione» (*Civilisation*), che egli odiava con tutte le sue forze, confermando così di «essere uno dei più grandi prosecutori del Rinascimento» (FW, 362). «L'istinto di ogni società civilizzata» tende alla sicurezza, al comfort, alla pace, all'«addomesticamento della bestia» umana, ad una condizione nell'ambito della quale risultino superflui o impossibili quei «grandi uomini», che invece costituiscono l'obiettivo essenziale di ogni autentica «cultura»; in questo senso, sussiste un «antagonismo abissale» tra i due termini (XIII, pp. 485-86).

Come negli anni della *Nascita della tragedia*, il bersaglio di Nietzsche continua ad essere la «civilizzazione», solo che il suo antidoto viene adesso individuato non più nella Germania erede della grecità tragica bensì nell'Europa che riprende il programma napoleonico di unità interna e di signoreggiamento della terra:

> Ora possono succedersi un paio di secoli bellicosi di cui non esiste l'uguale nella storia, insomma il nostro avvenuto ingresso nell'età classica della guerra, della guerra dotta e al tempo stesso popolare sulla più larga scala (di mezzi, di attitudini, di disciplina), verso la quale tutti i secoli venturi si volgeranno a guardare invidiosi e veneranti quasi fosse un frammento di perfezione (FW, 362).

Parte terza

Nietzsche nel suo tempo
Teoria e pratica del «radicalismo aristocratico»

Se si vogliono schiavi, si è stolti a educarli da padroni.

GD, *Scorribande di un inattuale*, 40

Chi dev'essere il signore della terra? Questo è il motivo ricorrente della mia filosofia pratica.

XI, p. 76

Nessuno studio mi sembra più essenziale di quello delle leggi dell'allevamento.

XI, p. 480

Annientamento delle razze decadenti.

XI, p. 69

Annientamento dei malriusciti – per questo ci si deve emancipare dalla morale odierna.

XI, p. 75

Conseguire quella enorme energia della grandezza al fine di formare l'uomo futuro, da un lato mediante il suo allevamento, dall'altro mediante l'annientamento di milioni di malriusciti: e non si deve venir meno a causa del dolore che si crea, un dolore quale non fu mai visto sinora.

XI, p. 98

Chi «spiega» il passo di un autore «più profondamente» che esso non fosse inteso, non ha chiarito, bensì *oscurato* l'autore.

WS, 17

12.

La schiavitù negli Stati Uniti d'America e nelle colonie e la lotta tra abolizionisti e antiabolizionisti

1. *Il carro della civiltà e gli schiavi*

Abbiamo visto il teorico del radicalismo aristocratico richiamare l'attenzione sulla necessità di una «nuova schiavitù». Già negli anni a cavallo della *Nascita della tragedia* Nietzsche non si stanca di affermare e ribadire la tesi secondo cui la schiavitù è inseparabile dalla civiltà. Sul finire della sua vita cosciente, il filosofo ribadisce: «Se si vogliono degli schiavi – e di essi si ha bisogno – non si devono educare come padroni» (XIII, p. 30; cfr. anche GD, *Scorribande di un inattuale*, 40). Impartire loro l'istruzione significa solo stimolare una rivolta servile dalle conseguenze catastrofiche. Evitare di disadattarli rispetto alla condizione che subiscono e che devono subire è in fondo nel loro stesso interesse, oltre che della civiltà nel suo complesso. Questa può essere paragonata ad «un vincitore grondante sangue, che nella sua marcia trionfale trascina come schiavi i vinti incatenati al suo carro», i quali ultimi, in condizioni normali, risultano accecati da «una forza benefica» che impedisce loro di prendere coscienza delle catene che li tengono avvinti (CV, 3; I, pp. 768-69). Gli ideologi impegnati a proclamare insensati programmi di emancipazione generale sono i più crudeli nemici di coloro che essi pretendono di beneficare: «Se uno schiavo nella sua prigione sogna di essere libero e sciolto dalle catene, chi sarà così malvagio da svegliarlo per dirgli che è soltanto un sogno?» (B, I, 2, p. 229).

La schiavitù: ecco una presenza ingombrante e come rimossa dalla storiografia filosofica e dalla pur sterminata bibliografia su Nietzsche. Si comprende che, per un autore così fascinoso e spesso letto come un

teorico dell'individualismo, gli interpreti siano propensi a considerare il motivo, che ossessivamente ritorna, come un paradosso o come una metafora innocente e fascinosa. D'altro canto, cos'è la «verità» se non «un mobile esercito di metafore» (cfr. *supra*, cap. 2, § 3)?

E, tuttavia, conviene non perdere di vista il contesto storico. Gli inizi di Nietzsche si collocano in un periodo di tempo in cui all'abolizione della schiavitù negli Stati Uniti corrisponde l'abolizione della servitù della gleba in Russia. Negli anni successivi, mentre forme di servaggio o semiservaggio persistono nei due paesi, il dibattito relativo a tali temi è quanto mai acuto a livello internazionale. L'Inghilterra, che nel 1833 ha abolito la schiavitù nelle sue colonie, procede poi, negli anni settanta e ottanta, al blocco navale delle coste dell'Africa orientale per impedire la persistente tratta dei neri in direzione soprattutto del Brasile, che abolisce la schiavitù e il relativo commercio degli schiavi solo nel 1888, l'anno in cui ormai volge al termine la vita cosciente di Nietzsche. È anche da notare che tutto il periodo storico in questione è contrassegnato da risoluzioni e da trattati, come quello ad esempio firmato da Inghilterra e Zanzibar nel 1873, che proibiscono il commercio degli schiavi,[1] mentre per gli ex schiavi ancora nel 1874 vengono fondati nuovi Stati o stabiliti nuovi insediamenti sulle coste dell'Africa orientale, spesso su impulso delle missioni cristiane.[2] Infine, nel 1884-85 si svolge a Berlino una Conferenza internazionale sul Congo che delimita in Africa le sfere d'influenza delle potenze coloniali che s'impegnano congiuntamente, non senza ipocrisia, alla lotta contro la schiavitù. Finalmente – osserva in tale occasione il primo ministro francese, Jules Ferry –, è stato tradotto «in diritto positivo, in obbligo sanzionato dalla firma di tutti i governi» il dovere morale di «combattere la tratta dei neri, questo traffico orribile, e la schiavitù, questa infamia».[3]

Il dibattito che si sviluppa investe in pieno la Prussia e la Germania anche a livello delle più alte sfere politiche, e non solo per il fatto di ospitare la Conferenza di Berlino. A quanto pare, al momento dello scoppio della guerra di Secessione, Bismarck rivela «un certo debole per gli uomini del Sud degli Stati Uniti», anche se preferirebbe un

[1] Renault, 1971, vol. I, p. 89.
[2] Hammer, 1978, pp. 155 e 295-96 e Warneck, 1889, pp. 36-37.
[3] In Girardet, 1983, p. 104.

trattamento più umano dei neri.[4] Si tratta di simpatie diffuse anche nel corpo degli ufficiali: un ricevimento che essi nel luglio del 1864 organizzano in onore di ufficiali della Confederazione provoca una protesta dell'Unione e qualche imbarazzata smentita o presa di distanza ad opera del governo prussiano.[5] Le polemiche non cessano con la fine della guerra di Secessione, ma continuano a svilupparsi guardando alle colonie. Il 30 settembre 1890, subito dopo il suo allontanamento dalla carica da cancelliere, Bismarck ispira un articolo sulle «Hamburger Nachrichten», in cui distingue tra la schiavitù, crudele ma ormai scomparsa, propria del Sud degli Stati Uniti, e quella ancora esistente negli Stati musulmani, in cui lo schiavo è in fondo un «servo membro della famiglia» (*dienender Hausgenosse*), ben trattato e contento della propria sorte.[6] Guglielmo II diviene, invece, il bersaglio della polemica e del sarcasmo di Nietzsche, che a lui rimprovera lo zelo con cui s'impegna nella lotta per la liberazione dei «neri schiavi domestici» (*Hausknechte*) (cfr. *infra*, cap. 17, § 3).

Il dibattito in questione irrompe con forza anche sul terreno dell'antichistica: nel 1848 Henri Wallon pubblica la sua *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* e, nella lunga prefazione (un libro nel libro), prende netta posizione a favore dell'abolizione della schiavitù nelle colonie francesi, decisa dalla repubblica scaturita dalla rivoluzione di Febbraio. La seconda edizione del libro del *Sécretaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* porta la data del 1879, l'ultimo anno che vede Nietzsche insegnare filologia classica a Basilea.

Ben si comprende il coinvolgimento dei filologi. Wallon osserva che, nell'opporsi alla soppressione della schiavitù nelle colonie francesi, «i partigiani dello *status quo*, fanno appello all'antichità».[7] Anche negli Stati Uniti la polemica antiabolizionista celebra ripetutamente la splendida fioritura della Grecia antica, impensabile senza la presenza di quel benefico istituto, tanto odioso a sciagurati ideologi privi del senso della realtà. C'è una significativa affermazione attribuita a Calhoun, il teorico più illustre del Sud schiavista: «Se avesse potuto trovare un negro in grado di conoscere la sintassi greca, solo allora

[4] Stolberg-Wernigerode, 1933, pp. 60-61 e 74.
[5] Lutz, 1911, p. 51.
[6] Stolberg-Wernigerode, 1933, p. 75.
[7] Wallon, 1974*b*, p. IV e Wallon 1974*a*, p. XXXIII.

avrebbe riconosciuto che i negri erano veramente esseri umani e dovevano essere trattati come tali».[8] Oltre che di Calhoun, la *Politica* di Aristotele è il punto di riferimento costante di un altro eminente teorico della schiavitù, e cioè Fitzhugh. Più in generale, negli anni che precedono lo scoppio della guerra di Secessione, lo studio dei classici latini e greci è al centro del *curriculum* delle scuole e delle università nel Sud.[9] D'altro canto, ecco in che termini, nel 1849, Chateaubriand, di cui Nietzsche conosce comunque le opere letterarie, riferisce del dibattito che si va sviluppando nella repubblica nordamericana: «Un deputato della Virginia ha sostenuto la causa della libertà antica rinviando alla presenza della schiavitù, risultato del paganesimo, in polemica con un deputato del Massachusetts, il quale difendeva la causa della libertà moderna senza schiavi, così come l'ha poi portata alla luce il cristianesimo».[10]

Gli argomenti appena visti a difesa dell'istituto della schiavitù non sono dissimili da quelli che poi ritroviamo in Nietzsche. Per la verità, oltre che all'antichità classica, la propaganda antiabolizionista fa talvolta riferimento, in alternativa o congiuntamente, a Paolo di Tarso e alla sua *Lettera a Filemone*, lo schiavo fuggitivo invitato a ritornare dal suo padrone.[11] Ma anche il primo Nietzsche attribuisce a merito del «cristianesimo primitivo» di non aver trovato alcun motivo di scandalo nell'istituto della schiavitù (cfr. *supra*, cap. 1, § 10). Non molti anni sono trascorsi dalle pubbliche prese di posizione di eminenti esponenti cristiano-conservatori (si pensi in particolare a Otto von Gerlach) a favore della causa dei secessionisti, insorti a difesa di un istituto consacrato non solo dalla «natura» ma anche dalla «Rivelazione».[12]

Ancora nel Nietzsche maturo si può leggere questo frammento: «sopravvivenza di ideali tramontati (per esempio la schiavitù in Agostino)» (XII, p. 27). Ma, ormai, il filosofo-filologo ha preso atto dell'impegno delle Chiese nella battaglia abolizionista; esse svolgono un ruolo assai significativo e persino egemone in talune situazioni (è il caso dell'Inghilterra e soprattutto degli Stati Uniti).[13] È proprio l'a-

[8] Nussbaum, 1999, p. 175.

[9] Harrington, 1989.

[10] Chateaubriand, 1973, vol. I, p. 328; Chateaubriand è più volte citato nei frammenti postumi.

[11] Stolberg-Wernigerode, 1933, p. 62.

[12] Cfr. Lutz, 1911, pp. 50 e 63-64 e Bowman, 1993, p. 23.

[13] Hammer, 1978, *passim*.

bolizionismo di questi due paesi a costituire il bersaglio più frequente della polemica del filosofo, il quale non risparmia i suoi strali contro *La capanna dello zio Tom*, il celebre romanzo abolizionista (XI, p. 61). L'autrice (la Beecher-Stowe) era chiara espressione del puritanesimo americano: «Figlia di un pastore, moglie di un altro pastore, con fratelli e figli anch'essi pastori, visse sempre in un'atmosfera religiosa. Nacque fra le convinzioni religiose, e la lingua dei sermoni costituì il suo balbettio infantile».[14]

Per quanto riguarda poi il mondo cattolico, la Santa Sede conferisce una sorta di riconoscimento ufficiale ad un testo, apparso in prima edizione nel 1876, che attribuisce al cristianesimo il merito della scomparsa della schiavitù antica.[15] Poco più di dieci anni dopo, la Chiesa cattolica, tramite il cardinale Lavigerie, si mette alla testa della campagna o della crociata per l'abolizione della schiavitù nelle colonie, riuscendo a coinvolgere anche la Germania, ciò che suscita il sarcasmo e l'indignazione del filosofo (cfr. *infra*, cap. 17, § 3). È anche a partire da un preciso bilancio degli avvenimenti del *suo* tempo che il Nietzsche della maturità mette in connessione cristianesimo e rivolta degli schiavi e legge nello stesso Paolo di Tarso un feroce *ressentiment* servile e plebeo.

In Francia, invece, è la rivoluzione a dare impulso al movimento abolizionista. È però da notare che, al momento della convocazione degli Stati Generali, spesso provengono dal clero i *cahiers de doléance* che prendono di mira la tratta dei neri e l'istituto della schiavitù.[16] Nell'ambito del movimento abolizionista emerge poi la figura dell'abate Grégoire. La Francia rivoluzionaria concede prima la cittadinanza onoraria al pastore anglicano William Wilberforce, definito «il più zelante e il più eloquente difensore dei negri»[17] e, successivamente, coi giacobini, sancisce l'emancipazione degli schiavi nelle colonie. Dopo la marcia indietro di Napoleone, sarà il movimento democratico-socialista a mettersi alla testa della lotta per l'abolizione definitiva della schiavitù nelle colonie; e non a caso questo obiettivo verrà conseguito con la rivoluzione di Febbraio. Anche queste vicende

[14] Parrington, 1969, vol. II, p. 465.

[15] Allard, 1974; il testo è preceduto da una lettera all'autore del *Secrétaire de Sa Saintité Pie IX pour les lettres latines*.

[16] Blackburn, 1990, p. 172.

[17] Godechot, 1962, p. 136.

hanno un'eco nel pensiero di Nietzsche: si pensi alla lettura di cristianesimo, Rivoluzione francese e socialismo come tre tappe della rivolta degli schiavi. Il Napoleone caro al filosofo è colui che, giunto al potere agitando la parola d'ordine della fine della rivoluzione, tre anni dopo, nel 1802, vara la legge che nel suo art. 1 sancisce: nelle colonie «la schiavitù sarà mantenuta conformemente alle leggi e ai regolamenti anteriori al 1789».[18] In occasione del dibattito svoltosi nel Corpo Legislativo non mancano i deputati che invitano a mettersi «alla scuola degli antichi», facendola finita con la «filantropia mal riposta», scaturita dalla Rivoluzione francese.[19] Sul versante opposto, per citare un autore noto a Nietzsche, Herzen bolla Napoleone come il «restauratore della schiavitù».[20]

Se questo è il quadro storico, assai problematica appare la lettura del tema della schiavitù in chiave metaforica: a questa «metafora» Nietzsche farebbe ricorso nel momento in cui la schiavitù è una realtà assai corposa, al centro di lotte gigantesche e di un dibattito appassionato che, fra gli intellettuali, coinvolge anche filosofi, letterati e antichisti.

2. *Nietzsche, la schiavitù e la polemica antiabolizionista*

Così anche in Germania. Concentriamo l'attenzione sugli autori noti e cari a Nietzsche. Una novella di Kleist (*Il fidanzamento a S. Domingo*), ambientata agli inizi dell'Ottocento, descrive a tinte fosche la rivolta degli schiavi neri: i passi inconsulti della Rivoluzione francese scatenano una «generale vertigine di vendetta»; la «frenesia di libertà» conduce in realtà al «macello dei bianchi». Il dibattito sulla schiavitù si salda con quello relativo alla Rivoluzione francese e alla questione coloniale. Nel 1829, conversando con Eckermann, Goethe ironizza sulle «declamazioni contro la tratta degli schiavi» di cui si compiace l'Inghilterra. Essa esibisce «massime morali», ma in realtà persegue i suoi interessi «mercantilistici» e coloniali con spregiudicatezza e cinismo; per questo, al Congresso di Vienna, si scontra col delegato portoghese,

[18] In Césaire, 1961, pp. 291-92.
[19] In Césaire, 1961, pp. 285 e 287-88.
[20] Herzen, 1993, p. 97.

il quale fa notare di non essere venuto per ascoltare lezioni sui «princìpi della morale» o per assistere alle sedute di «un tribunale universale». In conclusione: «Mentre i tedeschi si tormentano per la soluzione di problemi filosofici, gli inglesi, col loro grande senso pratico, ci deridono e conquistano il mondo».[21]

Intervenendo pochi anni dopo su questo stesso problema, Schopenhauer esalta invece la «generosa nazione britannica» per il suo impegno contro l'istituzione della schiavitù e la tratta dei neri.[22] È un dibattito che si sviluppa vivacemente negli anni e decenni successivi. Nella pubblicistica antiabolizionista continuano a risuonare gli argomenti già visti in Goethe e la polemica contro l'ipocrisia addebitata all'Inghilterra, protagonista, negli anni settanta e ottanta, di blocchi navali delle coste dell'Africa orientale, miranti a impedire la tratta degli schiavi.[23] È in questo contesto storico che dobbiamo collocare l'affermazione di Nietzsche, secondo cui ad opporsi al «fatto» indiscutibile della «schiavitù» e della sua necessità è la maledetta ipocrisia, anzi, per usare il termine cui significativamente fa ricorso l'originale, il «maledetto *cant* inglese-europeo» (XI, pp. 72-73).

La presa di posizione antiabolizionista è chiara e netta, e lo sguardo è rivolto non solo alle colonie ma anche agli Stati Uniti della guerra di Secessione. Si tenga presente l'argomento, con cui i difensori della schiavitù contrastavano l'agitazione degli abolizionisti: la condizione degli operai liberi non era certo migliore di quella degli schiavi. In questi anni fiorisce tutta una pubblicistica e una letteratura che paragona il lavoro operaio in fabbrica al lavoro degli schiavi nelle piantagioni, la schiavitù salariata, descritta con implacabile durezza di toni, alla schiavitù propriamente detta, mistificatoriamente immersa in una ovattata atmosfera patriarcale: persino nei titoli vediamo messe a confronto l'*english serfdom* (la condizione operaia indagata a partire dal paese allora industrialmente più avanzato) alla *american slavery*, l'*hireling* allo *slave*.[24]

È un tema ben presente anche nella pubblicistica antiabolizionista che fiorisce in Germania. Leggiamo alcuni degli interventi più signifi-

[21] Eckermann, 1981, pp. 347-48 (colloquio del 1° settembre 1829).

[22] Schopenhauer, 1976-82*d*, p. 763.

[23] Cfr. Lémonon, 1971, p. 161 e Hammer, 1978, p. 296.

[24] Parrington, 1969, vol. II, pp. 77-134; per uno sguardo d'assieme al dibattito in questione in Francia e negli Stati Uniti, cfr. Canfora, 1980, pp. 23-30.

cativi: «Nel Surinam, se un proprietario volesse imporre alle sue schiave anche solo un sesto del rendimento quotidiano [cui sono costrette le operaie e gli operai di fabbrica in Europa e negli Stati Uniti], gli verrebbe immediatamente ritirato il diritto di avere schiavi per aver preteso un lavoro eccessivo»;[25] la «schiavitù bianca» in atto nelle fabbriche inglesi è ben più spietata di quella, tutto sommato paterna e benevola, in vigore nelle piantagioni degli Stati meridionali degli Stati Uniti.[26]

Anche in Kleist, l'autore seguito da Nietzsche con attenzione già nell'adolescenza (A, 43), immediatamente a ridosso della guerra di Secessione, si può leggere la tesi secondo cui la sorte dello schiavo nero negli Stati Uniti è più accettabile e dignitosa di quella riservata all'operaio bianco in Inghilterra.[27] In modo non dissimile si esprime un aforisma di *Umano, troppo umano*, dal titolo «schiavi e operai»: tutti desiderano l'«abolizione della schiavitù»; epperò bisogna ammettere che «gli schiavi sotto ogni riguardo vivono più sicuri e più felici del moderno operaio» (*Arbeiter*) e che «il lavoro (*Arbeit*) degli schiavi è ben poca cosa rispetto a quello dell'operaio», dell'*Arbeiter* (MA, 457).

Nietzsche inizia la sua attività di ricerca scientifica con uno studio su Teognide: profondamente attraversato dal tema della schiavitù, esso cade negli anni della guerra di Secessione. Il filologo cita i versi del poeta greco: «Mai la testa di uno schiavo è diritta, / ma sempre piegata, e tòrto egli ha il collo. / Non germoglia da una scilla una rosa o un giacinto, / mai da una schiava nasce un figlio libero» (DTM, 15; p. 57). È folle e criminoso voler modificare l'ordine della natura. E di nuovo Nietzsche cita Teognide e con lui si identifica: «Con l'insegnamento non farai mai di un cattivo un buono» (DTM, 15; p. 59). È difficile pensare che non ci sia nessun rapporto tra la visione del mondo qui abbozzata e il gigantesco scontro in questo momento in atto negli Stati Uniti. Almeno in un'occasione, Nietzsche rivendica l'attualità della sua analisi: a dimostrazione ulteriore dell'importanza della ricchezza per lo sviluppo di una classe dedita esclusivamente alla «cultura» e alle «arti liberali», egli rinvia in modo esplicito alle vicende che si svolgono sotto i suoi occhi, ai «giorni nostri» (*nostris temporibus*) (DTM, 15; p. 59).

[25] Duttenhofer, 1855, p. 70.
[26] Bensen, 1965, pp. 428-30.
[27] Kleist, 1973.

In ogni caso, quando leggiamo dello sdegno del poeta greco per «il sangue nobile contaminato dai matrimoni con gente nuova» (DTM, 3; p. 29) ci viene in mente la *miscegenation* contro cui mettono in guardia i teorici della schiavitù ovvero della supremazia bianca. Il termine viene coniato, mutuando dal latino e accostando *miscere* e *genus*, alla fine del 1863,[28] proprio nel periodo di tempo in cui Nietzsche, oltre che di Teognide, si occupa degli Stati Uniti e delle «condizioni religiose» vigenti in quel paese (KZD, pp. 18-31). Certo è che, oltre vent'anni dopo, ritornando al poeta greco, definito e celebrato quale «portavoce» dell'«aristocrazia», e riprendendo la contrapposizione di fondo del saggio giovanile tra *agathos* (che poi è il «buono» e nobile proprietario di schiavi) e *kakos* (che poi è in primo luogo lo schiavo «cattivo» e spregevole), Nietzsche traduce *kakos* sì con *malus* ma anche con *niger*. D'altro canto, a *malus* la *Genealogia della morale* accosta *melas*; e, dunque *kakos* si identifica, già per il colore della pelle e dei capelli, con l'esponente di una razza diversa e contrapposta rispetto alla «bionda razza dominante», all'ariana «razza dei conquistatori e dei signori» (GM, I, 5). A questo punto ci viene in mente che, al di là dell'Atlantico, lo spettro della *miscegenation* è anche lo spettro della *melaeukation*. Se pur decisamente meno fortunato del primo – non sempre i crociati della purezza possono vantare la cultura classica dei loro leaders – questo secondo termine è coniato contemporaneamente al primo, sempre ad opera dei medesimi ambienti e autori, e ottenuto mutuando questa volta dal greco e accostando *melas* (nero) e *leukas* (bianco).[29]

Non ci sono dubbi, comunque, sul fatto che il giovane filologo guarda con attenzione agli Stati Uniti, come è confermato dalla conferenza, da lui tenuta, sulle condizioni religiose dei tedeschi nell'America del Nord: siamo a metà marzo del 1865, nel frattempo i sudisti sono stati praticamente sconfitti (la resa formale avverrà pochi giorni dopo, il 9 aprile), ed è comprensibile quindi che non si parli di una guerra già finita. E tuttavia questa conferenza è importante per i riferimenti alla situazione politica. Si pensi in particolare al disprezzo espresso per i democratici tedeschi, emigrati in America dopo il fallimento della rivoluzione del '48 (KZD, pp. 24-25), che erano stati in

[28] Wood, 1968, pp. 53 sgg.
[29] Wood, 1968, p. 54.

prima fila, anche sul piano pubblicistico, nella lotta per l'abolizione della schiavitù,[30] e sul cui impegno abolizionista – è un dettaglio da non perdere di vista – la stampa tedesca riferiva in certi periodi quotidianamente.[31]

Diamo ora uno sguardo all'epistolario. Quando, nel dicembre 1867, Carl von Gersdorff scrive all'amico Nietzsche che «capitale e lavoro sono in lotta l'un contro l'altro in Francia, in Inghilterra, in America, da noi», non è difficile avvertire l'eco della guerra di Secessione terminata due anni prima (se si fa astrazione dalla guerra civile sfociata nell'emancipazione degli schiavi, gli Stati Uniti sembravano immuni da acuti conflitti sociali) (B, I, 3, p. 224). Alcuni anni dopo – nel frattempo è stata pubblicata *La nascita della tragedia* – è Rohde a sottolineare «il profondo sconvolgimento che l'abolizione della schiavitù deve aver provocato in tutte le condizioni e i fini della vita della civiltà». Anche in questo caso, il discorso non è certo coniugato al passato remoto. Se pure non manca il riferimento all'antichità classica, lo sguardo è rivolto anche e in primo luogo al presente. L'Ellade perseguiva come fine supremo la creazione del «genio» e sapeva perseguirlo anche «con la durezza e la crudeltà» necessarie; ora, assieme ad esse, sono dileguati i «frutti più nobili» di quella splendida civiltà (B, II, 4, pp. 622-24). La lettera di Rohde è indirizzata sia a Nietzsche che a Overbeck. E, a sua volta, lo storico del cristianesimo, in una sua ricerca del 1875, incentrata per l'appunto sul tema della schiavitù, constata il «dileguare di un pezzo dell'antichità dalla nostra vita».[32] E di nuovo siamo rinviati al conflitto terminato dieci anni prima. D'altro canto, a partire per lo meno dal periodo illuministico, Nietzsche mostra grande interesse, sia pure polemico, non solo per Dühring ma anche per Carey (VIII, p. 587), cioè per autori i cui testi sono ricchi di riferimenti alla tratta dei neri, al problema della schiavitù e alla guerra di Secessione, questa vicenda ancora «possente», che segna la fine dell'influenza esercitata, anche al di là degli Stati Uniti, dal «Sud schiavista».[33]

[30] Di particolare rilievo è la figura di Friedrich Kapp, amico e corrispondente di Feuerbach: un suo libro sulla schiavitù e sulle lotte che precedono lo scoppio della guerra di Secessione (*Die Sklavenfrage in den Vereinigten Staaten, geschichtlich entwickelt*, Göttingen - New York 1854) è citato con favore sui «Preußische Jahrbücher», I, 1858, p. 475, nota.

[31] Lutz, 1911, p. 47.

[32] Overbeck, 1994-95*a*, p. 144.

[33] Dühring, 1871, p. 373 e *passim*; di Henry Charles Carey, autore fra l'altro di *The Slave Trade* (1853), si occupa diffusamente Dühring, 1871.

Ritorniamo ora al frammento già citato, che polemizza contro l'autrice della *Capanna dello zio Tom*: Nietzsche sottolinea qui criticamente il ruolo della sofferenza, e della compassione per la sofferenza, nei movimenti di rivolta servile (XI, p. 61). È un tema su cui si sofferma in modo particolare la *Genealogia della morale*:

> Ora che la sofferenza deve sempre mettersi in mostra come il primo degli argomenti *contro* l'esistenza, come il suo peggior interrogativo, si farà bene a ricordarsi dei tempi in cui opposto era il nostro giudizio, poiché non si voleva fare a meno di *suscitar* dolore e si vedeva in ciò una magia di prim'ordine, una vera e propria esca di seduzione alla *vita*. Forse allora – sia detto a consolazione dei delicati – il dolore non faceva ancora così male come oggi; per lo meno potrà giungere a questa conclusione un medico il quale abbia curato negri (prendendo questi come rappresentanti dell'uomo preistorico) in gravi danni di infiammazione interna, che portano alle soglie della disperazione anche l'europeo della miglior complessione organica – questo *non* succede nei negri. (La curva della tolleranza umana al dolore sembra salire in realtà straordinariamente e quasi all'improvviso, non appena si abbia dietro di sé i primi diecimila o dieci milioni di individui di una civiltà superiore) (GM, II, 7).

Delle disumane sofferenze inflitte agli schiavi neri dai loro padroni è piena in questi anni la pubblicistica abolizionista. Ad essa risponde tutta una letteratura «medica» che attribuisce ai neri, assieme ad una minore intelligenza, anche una maggiore capacità di sopportazione del dolore. Uno di questi medici, Carus, osserva che «finezza e sviluppo della sensibilità nella pelle» sono molto più accentuati nei bianchi.[34] Tra gli appunti giovanili di Nietzsche c'è anche la trascrizione del titolo di uno scritto, diverso da quello appena citato, di Carus, nonché di due testi di Oken (KGA, I, 4, p. 576), un naturalista che fa parte della stessa cerchia di Carus,[35] il quale su questi temi con lui dialoga.[36] Anche Wagner è dell'opinione per cui «la capacità del dolore cosciente» è particolarmente sviluppata nella «razza bianca»:[37] per forte che possa essere, la «sofferenza» non giunge a piena coscienza di sé nelle «nature inferiori», che risultano in qualche modo protette dall'insufficienza del loro sviluppo intellettuale.[38]

La stessa configurazione del nero come «uomo preistorico» è meno generica di quanto appaia a prima vista. Siamo ancora una volta rin-

[34] Carus, 1849, p. 21.

[35] Cfr. le pagine dedicate alla «filosofia della natura» e ai «medici romantici» da Schnabel, 1954, pp. 172-99.

[36] Carus, 1849, pp. 13 e 104, nota 14.

[37] Wagner, 1910*r*, p. 281.

[38] Wagner, 1910*r*, p. 277.

viati alla pubblicistica antiabolizionista, la quale distingue tra «popoli che hanno una storia e popoli la cui storia fino a questo momento è una pagina bianca»: i neri sono al di fuori delle «razze umane storiche».[39] Gobineau dedica un paragrafo del suo libro alla dimostrazione della tesi secondo cui «la storia esiste solo presso le nazioni bianche».[40]

3. *Tra reintroduzione della schiavitù classica e «nuova schiavitù»*

Ma Nietzsche pensa realmente a riesumare in Europa la schiavitù vera e propria? L'interprete odierno spesso dimentica che la rivendicazione della permanente validità e attualità di questo istituto è un motivo che ha continuato ad agire a lungo nella storia dell'Occidente. Nell'Inghilterra del Sei e Settecento vediamo un filosofo illustre quale Hutcheson auspicare la reintroduzione della schiavitù quale rimedio alla piaga del vagabondaggio. Come dimostra in particolare il caso di Andrew Fletcher, «un profeta scozzese dell'illuminismo» della fine del Seicento, si può essere campione della libertà e, al tempo stesso, campione della schiavitù a carico della plebaglia oziosa e incorreggibile.[41] È contro questi ambienti che polemizza Hume, allorché osserva pungentemente: «Alcuni appassionati ammiratori degli antichi e al tempo stesso zelanti assertori delle libertà civili [...] non possono trattenersi dal rimpiangere la perdita di quell'istituzione», e cioè della schiavitù.[42]

Passiamo ora alla Francia. In Montesquieu possiamo leggere: «Si sente dire tutti i giorni che sarebbe bene che tra di noi vi fossero degli schiavi».[43] Ad essere qui preso di mira è soprattutto Melon. Ma, in questo contesto, l'autore più significativo è, senza dubbio, il francese Linguet che, sempre nel Settecento, non si stanca di ribadire l'indissolubilità del rapporto che connette schiavitù e civiltà, con accenti che fanno pensare a Nietzsche: «La maggior parte del genere umano» è costretta a fungere da «strumento», da «braccia e gambe artificiali»

[39] Duttenhofer, 1855, p. 17.

[40] Gobineau, 1997, pp. 489 sgg. (libro IV, cap. I).

[41] Morgan, 1975, pp. 324-25 e Davis, 1971, pp. 423-27 (per quanto riguarda Hutcheson); a Fletcher, e alla sua aspirazione a trasformare i «mendicanti» in «schiavi», fa riferimento anche *Il capitale* (cfr. Marx ed Engels, 1955, vol. XXIII, p. 750, nota 197).

[42] Hume, 1971, p. 786.

[43] Montesquieu, 1949-51, p. 497 (libro XV, 9).

al servizio di coloro che sviluppano la cultura e l'arte; le sofferenze che ne derivano sono il prezzo della civiltà.[44]

Quello che stiamo esaminando è un capitolo di storia che non si conclude nel Settecento. Nell'analizzare la «legislazione sanguinaria contro i vagabondi», Marx sottolinea che rapporti di lavoro sostanzialmente schiavistici continuano a sussistere in Inghilterra fin nel cuore dell'Ottocento.[45] Ma, ovviamente, l'attenzione deve concentrarsi in primo luogo sugli Stati Uniti. Particolare importanza, ai fini del confronto con Nietzsche, rivestono gli autori i quali, piuttosto che incentrare la loro argomentazione sul destino razziale dei neri, formulano una tesi di carattere più generale: «In tutti i sistemi sociali ci dev'essere una classe che svolga gli obblighi servili (*menial duties*) in modo da risolvere i problemi del servaggio della vita» (*drudgery of life*): così si esprime uno di quei teorici del Sud impegnati a «raccomandare la schiavitù come una soluzione della questione sociale europea».[46] L'esponente più eminente e più noto di questa corrente di pensiero è senza dubbio Fitzhugh, secondo il quale «la schiavitù rappresenta il corretto rapporto tra ogni tipo di lavoro e il capitale».[47]

Al di qua dell'Atlantico, Proudhon polemizza contro un pubblicista e politico francese morto nel 1880, Granier de Cassagnac, secondo il quale bisognerebbe sopprimere non già la schiavitù, questa «istituzione anteriore e superiore alla società», bensì il socialismo, colpevole di avvelenare le menti col sogno di un'impossibile emancipazione del lavoro.[48] Converrebbe prendere atto della realtà: l'umanità è inevitabilmente divisa in una «*race libre*» e una «*race esclave*»; contro tale visione del mondo insorge anche il già citato Wallon, sdegnato per questa «filosofia della schiavitù».[49]

Il testo qui preso di mira viene subito tradotto in Germania.[50] Ma in terra tedesca si alzano anche autonomamente voci che esprimono un orientamento non dissimile. Nel *Vormärz*, un liberale riferisce, respingendolo con forza, il «consiglio certo più accennato che chiaramente pronunciato, che vorrebbe trovar rimedio al pericolo incom-

[44] Linguet, 1984, pp. 444, 438 e 457 (libro V, capp. 1, 2, 4).
[45] Marx ed Engels, 1955, vol. XXIII, pp. 761-65.
[46] In Genovese, 1995*b*, p. 93; Genovese, 1995*a*, p. 39.
[47] In Genovese, 1978, p. 139.
[48] Proudhon, 1968, p. 716.
[49] Wallon, 1974*a*, pp. XXVI, XXXIII e *passim*.
[50] Cassagnac, 1977.

bente (rappresentato da un'insoluta e acuta questione sociale) nell'introduzione di una vera e propria schiavitù degli *operai di fabbrica*».[51] Si direbbe che, talvolta, ad avanzare tale proposta siano persone compassionevoli, che si ritraggono inorridite dallo spettacolo che in questi anni presenta l'industrializzazione capitalistica. Dopo aver sottolineato che la condizione dell'operaio è ben peggiore di quella dello schiavo, Lamennais aggiunge: «In verità non mi meraviglio che alcuni, che considerano soltanto l'aspetto materiale delle cose, il presente separato dal futuro, rimpiangano, nella nostra tanto vantata civiltà, la schiavitù antica».[52]

Diamo ora uno sguardo al caso Carlyle. Questi, mentre giustifica la schiavitù degli afroamericani al di là dell'Atlantico, bolla come «neri» gli irlandesi.[53] Nello scrittore inglese risuonano motivi familiari al lettore di Nietzsche:

> Sono giunto alla conclusione che, sancita per legge o abrogata per legge, la schiavitù esiste ampiamente in questo mondo, nelle Indie Occidentali e al di fuori di esse. La schiavitù non può essere abolita con un atto del parlamento; se ne può solo abolire il nome, e ciò è molto poco.[54]

Che si parli di schiavi o di «servi salariati a vita», ovvero di «*adscripti glebae*», si tratta pur sempre di schiavitù.[55] Abbiamo a che fare con un istituto che rientra nell'ordine della natura: «È la schiavitù imposta dal forte al debole, dall'uomo grande e nobile a quello mediocre e volgare! La schiavitù imposta dalla Saggezza alla Follia»; d'altro canto, le presunte emancipazioni sono al tempo stesso il presupposto e il risultato di rovinose «epoche anarchico-costituzionali».[56]

Ancora alcuni decenni più tardi, Langbehn, a quanto riferisce il suo biografo, auspica «la reintroduzione della schiavitù» in modo da consentire alle «razze superiori» di dedicarsi senza impacci a «libere occupazioni», alla cultura e all'arte; è un obiettivo che può essere conseguito solo scontrandosi con la Chiesa e facendo valere «una sovrana

[51] Mohl, 1981, p. 91.
[52] In Bravo, 1973, p. 370.
[53] Carlyle, 1983, pp. 463-65.
[54] Carlyle, 1983, p. 439.
[55] Carlyle, 1983, pp. 464 e 466.
[56] Carlyle, 1983, p. 439. Ancora alla fine dell'Ottocento questi motivi vengono riecheggiati da Anthony James Froude, ammiratore di Carlyle e cantore dell'imperialismo inglese: cfr. Bodelsen, 1968, p. 196.

virilità greco-tedesca».[57] Non a caso, Langbehn è un grande ammiratore di Nietzsche...

Con la guerra di Secessione ormai alle spalle, il filosofo si rende ben conto della difficoltà o impossibilità di reintrodurre in Europa e in Occidente la schiavitù propriamente detta, tanto più che lo sviluppo della modernità e l'agitazione socialista hanno posto fine al benefico accecamento degli avvinti al carro della civiltà. Bisogna prendere atto della nuova situazione: «Negli Stati europei la cultura dell'operaio e del datore di lavoro è in certi casi così prossima che il continuare a pretendere dagli operai un logorante lavoro meccanico suscita un sentimento di indignazione». Si apre uno spazio ampio e crescente per l'agitazione dei «socialisti», i quali «fanno della giustizia il loro principio». Certo, questa agitazione può e dev'essere contrastata anche sul piano ideale. Non bisogna esitare a proclamare una verità divenuta scomoda nel mondo moderno: «i diritti dell'uomo non esistono». Peraltro, «volendo il completo rivolgimento della società, i socialisti si appellano alla potenza», e dunque finiscono per entrare in contraddizione coi princìpi morali che invocano. Sì, è necessario far valere questi argomenti ma non è con essi che si potrà liquidare una volta per sempre l'agitazione socialista. E allora?

> Se nella classe operaia penetra il bisogno e il raffinamento di una cultura superiore, essa non può più fare quel lavoro senza soffrire troppo sproporzionatamente. Un operaio che sia così sviluppato aspira all'ozio e non chiede l'alleggerimento del lavoro bensì la liberazione da esso, cioè ne vuole imporre il fardello a qualcun altro. Forse si potrebbe pensare a una soddisfazione dei suoi desideri e a una introduzione massiccia di popolazioni barbariche asiatiche e africane, di modo che il mondo civilizzato asservisse continuamente a se stesso quello non civilizzato, e in tal modo la non cultura venisse addirittura considerata come qualcosa che obbliga a prestazioni servili (VIII, pp. 481-82).

È bene dunque «che si facciano venir qui dei *cinesi*: e questi porterebbero con sé la maniera di vivere e pensare che si conviene a laboriose formiche». Oppure, le «popolazioni barbariche asiatiche e africane» potrebbero essere ricercate nei loro stessi luoghi di origine da parte di operai che sfuggono il lavoro servile divenuto ormai problematico in Europa. In conclusione: o si riesce a fare della classe operaia europea qualcosa di «tipo cinese» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 40),

[57] Nissen, 1926, p. 37.

una «cineseria operaia» (*Arbeiter-Chinesenthum*) (XIII, p. 30), oppure sono i cinesi e le altre popolazioni barbariche a dover costituire, in seguito a colonizzazione, o immigrazione, la classe operaia e servile dell'Europa e del mondo civile.

Ancora una volta non siamo in presenza di una metafora. Una presa di posizione analoga a quella appena vista la possiamo leggere in Renan:

La natura ha creato una razza di operai (la razza cinese) di una meravigliosa destrezza di mani e quasi del tutto priva del sentimento dell'onore; governatela con giustizia prelevando da essa, in cambio del beneficio di un tale governo, una sopraddote (*douaire*) a vantaggio della razza conquistatrice; la razza cinese sarà soddisfatta. Una razza della terra sono i negri: siate nei loro confronti buoni e umani, e tutto sarà in ordine. Una razza di padroni e di soldati sono gli europei. Riducete questa nobile razza a lavorare nell'ergastolo come i negri e i cinesi, ed essa si rivolterà. Da noi, ogni ribelle è più o meno un soldato con una vocazione sbagliata, un essere fatto per la vita eroica e che voi adibite ad un bisogno contrario alla sua razza: cattivo operaio e soldato valente.[58]

C'è da aggiungere che le proposte e i suggerimenti di Nietzsche e di Renan non costituiscono il parto solitario di una speculazione astratta e puramente libresca: sono gli anni in cui, per fare un esempio, le compagnie americane procedono alla costruzione della impervia linea ferroviaria destinata a consolidare la conquista del Far West mediante l'importazione dalla Cina di 10 000 *coolies*.[59] La guerra di Secessione è terminata: per dirla con Engels, si cerca di surrogare la schiavitù nera formalmente abolita con la «schiavitù camuffata di *coolies* indiani e cinesi».[60] In questo stesso periodo di tempo sono 20000 fellah egiziani ad essere utilizzati come schiavi o semischiavi e ad essere sacrificati in massa nel corso della costruzione del canale di Suez.[61] Ecco emergere il quadro completo delle «popolazioni barbariche asiatiche e africane» di cui parla Nietzsche.

Possiamo concludere su questo punto facendo intervenire una considerazione di Lamennais:

L'antica schiavitù, modificata solamente nella forma e a danno dello schiavo, esiste ancora di fatto nel seno delle società moderne, anche di quelle più progredite; ma

[58] Renan, 1947, vol. I, pp. 390-91.

[59] Nevins e Commager, 1960, p. 333.

[60] Marx ed Engels, 1955, vol. IV, p. 132 (si tratta di una nota apposta da Engels alla *Miseria della filosofia* di Marx).

[61] Sombart, 1987, vol. III, p. 327. A Lesseps, il costruttore del canale di Suez, fa riferimento una lettera di Nietzsche, ormai sopraffatto dalla follia (B, III, 5, p. 578).

esiste in contraddizione con l'idea ed il sentimento di un diritto irremovibilmente stabilito nella ragione pubblica e nella coscienza universale.[62]

Sono questa «idea» e questo «sentimento» che Nietzsche si impegna a liquidare.

4. *Lavoro e* servitus *nella tradizione liberale*

Nell'ironizzare sulla nuova «dignità» attribuita al lavoro e nell'affermare che in ogni civiltà sana esso è sinonimo di volgarità e di servitù, Nietzsche si richiama all'antichità classica. In realtà, siamo in presenza di motivi che continuano a rivelarsi vitali ben al di là del tramonto del mondo greco-romano e persino medioevale. Interroghiamo la tradizione liberale prendendo le mosse da Grozio. Una delle fonti della schiavitù – un istituto ai suoi occhi pienamente legittimo – è il diritto di guerra. Il vincitore assicura la vita al prigioniero, il quale offre in cambio lavoro e servigi perpetui. Non è un rapporto sostanzialmente diverso rispetto a quello che si istituisce tra i padroni da un lato e «coloro che, costretti dalla povertà, si sono venduti per essere schiavi».[63] In termini non molto diversi si esprime un aforisma di *Umano, troppo umano*: «Il nemico trova il suo vantaggio nella conservazione [dello sconfitto]. In tal senso ci sono diritti anche tra schiavi e padroni, cioè esattamente nella misura in cui il possesso dello schiavo è utile e importante per il suo padrone» (MA, 93).

Ma torniamo a Grozio. Ai suoi occhi, come il lavoro salariato, anche la schiavitù riposa su un contratto: in questo caso, padrone e schiavo, ovvero prigioniero e vincitore, si impegnano a scambiarsi, vita natural durante, rispettivamente sussistenza e servigi. D'altro canto, è il lavoro in quanto tale ad essere sussunto sotto la categoria di *servitus*: la schiavitù propriamente detta è «la specie più vile di assoggettamento» e la più completa, la *servitus perfecta*, dalla quale si distingue la *servitus imperfecta*, propria sia dei servi della gleba sia dei *mercenarii* o salariati.[64]

Non molto diverso è il punto di vista di Locke. Mentre considera ovvia e pacifica la schiavitù nelle colonie, il filosofo liberale inglese

[62] In Bravo, 1973, p. 384.
[63] Grozio, 1913, p. 544 (lib. III, cap. XIV, § II).
[64] Grozio, 1913, pp. 158-60 (lib. II, cap. V, §§ XXVII e XXX).

così si esprime a proposito del lavoro salariato nella metropoli capitalista: «Un uomo libero si fa servo di un altro». Come si vede, il lavoro in quanto tale continua ad essere sussunto sotto la categoria di servitù: infatti, il contratto introduce il salariato «nella famiglia del suo padrone e lo assoggetta alla normale disciplina di essa», anche se tale disciplina è ben diversa dal «dominio assoluto e incondizionato potere» del padrone che caratterizza la schiavitù e definisce «la condizione di schiavitù perfetta» (*perfect condition of slavery*).[65] Si ripresenta così la bipartizione groziana di *servitus perfecta* e *servitus imperfecta*: parlare in tale contesto di lavoro libero sarebbe un ossimoro, in quanto libertà e lavoro sono concepiti come termini antitetici. Come avviene in Nietzsche.

Anche per quanto riguarda la celebrazione dell'*otium* (l'altra faccia del disprezzo riservato alla maledizione servile del lavoro), al di là dell'antichità classica, cui Nietzsche esplicitamente si richiama, vediamo agire alle spalle la tradizione liberale. Ecco in che modo Constant giustifica l'esclusione dei non proprietari dai diritti politici: l'*otium*, l'«agio» (*loisir*), è «indispensabile all'acquisto della cultura e di un retto giudizio»; e «soltanto la proprietà garantisce questo agio, soltanto la proprietà rende gli uomini capaci di esercitare i diritti politici». Ma questa classe che col suo lavoro assicura l'*otium* dei proprietari abilitati all'esercizio dei diritti politici non fa pensare agli schiavi dell'antichità classica? No – risponde Constant –, «non si tratta qui delle distinzioni che presso gli antichi separavano gli schiavi dagli uomini liberi».[66] Il teorico del liberalismo respinge in anticipo quella assimilazione che poi con maggiore spregiudicatezza Nietzsche osa pronunciare in modo esplicito: e tuttavia è innegabile l'elemento di continuità che collega l'appassionato celebratore dell'antichità classica in polemica col mondo moderno al teorico della superiorità della libertà moderna su quella antica.

Oppure, per passare dalla Francia all'Inghilterra, si prenda Mandeville. Pur impegnato a celebrare l'armonia che nella società borghese risulta dai diversi e contrapposti egoismi e vizi privati, egli constata tranquillamente che «tutte le comodità della vita», la «condizione civilizzata in quanto tale» dipende, non può non dipendere, dal «lavoro duro e sporco» erogato dai poveri e poi dai «figli dei poveri»

[65] Locke, 1970, pp. 157-58 e 128 (II, §§ 85 e 24); su ciò cfr. Losurdo, 1992, cap. XII, 3.
[66] Constant, 1957, pp. 1146-47 (= Constant, 1970, pp. 99-100).

(dunque, più che di una classe aperta, si tratta di una sorta di casta ereditaria dei paria). È vero che la condizione operaia viene distinta dalla schiavitù vera e propria esistente nelle colonie.[67] Ma la distinzione è a tratti evanescente: lo stesso Mandeville riconosce che «la parte più meschina e povera della nazione» in realtà «lavora a guisa degli schiavi» (*the working slaving people*).[68]

Anche in Locke, lo sviluppo della ricchezza e della civiltà si presenta come il risultato degli stenti e delle fatiche anonime e brutalizzanti di quelle che Nietzsche definisce le «cieche talpe della cultura» (CV, 3; I, p. 700): per il liberale inglese sono i lavoratori costretti a lottare per la «mera sussistenza» e che, pertanto non hanno «mai [...] il tempo e l'opportunità di sollevare i loro pensieri al di sopra di essa». A somiglianza delle «talpe» care a Nietzsche, anche i salariati di cui parla Locke non hanno, non possono avere un'autentica vita razionale: «Non ci si può aspettare che un uomo che sgobba tutta la sua vita in un mestiere faticoso conosca della varietà delle cose che ci sono nel mondo più di quanto un cavallo da soma, che è portato avanti ed indietro dal mercato per un ristretto sentiero ed una strada sporca, possa essere esperto della geografia del paese».[69] Nonostante la celebrazione che Locke fa del lavoro per quanto riguarda il rapporto uomo-natura, nell'ambito della società, del rapporto tra uomini e classi sociali, l'*otium* continua ad essere il presupposto della cultura e persino di una condizione propriamente umana.

Certo, se la «talpa» di Nietzsche è «lo schiavo» (*der Sklave*) *tout-court*, in Locke «la maggior parte dell'umanità», dedita com'è al lavoro è «resa schiava (*enslaved*) dalle necessità della sua condizione mediocre».[70] E cioè, nel secondo caso, ad imporre questa sorta di «schiavitù» non è una classe sociale, bensì una condizione oggettiva. Mandeville e Locke si preoccupano di distinguere il lavoro salariato moderno dalla schiavitù vera e propria (che continuano a considerare ovvia) nelle colonie; Constant si preoccupa di respingere l'accusa di voler assimilare i lavoratori manuali a iloti. Ma Burke non esita a parlare del lavoro salariato come di un insieme di occupazioni non solo «mercenarie» (*mercenary*) ma anche «servili» (*servil*);[71] e, non senza

[67] Mandeville, 1988, vol. II, p. 259.
[68] Mandeville, 1988, vol. I, p. 119.
[69] Locke, 1982, pp. 804-05 (IV, XX, 2).
[70] Locke, 1982, p. 804 (IV, XX, 2).
[71] Burke, 1826, vol. V, pp. 105-06 (= Burke, 1963, pp. 210-11).

fondamento, il traduttore e discepolo tedesco rende il secondo termine facendo ricorso all'aggettivo «*sklavisch*».[72] La figura dell'operaio tende di nuovo a confondersi con quella dello schiavo. D'altro canto, Burke non esita a riprendere la distinzione, propria dell'antichità classica, tra i vari strumenti di lavoro e a sussumere il lavoratore salariato sotto la categoria di *instrumentum vocale*.[73] Il whig inglese non cita l'erudito romano Varrone, da cui la definizione è evidentemente ripresa,[74] ma Nietzsche conosce troppo bene l'antichità classica per non sapere che l'*instrumentum vocale* altri non è che lo schiavo.

Ovviamente, alle spalle di Varrone agisce Aristotele. E lo stesso Sieyès, l'autore del più celebre manifesto della Rivoluzione francese, sembra avvertire l'influenza del grande filosofo greco, allorché a «un piccolo numero, veramente piccolo, di teste libere e pensanti» contrappone la «maggior parte degli uomini», definiti, soprattutto negli appunti privati anteriori al 1789, come «macchine da lavoro» (*machines de travail*), «strumenti di lavoro» (*instruments de labeur*) o «strumenti umani della produzione» (*instruments humains de la production*) ovvero come «strumenti bipedi» (*instruments bipèdes*).[75] Sono categorie che ritornano in Nietzsche, il quale definisce anch'egli i lavoratori salariati come «macchine intelligenti» (AC, 57) ovvero come «strumenti di trasmissione» (XII, pp. 491-92). Ma in questo caso il richiamo all'antichità classica è consapevole: le espressioni usate rinviano in modo trasparente alla definizione aristotelica dello schiavo come «strumento d'azione» (*praktikon*) chiamato a trasmettere il movimento a quegli «strumenti di produzione» (*organa poietika*), che sono le spole e il cui funzionamento rende indispensabile la figura sociale dello schiavo.[76]

Sappiamo della violenta polemica di Nietzsche contro una diffusione dell'istruzione che finirebbe col minare la necessaria soggezione delle vittime sacrificali della civiltà. Anche questo motivo è ben presente nella storia del pensiero moderno. Per Necker, «l'istruzione è vietata a tutti gli uomini nati senza proprietà»; sarebbe una catastrofe se costoro sviluppassero «la facoltà di riflettere sull'origine dei ranghi» della «proprietà» e delle «istituzioni»; non bisogna perdere di

[72] Gentz, 1967, pp. 91-92.
[73] Burke, 1826, vol. VII, p. 383.
[74] *De re rustica*, I, 17.
[75] Sieyès, 1985*d*, p. 236; Sieyès, 1985*c*, pp. 75 e 81.
[76] *Politica* 1253b 33-1254a 8.

vista che «l'ineguaglianza delle conoscenze» è «necessaria al mantenimento di tutte le ineguaglianze sociali»; mettere in discussione «l'accecamento del popolo» e promuovere presso di esso «l'accrescimento dei lumi» significherebbe far vacillare l'ordinamento sociale.[77] È un punto trattato con la consueta spregiudicatezza soprattutto da Mandeville:

> Il benessere e la felicità di ogni Stato e di ogni Regno richiedono che le conoscenze di un lavoratore povero siano ristrette nei limiti del suo lavoro e non travalichino mai (almeno per quanto riguarda le cose concrete) il confine di ciò che interessa la sua occupazione. Quante più cose del mondo e di ciò che è estraneo al proprio lavoro o impiego conosce un pastore, un aratore o qualsiasi altro contadino, tanto meno sarà adatto a sopportare le fatiche e la durezza del proprio lavoro con gioia e soddisfazione.

Il fatto che si sia costretti a «spendere cifre astronomiche» per assumere lavoratori in occupazioni umili e faticose dimostra che «la gente di più umili condizioni conosce troppe cose per esserci utile».[78]

Nel Kant della *Critica del Giudizio*, Nietzsche ha potuto leggere la discussione critica di questo motivo:

> La cultura non può essere ben sviluppata nella specie umana che per mezzo della diseguaglianza tra gli uomini; perché il più gran numero di essi cura le necessità della vita quasi meccanicamente, senza aver bisogno di un'arte particolare, e per l'agio e l'*otium* degli altri, i quali elaborano gli elementi meno necessari della cultura, la scienza e l'arte, tenendo i primi in uno stato di oppressione, nel quale lavorano duramente e godono poco, mentre gradualmente si propaga tra essi parte della cultura della classe superiore. Col progresso di questa cultura (che, a un certo livello, quando la ricerca del superfluo comincia già a nuocere al necessario, si chiama lusso) i mali però crescono potentemente, e in misura eguale, da ambo le parti, nell'una per la violenza impostagli, nell'altra per l'interiore intemperanza; ma la miseria dorata si trova tuttavia congiunta con lo sviluppo delle disposizioni naturali nella specie umana, e il fine della natura stessa, se non il fine nostro, è raggiunto in questa maniera.[79]

È vero, il duro lavoro delle masse continua ad essere il presupposto dell'*otium* e della civiltà. Ma ciò non è più ormai un'ovvietà indiscutibile e insuperabile, come nella tradizione che abbiamo esaminato: 1) comincia ad emergere la realtà della dura oppressione cui è sottoposta la maggioranza della popolazione; 2) la minoranza privilegiata è oggetto di critica per la sua «intemperanza» e per il fatto di sacrificare

[77] Necker, 1970-71, vol. I, pp. 130-31 (è un brano, anche questo, su cui richiamano l'attenzione le *Teorie sul plusvalore*: cfr. Marx ed Engels, 1955, vol. XXVI, 1, pp. 280-81).

[78] Mandeville, 1974, pp. 91 e 106.

[79] Kant, 1900, vol. V, p. 432.

al proprio «lusso» le necessità vitali delle masse lavoratrici; 3) questo intreccio di miseria e duro lavoro da una parte e di ricchezza e *otium* dall'altra non è più la civiltà in quanto tale, ma una ben più ambigua «miseria dorata» (*glänzendes Elend*). Nietzsche ne è ben consapevole e, proprio con riferimento alla *Critica del Giudizio* (§ 65 nota) rimprovera a Kant di aver visto «nella Rivoluzione francese il trapasso dalla forma inorganica dello Stato a quella organica» (AC, 11). Il conseguimento della forma «organica» presuppone il riconoscimento in ogni uomo della sua intrinseca dignità, col superamento quindi della condizione di «strumenti» imposta alla maggior parte dell'umanità. Kant si identifica così poco con l'*otium* della minoranza privilegiata che nella *Pedagogia* insiste con forza sull'importanza, anzi sulla centralità del lavoro: la scuola deve in qualche modo «abituare i bambini a lavorare».[80]

5. *La guerra di Secessione, il dibattito sul ruolo del lavoro e le peculiarità della Germania*

Ben si comprende, dunque, la polemica di Nietzsche. Sul radicalismo e sulla spregiudicatezza delle sue posizioni influisce anche la peculiarità della situazione della Germania. Qui si manifestano in ritardo le preoccupazioni apologetiche che invece, nei paesi europei più avanzati, cominciano ad emergere sull'onda della Rivoluzione francese e della rivoluzione industriale. Per quel che riguarda la Francia, soprattutto dopo la rivolta operaia del giugno '48, la tradizione liberale sembra dare l'addio alla precedente celebrazione dell'*otium*. Al lavoro Guizot scioglie un inno, che trasuda ipocrisia: «La gloria della civilizzazione moderna consiste nell'aver compreso e messo in luce il valore morale e l'importanza sociale del lavoro, di avergli restituito la stima e il rango che gli competono». Il lavoro di cui qui si parla non è quello erogato dai lavoratori salariati o dipendenti: no, esso è «dappertutto in questo mondo»; può essere definito come l'infinita «varietà dei compiti e delle missioni umane». Una categoria così larga può ora abbracciare anche la condizione di quelle classi sociali che, prima dell'emergere minaccioso della questione sociale e del movimento operaio, si facevano vanto della loro incontaminata purezza rispetto alla produzione materiale.

[80] Kant, 1900, vol. IX, pp. 470-71.

Guizot non ha difficoltà a chiarire il significato ideologico del suo discorso: si tratta di far sì che «la parola lavoro» non sia più un «grido di guerra» contro i ceti privilegiati. Assistiamo così al tentativo di piegare questa parola d'ordine a fini esattamente contrapposti, ritorcendola contro coloro che per primi l'avevano agitata e prendendo così di mira gli operai «poco intelligenti, pigri, licenziosi».[81] Il bersaglio, implicito o esplicitamente dichiarato, è costituito dagli operai rivoluzionari, che invece di lavorare si danno al vagabondaggio politico. Ricostruendo la vigilia della rivolta operaia del giugno 1848, Tocqueville guarda con spavento e anche con un senso di ribrezzo i «temibili oziosi» che circondano l'Assemblea.[82] *Oisif*: il termine che era servito a Saint-Simon per denunciare i ceti parassitari che vivono del lavoro altrui,[83] serve ora a bollare gli operai rivoluzionari e i «demagoghi» in genere. In modo analogo, in Inghilterra Spencer tuona contro gli *idlers* che camuffano il loro parassitismo con una presunta mancanza di lavoro.[84] Come obsolete e anzi decisamente pericolose, in quanto suscettibili di acutizzare il risentimento operaio e il conflitto di classe, vengono ora avvertite la celebrazione dell'*otium* e la configurazione del lavoro come una maledizione alla quale non possono sfuggire le classi subalterne.

Ma ci sono momenti in cui la coerenza del nuovo discorso si incrina. Ecco allora Tocqueville sottolineare la follia insita nella ricerca di un «rimedio contro questo *male ereditario e incurabile* della povertà e del *lavoro*». Sembra di ascoltare Nietzsche. D'altro canto, allorché polemizza contro la «vita di fannulloni» (*Faulenzerleben*) cui aspirerebbero i teorici della «serenità» greca (cfr. *supra*, capp. 2, § 2 e 1, § 13), il filosofo tedesco assume toni alla Guizot. Epperò, le occasionali incrinature nella coerenza dei due diversi discorsi non devono farci perdere di vista una differenza di fondo. In Germania, dove il conflitto sociale è meno acuto, l'apologetica ipocrita del lavoro si fa avvertire sensibilmente più tardi. Dileguata in Francia, la celebrazione del *loisir* caro a Constant risuona più che mai nelle pagine di Schopenhauer e Nietzsche, i quali continuano a indicare nell'*otium* la condizione preliminare di un pieno sviluppo delle facoltà intellettuali e della civiltà in quanto tale. Allorché Guglielmo I avverte anche lui la necessità di

[81] Guizot, 1849, pp. 38-40.
[82] Tocqueville, 1951, vol. XII, p. 131.
[83] Cfr. Marx ed Engels, 1955, vol. III, p. 452.
[84] Spencer, 1981, p. 32.

rendere omaggio al lavoro, secondo il modello già visto in Guizot, Nietzsche non esita a gridare allo scandalo per l'«indecenza» dell'imperatore (cfr. *supra*, cap. 10, § 2).

Ma c'è un'altra peculiarità nello sviluppo storico e ideologico tedesco. Essa non risiede tanto nella diffusa simpatia che, in occasione della guerra di Secessione, la Confederazione sudista riscuote tra le corporazioni studentesche e, soprattutto, in «gran parte della nobiltà prussiana e degli ufficiali dell'esercito».[85] Anche in Gran Bretagna non sono certo insignificanti i circoli conservatori che si atteggiano in modo analogo.[86] Se Bismarck, come sappiamo, rivela «un certo debole» per i secessionisti, Disraeli si esprime in termini assai aspri sul movimento abolizionista.[87] La peculiarità del dibattito in Germania e soprattutto in Prussia è un'altra. Sviluppato da punti di vista antagonistici e con contrapposti giudizi di valore, s'impone comunque il confronto tra le grandi piantagioni del Sud degli Stati Uniti e le grandi proprietà terriere degli Junker, tra la schiavitù nera e il servaggio, che contrassegna la storia della Prussia e continua in qualche modo a sussistere nel momento in cui scoppia la guerra di Secessione. Si comprende che la nobiltà prussiana tenda ad identificarsi con i ribelli di oltre Atlantico. Sul versante opposto, un democratico radicale, che ha partecipato alla rivoluzione del '48 e, dopo aver subito il carcere, ha avuto modo di soggiornare per alcuni anni negli Stati Uniti, pubblica nel 1863 un libro con un capitolo dal titolo di per sé significativo: *Il proprietario di piantagioni del Sud ovvero il barone del cotone del Nuovo Mondo*, con un chiaro accostamento tra aristocrazia terriera prussiana e proprietari americani di schiavi.[88] In un caso e nell'altro – ribadisce un altro pubblicista quasi tre decenni più tardi – la ricchezza e l'agio dei signori sono il risultato del «lavoro coatto di uomini non liberi» (*Zwangsarbeit von Unfreien*).[89]

In virtù anche di questo confronto, al di là della sorte degli schiavi neri, il contenzioso della guerra di Secessione viene individuato nella condizione del lavoro in quanto tale: Lincoln è il campione della causa del «lavoro libero» (*freie Arbeit*), dichiarano le associazioni operaie

[85] Stolberg-Wernigerode, 1933, pp. 60-61.

[86] Cfr. Marx ed Engels, 1955, vol. XXIII, p. 270 nota e Mill, 1965*b*, p. 267 (= Mill, 1976, p. 209).

[87] In E. Williams, 1990, p. 195.

[88] Griesinger, 1863, pp. 64 sgg. Su ciò cfr. Bowman, 1993, p. 27.

[89] Knapp, 1891, p. 57.

berlinesi in occasione dell'assassinio del presidente americano.[90] Se la pubblicistica antiabolizionista sottolinea che «il negro assoggettato (*hörig*) condivide in questo caso la sorte di tutta la classe chiamata a servire (*dienende Classe*) nell'intero mondo civilizzato»,[91] un articolo pubblicato sui «Preußische Jahrbücher» critica il fatto che, per i difensori della schiavitù, essa, indipendentemente dal «colore» della pelle, «costituisce la condizione naturale delle classi lavoratrici», mentre «il lavoro libero» sarebbe da considerare come «un esperimento fallito della società moderna».[92] La realtà della Confederazione e il discorso dei suoi ideologi si reggono sul presupposto dell'«identità di lavoro e servaggio».[93]

Qui criticata, la tesi dell'«identità» finisce in qualche modo col prendere piede anche in Prussia. In Treitschke possiamo leggere: «La massa rimarrà sempre la massa. Non c'è civiltà senza servi» (*Dienstboten*); «milioni di persone devono lavorare la terra, o il ferro o il legno, perché poche migliaia possano ricercare, dipingere o poetare».[94] È la visione che conosciamo già da Nietzsche, secondo il quale sono gli stenti e l'asservimento della massa a «rendere possibile a un ristretto numero di uomini olimpici la produzione del mondo dell'arte» (cfr. *supra*, cap. 1, § 12). E, alle fisime egualitarie, come il filosofo anche lo storico contrappone l'«aristocrazia naturale»:[95] a motivare la ribellione contro la necessità delle cose e le esigenze della civiltà è soltanto «l'invidia e la cupidigia»,[96] ovvero il *ressentiment* su cui, come vedremo, insiste Nietzsche.

Mentre al di là dell'Atlantico ancora infuria la guerra, un fervente abolizionista cristiano scrive che è in gioco una posta di carattere universale, l'«onore e la dignità del lavoro». *Ehre und Würde der Arbeit*: è la parola d'ordine messa alla berlina da Nietzsche, che ad essa contrappone la tesi della schiavitù quale presupposto ineludibile della civiltà, com'è testimoniato in primo luogo dall'antichità classica. E il fervente abolizionista cristiano accusa infatti i secessionisti della Confederazione di mirare ad una «ilotizzazione degli operai» su scala in-

[90] Stolberg-Wernigerode, 1933, pp. 76-77.
[91] Duttenhofer, 1855, p. 73.
[92] Rieffer, 1858, pp. 300-01.
[93] Rieffer, 1858, p. 302.
[94] Treitschke, 1897-98, vol. I, pp. 50-51.
[95] Treitschke, 1897-98, vol. I, p. 61
[96] In Iggers, 1973, p. 181.

ternazionale, riproducendo nel mondo moderno la degradazione cui il lavoro era sottoposto nel mondo antico.[97]

Siamo di nuovo ricondotti a Nietzsche. Egli non si stanca di celebrare la superiorità dell'antichità classica; per fortuna, ancora nel mondo moderno, sia pure in cerchie ristrette, continua a sopravvivere «il senso aristocratico che il lavoro reca disonore» (*Arbeit schändet*) (JGB, 58). Ma non è questa la visione del mondo degli Junker nonché dei proprietari delle grandi piantagioni nel Sud degli Stati Uniti? Entrambi – osserva il pubblicista democratico-radicale già citato – si lasciano guidare, nel loro «modo di pensare e di vivere», da un principio fondamentale: «Far lavorare altri al proprio posto: il lavoro in prima persona reca disonore» (*Selbstarbeit schändet*). Al «ceto operaio» (*Arbeiterstand*), che comprende indistintamente schiavi e servi di ogni genere, si contrappone il «*gentleman* esclusivo» e preoccupato di essere e mantenersi «distinto» (*vornehm*).[98]

L'osservazione è comunque confermata da Tocqueville, almeno per quanto riguarda la classe dominante nel Sud degli Stati Uniti: il valore più alto è l'*oisiveté*, l'*otium*, mentre «il lavoro si confonde con l'idea di schiavitù».[99] Un abisso separa il mondo dell'*otium* e della cultura dal mondo del lavoro e del servaggio: «Sotto pene severe è proibito di insegnare agli schiavi a leggere e scrivere».[100] Ma preoccupazioni analoghe vengono espresse anche dagli Junker: «Chi – si chiede F. A. L. von der Marwitz – prenderà in affitto anche un solo servo (*Knecht*) che è divenuto accorto (*klug*) nella scuola?»[101] E di nuovo siamo ricondotti a Nietzsche. Questi, è vero, nel periodo «illuministico» rinvia all'esempio edificante di Diogene, «per un certo tempo schiavo e precettore» (MA, 457), o di Epitteto, al tempo stesso schiavo e maestro di vita, capace di accettare la propria condizione, senza abbandonarsi alle attese e alle speranze degli schiavi cristiani (M, 546). Resta però fermo l'orientamento di fondo: il lavoro è sinonimo di servaggio e, antico o moderno che sia, il servo o lo schiavo dev'essere escluso da qualsiasi forma di istruzione in modo che non coltivi illusioni o pretese che si addicono solo al padrone.

[97] Così V. A. Huber, riportato in Cronholm, 1958, pp. 87-88.
[98] Griesinger, 1863, p. 71.
[99] Tocqueville, 1951, vol. I, 1, pp. 392 e 362 (DA, libro I, parte II, cap. 10).
[100] Tocqueville, 1951, vol. I, 1, p. 377 (DA, libro I, parte II, cap. 10).
[101] Marwitz, 1965, p. 143.

6. Otium *e lavoro: la libertà e la schiavitù degli antichi e dei moderni*

Lo scontro sanguinoso negli Stati Uniti stimola un dibattito sul ruolo del lavoro, che è al tempo stesso una nuova *querelle* degli antichi e dei moderni. Nietzsche sembra intervenire, in modo originale e provocatorio, nel dibattito su libertà antica e moderna aperto da Constant.

È in questo contesto che può essere collocata la tesi della schiavitù quale fondamento irremovibile non solo della civiltà greca, ma della civiltà in quanto tale. Se il liberale francese assimila giacobini e nostalgici dell'antichità classica in quanto nemici della libertà dei moderni, Nietzsche bolla, in quanto seguaci della modernità e accomunati dall'odio «contro l'antichità classica», comunisti, socialisti nonché i «loro più smorti discendenti, la razza pallida dei "liberali"» (CV, 3; I, pp. 767-68). Quando parla di «socialisti» e «comunisti», l'autore dello *Stato greco*, qui citato, pensa in primo luogo a Lassalle. Questi in effetti si fa beffe dell'ingenua trasfigurazione dell'antichità classica ad opera di una «massa di gente che, se oggi fosse trasportata in Grecia, tutt'al più vi potrebbe essere adoperata per i più bassi uffici da schiavi o da iloti, e si meraviglierebbe veramente di apprendere a proprie spese un esempio di attica urbanità».[102] D'altro canto, i liberali presi di mira da Nietzsche sono coloro i quali, celebrando la libertà moderna in contrapposizione a quella antica, e bollando come inammissibile ogni forma di schiavitù, ben lungi dal contrastare la marea giacobina e socialista, finiscono con l'ingrossarla, alimentando ulteriormente una rivolta servile che, come dimostra la Comune di Parigi, non cessa di infuriare.

E di nuovo emerge la discrepanza nello sviluppo ideologico dei due paesi: mentre da una parte del Reno i giacobini si richiamano alla *polis* per edificare, sulle macerie dell'*Ancien régime*, la comunità dei *citoyens*, dall'altra parte del fiume vediamo svilupparsi un neoclassicismo di segno ben diverso: nel 1793, Wilhelm von Humboldt – un autore che Nietzsche, spinto dalla sua sete di «cultura universale», legge e apprezza già negli anni dell'adolescenza (A, 73) – osserva che, pur rappresentando «un mezzo ingiusto e barbarico» (cfr. *supra*, cap. 1, § 1),

[102] Lassalle, 1970, p. 10. A questo testo fa riferimento Carl von Gersdorff che invita Nietzsche a leggerlo (lettera del 15 febbraio 1868, in B, I, 3, p. 229).

l'istituto della schiavitù ha comunque conseguito il risultato di esonerare i liberi dal lavoro e dall'«esercizio unilaterale del corpo e dello spirito», rendendo possibile il dispiegarsi della splendida stagione della Grecia classica.[103] Alcuni anni dopo, Schelling rimpiange «il tramonto dell'umanità più nobile che mai sia fiorita»,[104] ovvero della «fioritura più bella dell'umanità»;[105] epperò tale lamentazione accorata è in funzione della condanna del mondo moderno e della «cosiddetta libertà politica» (*bürgerliche Freiheit*), vista e disprezzata come il semplice e «più torbido, mescolamento della schiavitù con la libertà».[106]

E cioè, se nella Francia sconvolta dalla rivoluzione il richiamo all'antichità classica sta a significare la celebrazione dell'*agora* e della partecipazione corale dei cittadini alla vita pubblica, nella Germania dove domina ancora incontrastato l'Antico regime e l'unico campo aperto all'attività degli intellettuali è costituito dalla cultura, l'antichità classica è sinonimo di splendida civiltà in quanto è sinonimo di *schole*, e cioè per il fatto di essere rimasta al di qua di quella divisione intellettuale del lavoro che contrassegna la rovinosa decadenza del mondo moderno.

Con l'irrompere della rivoluzione del '48 su entrambe le rive del Reno, la sfasatura ideologica tra i due paesi sembra ridursi. Come Constant critica i giacobini e Rousseau, così in Germania, sempre in nome della libertà moderna, Haym procede alla liquidazione di Hegel, anche lui colpevole di essere fortemente condizionato dal modello greco, e il cui accento sull'etico e sul politico è ormai inconciliabile «coi bisogni dell'odierna realtà e dell'odierna coscienza». Se per Constant è costitutivo della libertà moderna il primato della ricchezza sul potere politico, per Haym lo Stato moderno, piuttosto che partire dall'«universale astratto», come in Rousseau e in Hegel, cioè da un progetto di comunità, deve limitarsi a legittimare politicamente l'articolazione in ceti o classi (*ständisch*) della società civile, e dunque i rapporti sociali esistenti.[107] In un caso e nell'altro bisogna farla finita con la celebrazione della *polis* antica, che non solo evoca il ricordo della comunità dei *citoyens* cara ai giacobini, ma, peggio ancora, con l'accento posto sul politico e quindi l'implicito misconoscimento della

[103] Humboldt, 1903-36*b*, pp. 270-71 (§ 25).
[104] Schelling, 1856-61, vol. III, p. 604.
[105] Schelling, 1856-61, vol. V, p. 225.
[106] Schelling, 1856-61, vol. V, p. 314.
[107] Haym, 1974, pp. 26, 377-78 e 389-90.

centralità e intranscendibilità della figura e della sfera del *bourgeois*, sembra evocare addirittura lo spettro del comunismo.[108]

Epperò, tra i due paesi continua a sussistere una differenza di fondo, che può essere evidenziata a partire dallo Schelling postquarantottesco. Ecco in che termini egli si rivolge al popolo tedesco:

> Lasciate pure che vi si accusi di essere un popolo impolitico, perché la maggioranza di voi preferisce, piuttosto che governare, esser governata – anche se spesso non lo siete, o lo siete piuttosto male –, voi che considerate maggior fortuna che vi si lasci l'*otium*, lo spirito e l'animo per cose che non siano l'alterco politico.[109]

Se in Constant l'*otium* era il presupposto politico della libertà moderna, di un governo capace di garantire la libertà moderna, mettendola al riparo dall'illusione di una partecipazione di massa alla vita pubblica e dalle passioni «infantili» dei non proprietari, in Schelling, in una Germania che non è ancora riuscita a scuotersi di dosso il peso dell'assolutismo monarchico, l'*otium* coincide con la tranquilla accettazione dell'esser governati, con l'indisturbato godimento, più ancora che della proprietà privata, dell'interiore vita spirituale. Ma c'è di più. Il liberale francese recupera l'*otium* senza un consapevole richiamo all'antichità classica, anzi nel corso di una serrata polemica contro la libertà antica. Schelling, invece, rinvia esplicitamente ad Aristotele, col quale i tedeschi concordano nel ritenere «che la prima funzione dello Stato sia di garantire l'*otium* ai migliori». Non solo, ma se nel liberale francese la ridicolizzazione del pathos politico anticheggiante dei giacobini comporta l'evidenziamento e la denuncia della schiavitù nel mondo greco-romano, Schelling, nel condannare le illusioni e le utopie del movimento rivoluzionario, non esita a richiamarsi all'Aristotele teorizzatore del carattere naturale della schiavitù: «All'uno compete l'essere schiavo, all'altro l'essere padrone». È un brano della *Politica* che la *Filosofia della Mitologia* riporta a dimostrazione del fatto che non «ci può essere nessun tipo di ordinamento che non comporti "sin dalla nascita", una distinzione tra dominatori e dominati».[110] Almeno per quanto riguarda l'Europa, la schiavitù antica viene chiamata a testimoniare a favore dell'assolutismo monarchico, mentre

[108] Cfr. Losurdo, 1983*a*, in particolare capp. I, 4-6 e II, 1-2.
[109] Schelling, 1856-61, vol. XI, p. 549.
[110] Schelling, 1856-61, vol. XI, p. 530 e nota.

può essere pensabile la schiavitù propriamente detta, semmai, solo per i neri.[111]

Il medesimo disprezzo della politica e la medesima celebrazione dell'*otium* troviamo in Schopenhauer: l'«indipendenza» economica, il distacco dalle preoccupazioni materiali e dal lavoro e dalla professione continuano ad essere la condizione necessaria dell'«autentico filosofare», o meglio di ogni vera cultura. Essa non deve essere finalizzata allo svolgimento della professione nella vita civile e tanto meno all'impegno nella vita politica. Il torto, anzi il crimine di Hegel è per l'appunto di aver inoculato nei giovani «la più piatta, la più filistea, la più volgare visione della vita», spegnendo ogni «slancio per qualcosa di nobile» e assolutizzando «gli interessi materiali, ai quali appartengono anche quelli politici».[112]

Nel manifestare il suo disprezzo per il lavoro e la professione, Schopenhauer si richiama a Teognide,[113] l'autore che poi diviene particolarmente caro a Nietzsche. Con quest'ultimo si sciolgono le precedenti ambiguità. Nella sua lotta contro la rivoluzione, Schelling si avvale dell'autorità sia di Aristotele che di Paolo di Tarso per ricordare agli immemori la naturale diseguaglianza tra governanti e governati e addirittura tra padroni e schiavi. Nietzsche invece, superate le primissime incertezze, fa partire dal cristianesimo o, meglio dalla tradizione ebraico-cristiana la rivolta servile. In secondo luogo, egli invoca sì la Grecia, ma la Grecia precedente l'avvento della *polis* e ancora immune dalla malattia della democrazia, la Grecia la cui splendida cultura riposa sull'esistenza indiscussa della schiavitù. Nel mettere in stato d'accusa gli esponenti della filosofia classica tedesca in quanto privi di «indipendenza» materiale ed estranei all'ideale dell'*otium*, da questo giudizio di condanna Schopenhauer esclude, strumentalmente, l'autore della *Critica della ragion pura*, dalla quale così largamente attinge *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Ben diversamente si atteggia *Al di là del bene e del male*, che inserisce Kant, assieme ad Hegel, tra gli «operai della filosofia», piuttosto che tra i «veri filosofi» (JBG, 211). Nietzsche non ha difficoltà a fiutare quanto di banausico e plebeo vi è in un autore che si fa beffe del «tono di distinzione» degli aristocratici fannulloni (cfr. *infra*, cap. 22, § 2).

[111] Schelling, 1856-61, vol. XI, pp. 514-15; su ciò cfr. Lukács, 1974, pp. 179-80.
[112] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. IV, pp. 238, 205 e 213.
[113] Cfr. Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. IV, pp. 184 e 237-38.

Ora il quadro è chiaro. Generale è nel mondo moderno il contagio del lavoro e dell'ideologia del lavoro, con una paurosa decadenza rispetto all'antichità classica, che, liberatasi da ogni incrostazione giacobina, diventa univocamente sinonimo di schiavitù nelle sue diverse forme e articolazioni: per Nietzsche il «ceto di schiavi», di cui godevano la Grecia e l'antichità classica, deve continuare a sussistere, sia pure in forme nuove, nel moderno proletariato, se si vuol evitare la rovina della civiltà. Se in precedenza l'eversione politica e sociale era accusata di assumere colori anticheggianti, ora invece viene accusata di rinnegare l'eredità e la lezione dell'antichità classica. Constant rimprovera ai giacobini di aver dimenticato la schiavitù a fondamento della libertà antica da loro ammirata; l'aristocratico radicale rammenta al liberale francese quanto di anticheggiante vi è nella visione in base alla quale solo la separatezza dal lavoro garantisce il godimento dei diritti di cittadinanza.

7. *Marx, Nietzsche e il «pluslavoro»*

Come nel mondo antico, così in quello moderno l'*otium* dei migliori ovvero della classe dominante si fonda – osserva Nietzsche con la consueta spregiudicatezza – sul «pluslavoro» (*Mehrarbeit*) erogato dagli schiavi o dai servi di ogni tipo (CV, 3; I, p. 767). Anche questa categoria ha una lunga storia alle sue spalle. Nel XII secolo – osserva Tocqueville – non era ancora sorto il Terzo Stato e, dunque, la situazione può essere così caratterizzata: da un lato c'erano «coloro che coltivavano la terra senza possederla» e dall'altro «coloro che possedevano la terra senza coltivarla».[114] In realtà, è una situazione che continua a sussistere ancora alcuni secoli dopo, a giudicare almeno da Taine: nell'Antico regime vediamo una «classe che, incollata alla gleba, soffre la fame da sessanta generazioni per nutrire le altre classi».[115] Com'è confermato in particolare dal quadro tracciato da La Bruyère: uomini o forse «animali selvatici» dall'aspetto umano abitano in «tane» e «vivono di pane nero, d'acqua e di radici» e in tal modo «risparmiano agli altri uomini la pena di seminare, di lavorare e di raccogliere per vivere».[116] Montesquieu, a sua volta, non ha difficoltà a individuare

[114] Tocqueville, 1951, vol. XVI, p. 121.
[115] Taine, 1899, vol. II, p. 61 (= Taine, 1986, p. 430).
[116] Taine, 1899, vol. II, pp. 199-200 (= Taine, 1986, p. 569).

la fonte del lusso (e, in ultima analisi, della civiltà) nel «lavoro altrui» (*travail d'autrui*).[117] Il «molle ozio» di cui godono i ricchi – osserva a sua volta Necker – è reso possibile dal fatto che non c'è «proporzione reale tra il lavoro e la sua ricompensa».[118] A ridosso di Nietzsche agisce Schopenhauer, che individua nel «sovraccarico di lavoro» dei più il fondamento dell'*otium* dei pochi (cfr. *infra*, cap. 14, § 1).

Nietzsche è più preciso. Nel parlare di «pluslavoro» si esprime con lo stesso linguaggio di Marx, secondo il quale l'estorsione di «pluslavoro» (*Mehrarbeit*) o «plusvalore» (*Mehrwert*) è non già il fondamento naturale e insuperabile della civiltà in quanto tale, bensì di una società fondata sullo sfruttamento di classe. Si potrebbe dire che il dibattito sul lavoro raggiunge la sua estrema consequenzialità in Germania e, più esattamente, nelle due contrapposte piattaforme teoriche e politiche di Nietzsche e di Marx. I due concordano nell'accomunare società antica e società capitalistica: entrambe si fondano sul «pluslavoro» che i beneficiari dell'*otium* impongono ai loro servi. Ferma restando l'antitesi per quanto riguarda il giudizio di valore, Nietzsche non avrebbe avuto difficoltà a sottoscrivere questa analisi di Marx: «I popoli moderni non hanno saputo fare altro che mascherare la schiavitù nel loro proprio paese e l'hanno imposta senza maschera al nuovo mondo».[119]

I due si ignorano l'un l'altro. Ma il primo critica le tesi del secondo, leggendole, sia pure in forma parziale, schematica e spesso distorta, in Dühring. Questi, nell'esprimere la propria simpatia per gli «elementi oppressi della società» e il proprio impegno nella lotta contro le «ingiustizie sociali»,[120] assieme ai «sistemi economici fondati sul piedistallo della schiavitù, sia essa antica o americano-moderna o coloniale», condanna il «semilibero lavoro salariato» del mondo moderno, che, in realtà, è una sorta di servaggio,[121] condanna la «schiavitù in senso stretto e in senso lato» (*eigentliche und uneigentliche Sklaverei*).[122] Di nuovo vengono congiuntamente investiti dall'analisi critica gli Stati Uniti della guerra di Secessione e l'Europa della rivoluzione industriale, la metropoli capitalistica e le colonie, mondo moderno e mondo antico. Ma con la sua pretesa di voler emancipare il lavoro in

[117] Montesquieu, 1949-51, p. 332 (libro VII, 1).
[118] Necker, 1970-71, vol. XII, p. 189.
[119] Marx ed Engels, 1955, vol. IV, p. 132.
[120] Dühring, 1871, p. 385.
[121] Dühring, 1873, p. 16.
[122] Dühring, 1871, p. 400.

quanto tale, Dühring – obietta Nietzsche – si rivela un «anarchico» (JGB, 204), per il fatto che mette in discussione le fondamenta stesse di ogni ordinamento sociale e della civiltà in quanto tale.

A sua volta, pur ignorando Nietzsche, Marx conosce bene un autore del Settecento francese che qualche punto di contatto sembra avere col filosofo tedesco. Si tratta di Linguet, il quale considera la schiavitù come una condizione eterna della civiltà, sicché il ricorso a nomi più «dolci» nulla cambia della sostanza della cosa. Sì, «*l'essenza della società* [...] consiste nell'esonerare il ricco dal lavoro; in tal modo gli vengono forniti nuovi organi, delle membra instancabili che si assumono tutte le operazioni faticose del cui frutto il ricco si appropria».[123] Marx giudica l'autore francese al tempo stesso «reazionario», a causa della sua nostalgia per l'istituto della schiavitù,[124] e brillante, per il fatto che egli smaschera efficacemente l'ideologia dominante, rivelando la persistente realtà della schiavitù e del plusvalore.[125] Se avesse potuto, Marx avrebbe inserito anche Nietzsche, assieme a Linguet, nelle sue *Teorie del plusvalore*, fra quegli autori moderni che non esitano a pronunciare senza infingimenti il segreto dell'accumulazione capitalistica (il tabù inviolabile dell'apologetica volgare), senza neppure nascondere quanto di schiavistico vi è nel moderno lavoro salariato.

8. *Razza dei signori e razza dei servi: Boulainvilliers, Gobineau, Nietzsche*

Ma, proprio perché, avendo costantemente presente il modello dell'antichità classica, Nietzsche non si stanca di sottolineare l'identità di lavoro e servaggio, in lui c'è scarso spazio per la schiavitù razziale propriamente detta: la schiavitù è in primo luogo il risultato di un'esigenza oggettiva e insopprimibile della civiltà e in sé ha poco a che fare col colore della pelle. Posizioni analoghe emergono anche al di là dell'Atlantico nel corso del dibattito che precede la guerra di Secessione. Pur difendendo, in polemica con gli abolizionisti, l'assoggettamento dei neri, Fitzhugh critica l'idea di «confinare a questa razza la giustificazione della schiavitù»: «Nei tempi antichi nulla ci viene detto di una schiavitù

[123] In Marx ed Engels, 1955, vol. XXVI, 1, pp. 320 sgg.
[124] Marx ed Engels, 1955, vol. XXVI, 1, p. 320.
[125] Marx ed Engels, 1955, vol. XXIII, pp. 643-44 nota.

nera». Certo, per ragioni storiche o di opportunità, la popolazione di origine africana costituisce il serbatoio più adatto per l'erogazione della forza-lavoro servile di cui la civiltà ha bisogno; per il resto, «nera o bianca che sia, la schiavitù è giusta e necessaria».[126] Non dissimile è il punto di vista di Nietzsche che, pur guardando in particolare al mondo coloniale come erogatore di forza-lavoro coatta, non esclude affatto la promozione di una «cineseria operaia» nel cuore stesso dell'Europa.

È vero che in *Genealogia della morale* la dicotomia signori/servi corrisponde alla dicotomia «bionda razza dominante» di origine aria / «abitanti originari dai capelli scuri» di origine non aria (GM, I, 5); ma non per questo bisogna abbandonarsi a conclusioni precipitose. Agli occhi del filosofo, la contraddizione principale è quella che contrappone non già nazioni e gruppi etnici bensì signori e servi, benriusciti e malriusciti. È un tratto che si può osservare già a partire dallo scritto su Teognide. Il poeta greco così sintetizza la decadenza, anzi la degenerazione di Megara e della sua nobiltà: «la ricchezza confuse la razza» (*genos*). E il giovane filologo e studente così commenta: «Avvenne che, ormai, i nobili non si separavano più dalla plebe, ma cercavano ricchezze contraendo reciproci matrimoni, mentre i plebei in tal modo potevano aspirare alla nobiltà e conseguirla» (DTM, 16; p. 61).

Per chiarire meglio questo punto, possiamo prendere le mosse da Boulainvilliers, che agli inizi del Settecento interpreta il conflitto tra aristocrazia e Terzo Stato come conflitto tra i franchi conquistatori e i gallo-romani sconfitti e assoggettati. Violentemente osteggiate dai teorici e dai seguaci della Rivoluzione francese, le teorie di Boulainvilliers trovano «un'eco favorevole nell'ambiente dei fuoriusciti».[127] In effetti, è una lettura che si ritrova anche in Montlosier. Nietzsche cita e chiaramente sottoscrive la tesi di questo «*Emigrant*» – così lo definisce – secondo cui il 1789 non rappresenta altro che la sollevazione di una «razza di schiavi», i gallo-romani sconfitti, e generosamente risparmiati, dai franchi conquistatori (XII, p. 412). Com'è noto, Thierry fa propria questa tesi per volgerla ad esiti politicamente opposti, per celebrare cioè la rivolta del Terzo Stato come lotta di emancipazione e di libertà di cui è protagonista una classe o una razza schiavizzata e oppressa.[128] Egli si identifica coi «vinti» e celebra e

[126] Fitzhugh, 1854, pp. 98 e 225.
[127] Arendt, 1966, p. 163 (= Arendt, 1989, p. 228).
[128] Cfr. Omodeo, 1974, pp. 278-309.

sente come propria la causa dei «figli dei vinti».[129] Si comprende allora il rimprovero da Nietzsche rivolto allo storico francese; la sua «storiografia» è attraversata dalla «compassione per tutto ciò che soffre ed è malriuscito» (XII, p. 558); in questo senso, Thierry rappresenta «la rivolta popolare nella stessa scienza» (XIII, p. 199). La lettura da Montlosier sviluppata per la Rivoluzione francese Nietzsche la estende e la applica alla situazione venutasi a creare in Europa dopo la Comune di Parigi: viene così denunciato il tentativo «volto a mescolare radicalmente le classi e *per conseguenza* le razze» (JGB, 208). La razzizzazione a cui egli procede del conflitto politico sociale è, almeno per quanto riguarda l'Europa, trasversale, nel senso che attraversa e lacera ogni comunità nazionale contrapponendo signori e servi, riusciti e malriusciti, aristocratici e plebaglia (cfr. *infra*, cap. 25, § 5).

E, tuttavia, la dicotomia cara a Boulainvilliers, che legittima il servaggio dei gallo-romani, non poteva essere sottoscritta pienamente da Nietzsche, che vede proprio nel tramonto dell'antichità classica un momento decisivo della sovversione plebea e antiaristocratica. La dicotomia viene dunque riformulata con lo sguardo volto all'irruzione aria in India, dove la divisione in caste continua ancora ad essere vitale. Possiamo ora comprendere il ruolo della mitologia ariana in Nietzsche. Già presente nella *Nascita della tragedia*, essa ricompare con forza maggiore nell'ultima fase della sua evoluzione. Epperò, diversamente da quanto avviene negli autori e nelle correnti antisemite, qui ariano non si contrappone a ebreo: è sinonimo di nobile e aristocratico così come antiariano è sinonimo di plebeo e volgare. Si potrebbe dire che, in seguito all'irrompere della mitologia ariana, Nietzsche immerge e risciacqua nel Gange il tipo di lettura del conflitto sociale suggerita da Boulainvilliers: gli ariani prendono il posto dei franchi, mentre ai gallo-romani subentrano «i sudra, una razza di servi; probabilmente una specie inferiore di popolo, che fu trovata nel territorio in cui questi ariani si insediarono» (XIII, p. 396).

La nuova dicotomia, che ha preso il posto di quella cara a Boulainvilliers, ha ora il vantaggio di risultare valida non in relazione ad un paese determinato ma a livello internazionale; per di più, essa è in grado di sussumere nella razza dominante anche gli antichi greci e gli antichi romani. Ne risulta un quadro unitario sul piano spaziale e su

[129] In Poliakov, 1987, p. 43.

quello temporale. Il codice Manu, questo «prodotto assolutamente ariano», esercita un'influenza sul Platone migliore, teorico per l'appunto delle caste (B, III, 5, p. 325). D'altro canto, l'inizio della rivolta servile è ben anteriore alla sollevazione antinobiliare dei plebei francesi: il cristianesimo rappresenta «la trasvalutazione di tutti i valori ariani, la vittoria dei valori dei ciandala, l'Evangelo predicato ai poveri, agli umili, la rivolta totale di tutti i calpestati, i miserabili, i malriusciti, i malridotti, contro la "razza", l'immortale vendetta dei ciandala come religione dell'amore» (GD, *Quelli che «migliorano» l'umanità*, 4). Bisogna ora ritrasvalutare i valori cristiani per ricacciare indietro i ciandala e assicurare il trionfo dell'«umanità ariana». Ecco proclamato l'ideale di una società divisa in caste. A separarle e mantenerle pure provvedono rigide barriere e misure spietate a danno di coloro che osassero violarle. Siamo ricondotti al divieto di *miscegenation* in atto nel Sud degli Stati Uniti, che però ora è riformulato in chiave di *apartheid* sociale più che razziale.

Si avverte in ciò la presenza di Gobineau, il quale celebra gli ariani che invadono l'India, decimando e soggiogando le «razze aborigene» appartenenti al «tipo nero».[130] «Fiero della propria estrazione» e attaccato all'«idea nobiliare», il vincitore e conquistatore si guarda bene dal mescolarsi e confondersi con la «folla»: tiene ben distanti da sé «i poveri, i prigionieri, gli schiavi, in una parola i meticci e gli esseri di razza inferiore».[131] Gobineau descrive compiaciuto la violenza che si scatenava a danno di coloro che violavano il divieto di *miscegenation* e della loro prole, i ciandala: «Si può dire che l'espulsione, e persino la morte, rappresentavano ben poca cosa» rispetto alla sorte riservata a «tutti gli sventurati nati dagli incroci causati da connubi vietati».[132] Chiaro è il compiacimento anche di Nietzsche per le misure drastiche che nell'ambito della società castale colpiscono «l'uomo-non-da-allevamento (*Nicht-Zucht-Mensch*), l'uomo ibrido (*Mischmasch-Mensch*), il ciandala», ovvero – prosegue il filosofo citando il codice Manu – «il frutto dell'adulterio, dell'incesto e del delitto». Sì, «per questa organizzazione fu necessario essere terribili» (GD, *Quelli che «migliorano» l'umanità*, 3). In termini analoghi Gobineau osserva: «Se si voleva impedire al sistema di perire [...] un rimedio vigoroso doveva al più

[130] Gobineau, 1997, p. 364 (libro III, cap. I).
[131] Gobineau, 1997, pp. 531 e 789 (libro IV, cap. III e libro VI, cap. III).
[132] Gobineau, 1997, p. 404 (libro III, cap. II).

presto cauterizzare la piaga» dei matrimoni misti; «la categoria dei ciandala rispondeva a una necessità implacabile dell'istituzione». Essi sono considerati e trattati come un veicolo di contaminazione: «Una fontana dove essi avevano bevuto era condannata».[133] Nietzsche a sua volta riferisce della norma in base alla quale «l'acqua di cui essi abbisognano non possa essere presa né dai fiumi, né dalle sorgenti, né dagli stagni, ma soltanto dagli accessi alle paludi e dalle buche che vengono causate dalle orme degli animali». È così che l'«umanità ariana» riesce a mantenersi «assolutamente pura, assolutamente originaria»; l'idea di purezza, «l'idea di "sangue puro" è l'opposto di un'idea innocua» (GD, *Quelli che «migliorano» l'umanità*, 3-4). «Essere qui duri è sinonimo di essere "sani": è lo schifo per la degenerazione» (XIII, p. 397). E Gobineau, sempre a proposito dei ciandala: «il solo avvicinarsi a questi tristi esseri costituì un'onta, una sozzura» di cui bisognava assolutamente lavarsi. Ma, nonostante tutto, non bisogna perdere di vista la fondamentale «dolcezza dei costumi indù».[134] Siamo in presenza – osserva a sua volta *Crepuscolo degli idoli* – di «un tipo umano cento volte più mite e più razionale» del cristiano o dell'europeo moderno (GD, *Quelli che «migliorano» l'umanità*, 3).

Pur citato in modo esplicito solo in una lettera tarda (B, III, 5, p. 516), l'autore del *Saggio sulla diseguaglianza delle razze umane* ha cominciato ad esercitare la sua influenza già da diversi anni prima.[135] E la cosa ben si comprende: «Nessun altro scrittore moderno è compenetrato così profondamente di quel sentimento che Nietzsche definisce pathos della distanza».[136] D'altro canto, per l'autore francese, in seguito al processo di mescolamento del sangue e di imbastardimento generale, nessuna nazione storicamente costituita può rivendicare una completa purezza razziale, sicché, almeno potenzialmente, ogni paese si presenta lacerato in modo trasversale sul piano razziale e castale. In questo senso, Gobineau riprende e rielabora una tradizione di pensiero che risale a Boulainvilliers. In modo analogo procede Nietzsche: schiavitù antica e società castale induista si fondono nel modello di «nuova schiavitù» rivendicata dal radicalismo aristocratico.

[133] Gobineau, 1997, pp. 404 e 406 (libro III, cap. II).
[134] Gobineau, 1997, p. 404 (libro III, cap. II).
[135] Förster-Nietzsche, 1895-1904, vol. II, p. 886; cfr. Verrecchia, 1978, pp. 60-61 e Cancik, 1997, p. 56.
[136] Cassirer, 1946, pp. 235-36.

13.

«Gerarchia», Grande Catena dell'Essere e Grande Catena del Dolore

1. *Il carro della civiltà e la compassione per gli schiavi*

Ma perché gli schiavi ovvero i membri delle caste inferiori sono chiamati a subire il loro destino senza ribellarsi? La risposta è chiara: perché questo è il prezzo della civiltà; d'altro canto, «i più» non hanno alcun valore intrinseco, «esistono per far da servi e per l'utile collettivo e soltanto per questo *hanno diritto* di esistere» (JGB, 61). Ad appannare la consapevolezza della necessità di questo sacrificio è il sentimento della compassione, che impedisce di guardare con la necessaria lucidità e freddezza al sacrificio dello schiavo sull'altare delle esigenze della civiltà. Ancora una volta, Nietzsche si richiama all'antichità classica e ad Aristotele (IX, p. 128). Epperò non è difficile scorgere la tradizione anche moderna che è alle spalle di tale visione. Mandeville condanna «l'irragionevole senso di meschina reverenza per i poveri» e considera «un'imperdonabile debolezza essere eccessivamente compassionevoli quando la ragione lo vieta, e il generale interesse della società richiede fermezza nei nostri pensieri e nelle nostre decisioni».[1] La compassione si configura come l'assolutizzazione morbosa dell'individuale che mette in pericolo l'ordinato svolgimento dell'universale. Burke non solo condanna coloro che cercano di «eccitare la compassione» ma aggiunge che, «se commiseriamo come poveri coloro che devono lavorare perché il mondo possa esistere, ci gingilliamo con la condizione dell'umanità».[2]

[1] Mandeville, 1974, pp. 115-16.
[2] Burke, 1826, vol. VIII, p. 368.

Lo sviluppo dell'industrializzazione e dell'accumulazione capitalistica, coi terribili costi umani e sociali che esso comporta, impone un netto indurimento dell'atteggiamento nei confronti dei poveri. Per dirla con autorevoli storici, in Inghilterra, a partire dalla metà del Seicento, nuove «dottrine fecero della durezza un dovere invece di un peccato, e spensero gli slanci naturali di pietà».[3] A quasi due secoli di distanza la situazione non sembra essere cambiata: «La compassione fu allontanata dai cuori» mentre «una stoica determinazione di rinunziare alla solidarietà umana [...] acquistò la dignità di una religione secolare».[4] Si comprende allora la presa di posizione di Malthus: la compassione «è una passione la quale sotto certi aspetti è cieca e irriflessiva».[5]

Ma a ricondurci nelle vicinanze di Nietzsche è soprattutto il Linguet già citato. La polemica di Rousseau contro la schiavitù – egli osserva – è il discorso tipico dei «cuori compassionevoli». Ma «il sentimento della commiserazione è giustamente ben poca cosa agli occhi della politica» e dei politici, ben consapevoli del fatto che la civiltà in quanto tale «è fondata interamente sull'annientamento dei diritti della natura», in nome dei quali Rousseau vorrebbe veder bandita la schiavitù. Il legislatore deve saper essere «senza pietà». Se questa avesse libero corso, assieme alla schiavitù verrebbe ad essere minacciata la gerarchia su cui necessariamente riposa l'ordinamento sociale: «C'è bisogno di ranghi, di distinzioni nel mondo».[6]

Con Linguet siamo ancora al di qua del 1789. Nel corso del processo di radicalizzazione della Rivoluzione francese, allorché l'irruzione delle masse popolari sulla scena politica solleva il sipario sul dramma della loro miseria, ecco che la condanna della compassione acquista nuova urgenza. Agli occhi di Sade, «lungi dall'essere una virtù, essa diventa un vizio effettivo, appena ci porta a turbare una diseguaglianza voluta dalle leggi di natura», allorché «perverte la legge universale».[7] Negli anni successivi, il dibattito sulla rivoluzione si configura anche come il dibattito sul ruolo della compassione. I *philo-*

[3] Tawney, 1975, pp. 511-12.
[4] Polanyi, 1974, p. 130.
[5] Malthus, 1965, p. 506.
[6] Linguet, 1984, pp. 459-60 (libro V, cap. 5).
[7] Riportato in Horkheimer e Adorno, 1982, pp. 106-07. Ancora ai giorni nostri, la Arendt (1983) ha indicato nell'irrompere della «compassione» la causa decisiva della «degenerazione» della Rivoluzione francese.

sophes – osserva Mounier – hanno screditato l'istituto della schiavitù agli occhi di «tutti gli uomini che non hanno un cuore di tigre» e hanno contribuito a mettere in crisi l'Antico regime raccomandando la «pietà per gli infelici» in quanto tali.[8]

Proprio questo è il punto di partenza dell'analisi critica di Tocqueville, secondo il quale una sensibilità morbosa ha contribuito potentemente allo scatenamento delle passioni rivoluzionarie:

> Verso la fine del secolo, quando il linguaggio particolare di Diderot e Rousseau ha avuto il tempo di diffondersi e diluirsi nella lingua volgare, la falsa sensibilità che riempie i libri di questi scrittori conquista perfino gli amministratori e penetra fino agli impiegati delle finanze. Un sottodelegato si lagna con l'intendente di Parigi perché «prova spesso nell'esercizio delle sue funzioni un dolore straziante per un'anima sensibile».[9]

A cavallo della guerra di Secessione, l'agitazione e la rivoluzione abolizionista vengono messe dai loro avversari sul conto dell'influenza esercitata dai «princìpi francesi» e dalla «sentimentale filosofia francese».[10] E dunque, il dibattito sulla compassione accompagna e stimola l'intero ciclo rivoluzionario. Che si tratti dell'idea di felicità o del sentimento (e dell'ideologia) della compassione, Nietzsche formula il suo giudizio di condanna a partire da un preciso bilancio storico. Nel frattempo, la «compassione» comincia ad essere la bandiera non solo del movimento socialista ma anche di autori e circoli culturali da esso in qualche modo influenzati. È il caso, ad esempio, di Giovanni Pascoli:

> Il socialismo! Senz'altri argomenti e fatti, basterebbe questo, del sorgere del socialismo, a dimostrare che il regno della pietà è già inoltrato. Esso è un fenomeno dell'altruismo [...]. O tetra Apocalissi, io non credo in te, perché credo nella carità! Ecco la base del mio socialismo: il certo e continuo incremento della pietà nel cuore dell'uomo.[11]

È la «compassione socialista» sbeffeggiata da Nietzsche (cfr. *supra*, cap. 8, § 5), e guardata con sospetto od ostilità da tutti gli autori impegnati a vario titolo nella critica della rivoluzione. Ma, ancora una volta, il filosofo tedesco si distingue per il suo rigore. Abbiamo visto Tocqueville evidenziare criticamente il ruolo del sentimentalismo set-

[8] Mounier, 1801, p. 15.
[9] Tocqueville, 1951, vol. II, 1, p. 131 (AR, libro II, cap. 6).
[10] Calhoun, 1992, p. 293; Merriam, 1969, pp. 235 e 230.
[11] Pascoli, 1994, pp. 160 e 168.

tecentesco nella preparazione ideologica della rivoluzione. Ma ecco che, in un diverso contesto, egli giunge a fornire una valutazione così positiva del sentimento di compassione, che esso diviene il filo conduttore del progresso e della progressiva costruzione dell'unità del genere umano. Prendendo le mosse da una rivolta popolare nella Bretagna del 1675, repressa «con un'atrocità senza esempio», ma di cui madame de Sévigné riferisce, in una lettera alla figlia, con tono sereno e quasi divertito, il liberale francese osserva che la nobile signora «non si faceva un'idea chiara di cosa fosse soffrire, quando non si era gentiluomini». In una società rigidamente gerarchica, neppure i sentimenti riescono a superare le barriere di classe o di casta; solo in una società democratica, in cui domina ormai l'idea di eguaglianza, comincia ad emergere «una compassione generale per tutti i membri della specie umana».[12] La controrivoluzione auspicata da Nietzsche deve saper mettere in discussione questo risultato: se da un lato «si hanno doveri unicamente verso i propri simili», dall'altro bisogna tener presente come «nei riguardi degli individui di rango inferiore e di tutti gli estranei sia lecito agire a proprio libito o "come vuole il cuore" e comunque "al di là del bene e del male"». È solo a questo livello che «possono avere il loro posto la compassione o altre cose del genere» (JGB, 260). La compassione di cui qui si parla non solo non ha alcun carattere «generale» ma, lungi dall'annullarle o ridurle, ribadisce ed enfatizza ulteriormente le distanze tra uomo e uomo.

Il radicalismo di Nietzsche risulta comprensibile alla luce delle novità intervenute nella situazione politica. Per un verso è l'acutizzazione, reale o paventata, del conflitto sociale in Germania ed Europa a suscitare l'invocazione del ricorso alle maniere forti, senza più l'impaccio degli scrupoli umanitari e sentimentali. Ma non è solo con lo sguardo rivolto alla questione sociale che viene condannata la compassione. Si prenda Carlyle. Sì, egli si colloca senza dubbio nel solco della tradizione già vista di condanna del nuovo trinomio rivoluzionario: «filantropia, emancipazione e compassione per le disgrazie umane».[13] E non sembra discostarsi troppo da tale tradizione neppure l'affermazione in base alla quale, se si dimenticano le leggi che presiedono all'ordinato funzionamento della civiltà, «l'universale litania

[12] Tocqueville, 1951, vol. I, 2, pp. 173-75 (DA, libro II, parte III, cap. 1).
[13] Carlyle, 1983, p. 66.

della Compassione (*Pity*) è solo un'universale molestia, una torbida bestemmia contro gli dei».[14] Epperò, non si deve perdere di vista il fatto che questo discorso si intreccia strettamente, in Carlyle, oltre che con la difesa dell'istituto della schiavitù, anche con la celebrazione dell'«uomo bianco europeo» e dell'«eroismo europeo» nel tener a bada «cannibali» e selvaggi di ogni genere.[15] E cioè, l'elemento di novità è costituito dall'espansionismo coloniale, con la nuova brutalità che esso comporta. Di qui la polemica non solo col giusnaturalismo rivoluzionario (per un nero delle Indie occidentali «il primo "diritto dell'uomo"» è quello di «essere costretto al lavoro»),[16] ma anche col «sentimentalismo» ovvero col «sentimentalismo cristiano» nonché con le prediche contenute in «Vangeli e Talmud».[17]

Sull'onda della denuncia degli effetti paralizzanti e perversi del sentimento di compassione, finisce con l'essere messo in discussione anche il cristianesimo ovvero la tradizione ebraico-cristiana. È un motivo che conosce una drastica radicalizzazione in Nietzsche, nell'ambito di un discorso coerente sul piano storico e teorico:

> La compassione intralcia in blocco la legge dello sviluppo che è la legge della *selezione*. Essa conserva ciò che è maturo per il tramonto, oppone resistenza a favore dei diseredati e dei condannati della vita [...]. Nulla è più malsano, in mezzo alla nostra malsana modernità, della compassione cristiana (AC, 7).

Anche in questo caso, come vedremo, la condanna della compassione è pronunciata con lo sguardo rivolto sia al conflitto sociale interno alla metropoli capitalistica sia all'espansione coloniale. Entrambe le situazioni esigono una svolta sul piano ideologico e morale: «Dove stanno i tuoi grandi pericoli? Nella compassione» (FW, 271).

2. *Il carro della civiltà e il risentimento degli schiavi*

Il sentimento di disagio per le leggi generali della civiltà che inesorabilmente esigono l'incatenamento degli schiavi, questo sentimento di disagio, se nelle classi superiori è la compassione, nelle classi in-

[14] Carlyle, 1983, p. 104.
[15] Carlyle, 1983, pp. 461 e 458-59.
[16] Carlyle, 1983, pp. 435-36.
[17] Carlyle, 1983, pp. 428 e 440.

feriori è il *ressentiment*. E come la compassione propriamente detta è l'inizio dell'abdicazione delle classi superiori al ruolo di comando che naturalmente compete loro sul carro trionfale della civiltà, così il *ressentiment* è l'inizio della rivolta degli schiavi. Compassione e *ressentiment* sono due momenti, in alto e in basso, della crisi della civiltà. Anche in ciò Nietzsche si rivela come il punto d'approdo di una lunga tradizione, che non si stanca di condannare ogni contestazione dell'ordinamento esistente come semplice espressione di invidia e di rancore: in tal modo il conflitto sociale smarrisce la sua dimensione oggettiva per essere ricondotto ai cattivi sentimenti delle classi subalterne o di certi loro esponenti interiormente bacati.

Nell'ambito della democrazia ateniese – scrive Ferguson – i poveri, «spinti dall'invidia, erano pronti a bandire dallo Stato tutti quelli che, nell'ordine superiore dei cittadini, fossero degni di rispetto ed eminenti». L'invidia e la passione egualitaria esprimono un'inclinazione al livellamento verso il basso, con effetti rovinosi per la cultura e la civiltà: «Se le pretese ad una eguaglianza di giustizia e di libertà dovessero portare a ridurre in modo uniforme ogni classe a servi e mercenari, noi produrremmo un'intera nazione di iloti e non avremmo più cittadini liberi».[18]

Man mano che le masse popolari irrompono sulla scena politica e sociale, questa denuncia si fa più incalzante. Burke mette in guardia contro i pericoli che «invidia» (*envy*) e «rapacità» (*rapacity*) fanno pesare in primo luogo sulla grande proprietà e sulla società nel suo complesso.[19] Nella *Democrazia in America*, avendo già alle spalle le rivolte operaie di Lione e l'acutizzarsi dello scontro sociale negli anni della monarchia di Luglio, Tocqueville, con trasparente riferimento al socialismo, denuncia quel «gusto depravato per l'eguaglianza che porta i deboli a voler degradare i forti al loro livello e che riduce gli uomini a preferire l'eguaglianza nella schiavitù alla diseguaglianza nella libertà».[20] Si tratta di uomini che «misurano a occhio lo spazio immenso che separa i loro vizi e le loro miserie dalla potenza e dalle ricchezze, e vorrebbero ammucchiare delle rovine in questo abisso per cercare di colmarlo».[21]

[18] Ferguson, 1973, pp. 211-12.
[19] Burke, 1826, vol. V, p. 107 (= Burke, 1963, p. 212).
[20] Tocqueville, 1951, vol. I, 1, p. 53 (DA, libro I, parte I, cap. 3).
[21] Tocqueville, 1951, vol. I, 1, p. 308 (DA, libro I, parte II, cap. 9).

Ma è soprattutto dopo il giugno parigino e ancor più dopo la Comune di Parigi che la denuncia dell'invidia e dei torbidi sentimenti a fondamento dell'agitazione operaia e socialista diventa, a livello europeo, un luogo comune della cultura e della pubblicistica impegnate nella difesa dell'ordinamento sociale esistente. Lamartine esprime tutto il suo disprezzo per l'«invidia» egualitaria di Marat e per Marat in quanto tale: «L'eguaglianza era il suo furore per il fatto che la superiorità [degli altri] era il suo martirio».[22] In termini analoghi Guizot punta il dito accusatore contro il «desiderio invidioso (*envie*) di abbassare tutto ciò che è elevato» e contro il «bisogno di vendetta».[23] Se in Francia Renan fa scaturire dalla «gelosia» la rivendicazione rivoluzionaria dell'eguaglianza,[24] in Germania Bismarck bolla l'*égalité* come «la figlia chimerica dell'invidia e della cupidigia»[25] e in Inghilterra Bagehot sottolinea il ruolo funesto giocato nella Comune dall'«invidia, che in tutti i tempi e in tutti i paesi l'uomo povero e disperato avverte per l'uomo felice e ricco», ovvero dalla «rabbia» che i perdenti e i falliti nutrono per coloro che sono riusciti a vincere la «partita» della vita.[26]

Il destinatario di tutte queste accuse è il movimento socialista, che anche da Nietzsche è accusato di rendere «invidioso» il lavoratore e di insegnargli la «vendetta» (AC, 57). Naturalmente, ora intervengono alcune novità importanti. Il discorso smarrisce la sua immediatezza politico-sociale, mentre la denuncia passa dal piano morale a quello psicologico o psicopatologico: più che nell'invidia per le ricchezze materiali delle classi dominanti, la molla della rivoluzione è da individuare nel sordo risentimento che i falliti avvertono per le nature superiori in quanto tali: è la «*rancune* per la grandezza» ad avvelenare la cultura e la società europea (EH, *Così parlò Zarathustra*, 5). Ma c'è un ulteriore elemento di novità. La tradizionale critica dell'«invidia» è un invito alle masse popolari ad accontentarsi della propria sorte; la denuncia, invece, del *ressentiment* è la risposta polemica al frequente richiamarsi del movimento rivoluzionario organizzato all'idea di giustizia e ai sentimenti nobili. E cioè, rispetto al discorso rivoluziona-

[22] In L. v. Stein, 1959, vol. I, pp. 294-95.
[23] Guizot, 1849, p. 9.
[24] Renan, 1947, vol. I, p. 486.
[25] In Herre, 1983, p. 173.
[26] Bagehot, 1974*c*, p. 198.

rio di critica e condanna dell'ordinamento sociale in nome della morale, il discorso di Nietzsche si configura come una metacritica.

3. *Miseria del povero e responsabilità e noia del ricco*

Oltre che di legittimità morale, il *ressentiment* dei servi e delle classi subalterne è privo anche di qualsiasi fondamento nella realtà. I patiti della compassione perdono di vista il fatto che la capacità di avvertire il dolore e la sofferenza non si distribuisce in modo uniforme. A risultare più esposte e più fragili sono le anime più nobili. È un motivo che, pur assumendo nel tempo configurazioni diverse, caratterizza Nietzsche in tutto l'arco della sua evoluzione. Sappiamo già della «nube di malinconia» che sempre avvolge le nature nobili e superiori, incapaci, al contrario dei filistei di ogni risma, di trovare appagamento nel proprio tempo e quindi costantemente alle prese con un'inquietudine interiore (cfr. *supra*, cap. 6, § 8). Di ciò non si avvede l'uomo comune: «La massa inferiore, con il poco che possiede, è insoddisfatta alla vista del ricco, crede che il ricco sia felice. La massa degli schiavi, che lavorano, sono sovraccarichi di lavoro e di rado si riposano, crede che l'uomo senza lavoro fisico sia felice» (IX, p. 535). In realtà: «Quanto più ottuso è l'occhio, tanto più esteso è il bene. Di qui l'eterna serenità del volgo e dei fanciulli! Di qui la melanconia dei grandi pensatori e il loro malcontento affine alla cattiva coscienza!» (FW, 53).

Anche in questo caso siamo in presenza di un motivo con una lunga tradizione alle spalle. In Voltaire possiamo leggere: «Non tutti i poveri sono assolutamente infelici. La più parte sono nati già in tale stato, e il lavoro abbrutendoli li impedisce dal riflettere troppo sulla loro situazione».[27] E Mandeville:

> Ciò che io ho chiamato una vita difficile non sembra né è tale in realtà per coloro che sono stati allevati in un simile modo di vita e non ne hanno mai conosciuto di migliori. Non v'è gente più contenta tra noi di quelli che lavorano di più e conoscono di meno il fasto e le mollezze del mondo.

A ben guardare, la sofferenza è il privilegio, esclusivo e doloroso, delle anime superiori e degli uomini di condizione elevata: «Quanto maggiore è la conoscenza e l'esperienza che un uomo ha nel mondo,

[27] Voltaire, 1968, p. 271, voce *Eguaglianza* (*Égalité*).

quanto più i suoi gusti sono raffinati e la sua capacità di giudizio in generale è profonda, tanto più difficile sarà, ovviamente, soddisfarlo». Mettiamo a confronto i due estremi della gerarchia sociale, da una parte «il più umile e ignorante contadino» e dall'altra «il più grande dei re», e immaginiamo che l'uno possa osservare per alcuni giorni la vita dell'altro. Ed ecco il risultato:

Il contadino, pur notando diverse cose che desidererebbe avere per sé, ne troverebbe molte di più che vorrebbe immediatamente cambiare e correggere se gli fosse possibile prendere il posto del re; anzi si meraviglia che il sovrano sopporti ciò che a lui risulterebbe intollerabile.

A sua volta,

se il sovrano esaminasse nella stessa maniera la vita del contadino, gli sembrerebbe impossibile sopportarne le fatiche; la sporcizia e lo squallore, il cibo, gli amori, i passatempi e i divertimenti del villano gli sembrerebbero tutti abominevoli, ma come troverebbe incantevole la serenità di spirito del contadino, la calma e la tranquillità della sua anima![28]

E dunque, non c'è motivo alcuno per mettere in discussione la gerarchia sociale: ognuno può essere contento della propria sorte; ciò vale in particolare per il contadino e il povero in generale, che nella condizione del re ha da invidiare meno di quanto il re abbia da invidiare in quella del suo infimo suddito. Gli stenti e gli stracci di un contadino o di un pastore nascondono maggiore felicità che non lo sfarzo di un re: è un *tópos* del pensiero moderno; possiamo trovarlo anche in Voltaire.[29] A partire da ciò Malthus giunge ad una conclusione drastica: «La compassione può essere più esaltata da una buona e patetica scena di teatro o da una descrizione romanzesca che da un avvenimento reale».[30]

D'altro canto – osserva a sua volta Nietzsche – «si può soffrire anche del troppo» (FW, 14). L'opulenza e l'esenzione dall'obbligo di doversi guadagnare da vivere sono ben lungi dal garantire la felicità:

C'è una noia delle menti più fini e colte, per cui il meglio che la terra offre è diventato insipido; abituati a mangiare cibi scelti e sempre più scelti e a nausearsi di quelli più grossolani, sono in pericolo di morir di fame – poiché di ottimo c'è solo poco, e talvolta è diventato inaccessibile o duro come pietra, sicché neanche dei denti buoni possono più morderlo (VM, 369).

[28] Mandeville, 1974, pp. 116-19.
[29] Voltaire, 1991, pp. 460-61.
[30] Malthus, 1965, p. 506.

Se anche ha una lunga storia alle spalle, questo *topos* non è rimasto incontrastato. Si può ricordare la polemica di Diderot contro Helvétius. All'affermazione di quest'ultimo secondo cui «la noia è un male terribile quasi come la miseria», il primo contrappone: «Ecco il ragionamento di un uomo ricco e che non si è mai preoccupato del suo desinare»; in realtà, «ci sono molti stati nella società che si sfiniscono dalla fatica, che esauriscono rapidamente le forze e che abbreviano la vita, e qualunque sia il salario che attribuite al lavoro, non impedite né la frequenza né la giustizia dei lamenti dell'operaio».[31]

Ma è soprattutto su due interventi che conviene concentrare l'attenzione. Nel criticare l'ideologia della felicità del povero, Rousseau ha parole di fuoco contro l'insensibilità di cui dà prova il ricco:

> Egli vede senza pietà quegli infelici, oppressi da un lavoro incessante, ricavare a stento un pane secco e nero che serve a prolungare la loro miseria. Non trova strano che il prodotto sia in ragione inversa del lavoro, e che un fannullone spietato e voluttuoso si ingrassi del sudore di un milione di miserabili stremati dalla fatica e dal bisogno. È la loro condizione, egli dice, vi sono nati, l'abitudine fa tutto uguale e io non sono più felice, sotto i miei ricchi soffitti, che un bovaro nella sua capanna, né, dovrebbe aggiungere, che il bue nella sua stalla.[32]

In termini analoghi la *Storia delle due Indie* di Raynal-Diderot respinge «i crudeli sofismi di cui si cullano i ricchi e i grandi, i quali si addormentano sulle fatiche del povero, chiudono le loro viscere ai suoi gemiti e distolgono la loro sensibilità dai loro vassalli per riversarla tutta intera sui loro cani e sui loro cavalli».[33] Il riferimento al bue ovvero ai cani e ai cavalli chiarisce il nominalismo antropologico che è a fondamento dell'ideologia in questione: il povero non è propriamente sussunto sotto la categoria di uomo; e in questo senso il ricco si atteggia, agli occhi di Rousseau, «senza pietà», cioè senza quella compassione che permette di sussumere sotto la specie umana anche il servo.

È un sentimento che, proprio per il suo presupposto «realistico», viene da Nietzsche condannato, con esplicito riferimento in primo luogo per l'appunto a Rousseau. Oltre che nociva e funesta, la compassione si rivela anche superflua e mal riposta:

[31] Diderot, 1982, pp. 180-81.
[32] Rousseau, 1971, pp. 330-31.
[33] Raynal, 1981, p. 263.

Ci si inganna come spettatori della sofferenza e delle privazioni degli strati inferiori del popolo, perché senza volerlo si misura secondo il metro della propria sensibilità, come se ci si trasferisse nella loro condizione con il nostro cervello estremamente eccitabile e capace di soffrire. In verità i dolori e le privazioni aumentano con l'aumentare della cultura dell'individuo; gli strati inferiori sono i più ottusi (VIII, p. 481).

Persino il dolore propriamente fisico sembra essere il privilegio delle classi superiori e delle anime nobili (cfr. *supra*, cap. 12, § 2). In conclusione, da ogni punto di vista, «la casta degli oziosi è la più capace di soffrire, la più sofferente, il suo piacere di esistere è minore, il suo compito è più grande» (MA, 439).

A conferma della sua dimensione politica, questo dibattito diventa particolarmente intenso e appassionato a partire dai decenni che precedono lo scoppio della Rivoluzione francese. Alla fine del Settecento, i difensori della servitù della gleba fanno ampio ricorso all'argomento secondo cui gli aspiranti benefattori dei servi ne esageravano a dismisura le sofferenze, confondendo la loro delicata sensibilità con quella ben diversa di contadini da tempo assuefatti alle durezze della vita e della loro condizione.[34] Nell'Ottocento e nel Novecento, piuttosto che in relazione ai servi della gleba, il dibattito in questione si sviluppa in relazione alla condizione operaia. Pochi anni dopo la rivoluzione del '48, Gutzkow si fa beffe del motto caro ad una «nota scuola» secondo cui «per il ricco il suo godimento è lavoro così come per il povero il suo lavoro è godimento».[35] A sua volta, nel trattare *La questione operaia*, Lange polemizza duramente contro la tesi di Leo secondo cui la «pelle incallita» proteggerebbe i proletari dalle sofferenze della fatica e degli stenti.[36] Più tardi Kautsky ironizza sul motivo presente in Schopenhauer della spensierata serenità dei poveri e delle sofferenze, recondite ma tanto più tormentose, dei ricchi.[37] Mehring, poi, rimprovera a Nietzsche di aver fatto propria, a tale proposito, la tesi della «pelle incallita» cara a Leo ma brillantemente confutata da Lange.[38]

Infine, sul tema della sostanziale refrattarietà delle classi popolari al dolore così come ai sentimenti più delicati conviene ricordare un intervento novecentesco. A proposito di Paul Bourget, lo scrittore che Nietzsche mostra di apprezzare come uno di quegli psicologi «al

[34] Epstein, 1973, p. 238.
[35] Gutzkow, 1974, p. 300.
[36] In Mehring, 1961*a*, vol. XIII, p. 170.
[37] Kautsky, 1888, p. 103.
[38] Mehring, 1961*a*, vol. XIII, p. 170.

tempo stesso così curiosi e così delicati» di cui era ricca la Parigi di fine Ottocento (EH, *Perché sono così intelligente*, 3), Gramsci osserva ironicamente che per lui «occorre che una donna abbia 100000 franchi di rendita per avere una psicologia».[39] La «Grande Catena dell'Essere» che, nell'ambito della filosofia del Sei e Settecento, vede collocarsi tutti gli esseri in un rigoroso ordine gerarchico, nell'ambito del quale un passaggio graduale e appena percettibile conduce dalle specie degli animali superiori agli uomini di natura inferiore,[40] questa piramide maestosa e armonica è anche una Grande Catena del Dolore o, per essere più precisi, della sensibilità al dolore: alla elevatezza della collocazione sociale tendono a corrispondere la ricchezza, la finezza e la fragilità della vita interiore.

È dunque ad un filone del pensiero moderno e contemporaneo che il filosofo-filologo si riallaccia, più ancora che al pensiero antico. Aristotele, peraltro, formula una tesi che sembra agli antipodi del *topos* appena esaminato: lo schiavo e il banausico sono incapaci di felicità.[41] Ammettere «la partecipazione di uno schiavo alla felicità» significa ammettere la sua «partecipazione anche ad una vita degna di un uomo».[42] In realtà, «né un bue né un cavallo né nessun altro degli animali» è capace di felicità,[43] gli schiavi conducono una «vita propria degli animali», e gli schiavi e «gli altri animali» «non partecipano né alla felicità né a una vita di loro scelta».[44] Ma la contraddizione tra le due tesi qui messe a confronto è solo apparente: in un caso e nell'altro, il banausico impegnato in lavori servili viene escluso da una vita autenticamente spirituale. L'elemento di continuità è rappresentato dal nominalismo antropologico: se Aristotele sembra assimilare il servo al bue per l'incapacità di conseguire l'autentica felicità che è propria solo degli uomini dotati di *arete*,[45] in una corrente del pensiero moderno, secondo la denuncia già vista di Rousseau, il servo viene assimilato al bue per l'incapacità di avvertire il dolore spirituale che è privilegio delle anime nobili.

[39] Gramsci, 1975, p. 896.
[40] Lovejoy, 1966.
[41] *Etica Nicomachea*, 1177a 8-9; sull'esclusione dei banausici della felicità cfr. *Etica Eudemia*, 1215a 25-35 e *Politica*, 1329a 20-24.
[42] *Etica Nicomachea*, 1177a 8-10.
[43] *Etica Nicomachea*, 1099b 32-33.
[44] *Etica Nicomachea*, 1095b 19-20; *Politica*, 1280a 33-34.
[45] *Etica Nicomachea*, 1177a 10.

In effetti, il motivo dell'incapacità dello schiavo di innalzarsi ad un'autentica felicità emerge anche in Nietzsche. Ai suoi occhi, più che la malinconia e il dolore, a caratterizzare le grandi anime è l'intensità straordinaria dei sentimenti in generale: «Quanto più l'intelletto è alto, tanto più si allarga l'ambito, il dominio e il grado della sofferenza e del piacere» (IX, p. 567). Nella ricerca del vero o del bello è implicito un tormento di cui non ha la più pallida idea l'operaio immerso nel lavoro materiale; anche se è da aggiungere che, in rare situazioni, il tormento può trasformarsi nel suo contrario, in una felicità la cui intensità continua ad essere ignota e preclusa all'uomo comune:

> Non nascondiamocelo: con questa felicità di Omero nell'anima, si è anche gli esseri più capaci di soffrire che siano mai stati sotto il sole [...]. Si diventa sempre più sottili nel dolore e infine troppo sottili: bastò un lieve disappunto, un lieve disgusto perché Omero prendesse a tedio la vita. Non era riuscito a sciogliere un piccolo insensato enigma che gli avevano proposto certi giovani pescatori. Sì, i piccoli enigmi sono il pericolo dei più felici! (FW, 302).

Dunque, «l'uomo superiore diventa al tempo stesso sempre più felice e più infelice», per il fatto che «in continuo sviluppo è la quantità dei suoi stimoli e così pure quella dei suoi modi di godere e di soffrire». Non bisogna perdere di vista la Grande Catena della nobiltà d'animo, della sensibilità al dolore e della ricettività ai sentimenti fini e profondi: «Gli uomini d'alto livello si distinguono dagli inferiori per il fatto che vedono e ascoltano indicibilmente di più, per il fatto che vedono e ascoltano pensando: questo appunto differenzia l'uomo dall'animale e gli animali superiori da quelli inferiori» (FW, 301).

Se una qualche felicità può conseguire il servo della gleba – osserva Tocqueville con riferimento alla società d'Antico regime non ancora scossa da fremiti rivoluzionari – si tratta solo di una «felicità vegetativa» (*bonheur végétatif*).[46] Il fatto che l'esclusione dalla vita spirituale della massa abbrutita dal lavoro si configuri ora come assenza di dolore sta a denotare che è scomparsa la sicura tranquillità con cui l'antichità classica guardava alla divisione della società in signori e schiavi; nell'instancabile rassicurazione della felicità del servo emerge la cattiva coscienza moderna, si esprime il bisogno di un'ideologia che occulti il negativo e rimuova il carico di sofferenze connesso alla sostanziale permanenza del rapporto servo-padrone.

[46] Tocqueville, 1951, vol. XVI, p. 121.

Nietzsche si strugge di nostalgia per il mondo antico, che non si vergognava della schiavitù e non sentiva il bisogno di occultarla; e tuttavia, nell'insistere anch'egli sulla felicità (vegetativa) di cui godrebbe lo schiavo (precedentemente all'avvelenamento di massa messo in atto dagli agitatori socialisti mediante la diffusione del *ressentiment*), mostra di condividere un bisogno ideologico che è tutto moderno. Per il resto, la continuità rispetto all'antichità classica è evidente. È di una felicità o serenità ottusa e ancora fondamentalmente subumana che, secondo Nietzsche (e la tradizione moderna che è alle sue spalle), lo schiavo dovrebbe sentirsi appagato: «malvagio» e crudele, in quanto destinato ad aumentare inutilmente le sofferenze delle vittime sacrificali della civiltà, è il tentativo di far prendere coscienza allo schiavo della sua condizione. La compassione prima condannata nella misura in cui comporta un inutile e impacciante senso di disagio nei vincitori alla guida del carro della civiltà, rifà capolino e si vede implicitamente assegnato un ruolo positivo nella misura in cui serve a non mettere in discussione l'incatenamento degli schiavi al carro trionfale, nella misura cioè in cui facilita la marcia della civiltà.

La felicità in senso forte continua ad essere, come per Aristotele, una prerogativa delle classi superiori, tanto che il messaggio evangelico rivela il suo carattere sovversivo già per il fatto di voler spianare anche agli «umili e poveri», alla massa, «l'accesso alla felicità»; quando poi i «ceti inferiori», «trattati in modo eccessivamente filantropico», cominciano a gustare «una felicità loro proibita», la rivoluzione, la rivolta servile, è già in atto (XIII, pp. 178-79).

4. *Schopenhauer e Nietzsche: tra visione «tragica» della vita e ricaduta nell'armonicismo*

Nietzsche desume il motivo ideologico della felicità o della serenità del povero in primo luogo dall'autore del *Mondo come volontà e rappresentazione*. Lo riconosce un frammento della primavera 1888: «"Si è tanto più infelici, quanto più si è intelligenti" - Schopenhauer» (XIII, p. 218). Più che di una citazione diretta, si tratta di un brano trascritto da un autore francese (Féré),[47] che incontreremo successivamente; ma è la conferma che, nell'agitare questo *topos*, la cultura euro-

[47] Su ciò cfr. Lampl, 1986, p. 251.

pea della seconda metà dell'Ottocento impegnata ad esorcizzare lo spettro della questione sociale finisce col riconoscere, anche al di fuori della Germania, il debito contratto con Schopenhauer. Quest'ultimo formula la tesi secondo cui «la più elevata forza intellettuale» fa sì che proprio i ceti superiori, quelli apparentemente favoriti dalla fortuna, siano in realtà «capaci di sofferenze ben maggiori di quelle che possono sentire i più ottusi». Se «la miseria è il perpetuo flagello del popolo», per le classi superiori c'è il flagello della «noia», «contro cui la battaglia è altrettanto tormentosa che contro la miseria».[48] Nietzsche sottolinea a sua volta che l'aristocratico è chiamato ad affrontare il grave problema di «riuscire a sopportare la noia» (cfr. *supra*, cap. 11, § 4). Sì, «gli operai si lamentano perché li fanno lavorare troppo»; ma un'«attività eccessiva», sia pure spontanea, non «imposta dall'esterno», si manifesta anche nelle «classi ricche»; e dunque l'operaio «non deve credere che un banchiere viva oggi più piacevolmente o più dignitosamente di lui» (VIII, p. 335). In conclusione: «Quanto più la vita cresce in *altezza*, tanto più si fa dura – aumenta il gelo, aumenta la responsabilità [...]. Per i mediocri essere mediocri è una felicità» (AC, 57).

Comune a entrambi i filosofi è l'assunzione della capacità di avvertire la sofferenza come gesto di distinzione aristocratica: «Colui nel quale vive il genio soffre più di tutti»;[49] e in entrambi il motivo della noia dei privilegiati smarrisce il carattere critico che ha nelle correnti più avanzate dell'illuminismo (e che continua ad avere nel protosocialismo).[50]

E, tuttavia, non mancano le dissonanze. Dopo aver descritto a tinte fosche e in tono apparentemente accorato, come vedremo, la condizione operaia, Schopenhauer non esita ad affermare che la vita e «il lavoro del proletario» è «una fonte permanente di piacere, della cui abbondanza fornisce una sicura testimonianza la serenità, ben più frequente sul viso dei poveri che su quello dei ricchi». Certo, si tratta di un «piacere» di carattere «negativo», in quanto «liberazione da un disagio e da una pena»; ma tale precisazione non modifica in nulla i termini della questione, tanto più che per Schopenhauer ogni piacere è di carattere «negativo».[51]

[48] Schopenhauer, 1976-82*a*, p. 430.
[49] Schopenhauer, 1976-82*a*, p. 426.
[50] In Bravo, 1973, p. 257.
[51] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, pp. 698-99.

Siamo in presenza di un eccesso di giustificazioni ideologiche che, nella loro ridondanza, finiscono con lo smarrire ogni coerenza. Per un verso, il «male, che da sempre incombe sulla maggior parte del genere umano sotto il nome di schiavitù o di proletariato»,[52] viene esorcizzato proprio grazie alla sua eternità e cioè alla pretesa indipendenza dall'ordinamento politico-sociale; per un altro verso, tale «male» viene semplicemente negato, rimosso com'è sotto il volto sereno e sorridente del proletario. Se nel *Mondo come volontà e rappresentazione* era possibile incontrare «altrettanti visi lieti tra i poveri che tra i ricchi»,[53] nei *Parerga e Paralipomena* le sorti, come si è visto, si rovesciano decisamente a favore dei poveri, con la conseguenza paradossale che ora finisce col risultare traballante la tesi da dimostrare (il dolore o la gioia sono del tutto indipendenti dal «mutamento di circostanze esterne»): a giudicare almeno dai *Parerga e Paralipomena*, basterebbe estendere ulteriormente la miseria, precipitare in questa condizione un certo numero di ricchi, per veder subito aumentare il numero dei visi su cui è possibile leggere la «serenità».

In Nietzsche non c'è il filisteismo disarmante di Schopenhauer; epperò, l'immagine tragica del carro trionfale della civiltà, che gronda il sangue degli schiavi che lo sorreggono, sembra talvolta cedere il posto ad un quadretto più rasserenante, in cui la sofferenza o è del tutto assente, o emerge solo per un intervento esterno, quello dei socialisti o degli apostoli comunque camuffati del *ressentiment* e dello spirito di vendetta, i quali intervengono coi loro striduli discorsi a svegliare lo schiavo dal suo sogno benefico. Chiara è l'oscillazione o contraddizione tra due motivi difficilmente conciliabili: da un lato, la sofferenza delle classi popolari è così poco occultata che si afferma la necessità di aggravarla ulteriormente pur di rendere agevole la marcia della civiltà; dall'altro non si esita a riprendere il *tópos* della non-sofferenza e persino della felicità o serenità degli schiavi, con una ricaduta quindi nella versione armonicistica propria di una certa tradizione moderna.

E, tuttavia, c'è un punto decisivo che continua ad accomunare i due autori qui messi a confronto ed entrambi ad una tradizione fortemente presente nel pensiero moderno: se in Nietzsche la civiltà è il risultato del «pluslavoro», in Schopenhauer è il risultato, come subito

[52] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, p. 290.
[53] Schopenhauer, 1976-82*a*, p. 434.

vedremo, del «sovraccarico di lavoro» della stragrande maggioranza a vantaggio della ristretta minoranza che può e deve fruire dell'*otium*. E questo rapporto, ben lungi dal configurarsi come «questione sociale», è un dato naturale, immodificabile.

A tale proposito possiamo distinguere tre momenti nella storia del pensiero moderno e contemporaneo. In Montesquieu la categoria di pluslavoro non ha alcun significato critico, è semplicemente la constatazione di una realtà, ancora al di qua di una reale contestazione. Marx, invece, denuncia il «*furto* del tempo di lavoro altrui» come il segreto dell'accumulazione capitalistica,[54] come la caratteristica che continua ad accomunare alla società schiavistica una società borghese pur incline ad autocelebrarsi come la realizzazione della libertà. In Nietzsche, infine, la categoria di pluslavoro appare nell'ambito di un discorso che vuole essere metacritico: la critica politica e l'indignazione morale non hanno senso dinanzi all'ordine inviolabile della natura e della civiltà, a cui fondamento non può che esserci il lavoro servile. Vale però la pena di notare che, sul piano dell'ideologia e della visione del mondo, non c'è un ritorno allo *status quo ante*. Il pluslavoro non è più un'ovvietà; è una verità che bisogna ribadire contro le illusioni e le mistificazioni progressistiche, ma la cui intrinseca crudeltà non può essere più ignorata.

[54] Marx, 1953, p. 593 (= Marx, 1968, vol. II, p. 401)

14.

La «moltitudine bambina», il «libero pensatore» e lo «spirito libero». Critica e metacritica dell'ideologia

1. *Le catene e i fiori: la critica dell'ideologia tra Marx e Nietzsche*

Sia pure per ragioni contrapposte, la critica dell'ideologia è un passaggio obbligato e per Marx e per Nietzsche: a tale proposito, essi sono stati spesso accostati.[1] In effetti, anche il secondo non si stanca di insistere su un punto per lui essenziale: è necessario liquidare le «allucinazioni concettuali» (*Begriffs-Hallucinationen*) (CV, 3; I, p. 765), il «vaneggiamento» (*Wahnvorstellung*) (VII, p. 140), gli «strumenti di consolazione» (*Trostmittel*), le «immagini illusorie» (*Wahnbilder*), le sedicenti «eccellenti idee» ovvero gli «espedienti penosi» (*klägliche Nothbehelfe*) e i «nomi ingannevoli, luccicanti» (*trügerischen, glänzenden Namen*) (VII, pp. 336-37), gli «idoli» (GD) che impediscono di guardare in faccia la realtà, occultando o trasfigurando ciò che di problematico e terribile vi è in essa. I punti di contatto tra i due autori sembrerebbero evidenti; senonché in Marx si può leggere una sorta di preventiva messa in guardia contro assimilazioni o accostamenti precipitosi. Bisogna saper distinguere tra due tipi di critica dell'ideologia fondamentalmente contrapposti: da una parte la «critica» rivoluzionaria e progressiva che strappa «dalla catena i fiori immaginari, non perché l'uomo porti la catena senza abbellimenti e consolazioni, ma perché getti via la catena e colga i fiori vivi»; dall'altra parte la critica, cara ai difensori dell'Antico regime e alla scuola storica del diritto, che «distrugge i *falsi fiori* delle catene, per portare *catene autentiche* senza fiori».[2]

[1] Di «scuola del sospetto» con riferimento alla triade Marx-Nietzsche-Freud parla, come è noto, Ricoeur (1979, pp. 46 sgg.).

[2] Marx ed Engels, 1955, vol. I, pp. 379 e 80.

La metafora qui utilizzata ha una storia alle spalle. «L'uomo è nato libero, e dovunque è in catene»: è il celebre attacco del *Contratto sociale*; sulle «catene di ferro» dell'ordinamento politico-sociale provvedono poi le scienze e le arti a stendere «ghirlande di fiori» in modo da abbellirlo e renderlo più tollerabile.[3] In termini analoghi si era espresso Locke a proposito della «schiavitù» imposta dalla tirannide: «Le catene sono dure a portare, per quanta cura si sia presa a rifinirle e lucidarle» (*to file and to polish*).[4]

È per questo che Marx parla degli ideologi come di *Schönredner* o di *Gewissensbeschöniger*,[5] ossia come di una sorta di decoratori di professione, incaricati di abbellire e occultare, con ornamenti più o meno floreali, la dura realtà delle catene, dell'oppressione sociale. Epperò, l'abbellimento mistificatorio in cui consiste l'ideologia può essere lacerato a partire da preoccupazioni politico-sociali di segno opposto. Nell'argomentare in tal modo, Marx fa tesoro anche dell'esperienza delle lotte sviluppatesi a partire dalla Rivoluzione francese che vedono, forse per la prima volta nella storia, la partecipazione e lo scontro di tre distinte classi o blocchi sociali. Il nuovo potere instauratosi in seguito al crollo dell'Antico regime viene ad essere messo in discussione, dunque, sia dall'aristocrazia feudale appena rovesciata sia dalla nascente classe operaia e dalle masse popolari che continuano a sentirsi e ad essere emarginate.

Si comprende che, nella loro difesa dell'Antico regime, gli ideologi della reazione feudale siano portati a dipingere con crudo realismo la nascente società borghese, richiamando l'attenzione sulle forme nuove ma non per questo più tollerabili che va assumendo il dominio di classe. Perché mai la condizione di chi è costretto a mendicare dovrebbe essere considerata preferibile a quella del servo della gleba o persino dello schiavo che, bene o male, ha il sostentamento assicurato dal suo padrone? I detentori e gli ideologi del nuovo potere puntano il dito contro le violenze, peraltro rare e isolate, a danno degli schiavi o dei servi della gleba, ma sorvolano disinvoltamente su tutto ciò che «i poveri subiscono» nella nuova situazione: ad argomentare in tal modo è Gustav Hugo;[6] e proprio polemizzando contro questo espo-

[3] Rousseau, 1959, vol. III, p. 281.
[4] Locke, 1970, p. 3 (I, § 1).
[5] Marx ed Engels, 1955, vol. II, p. 86, vol. VIII, p. 139 e vol. XXVI, 1, p. 274.
[6] Hugo, 1819, pp. 251-52.

nente della «scuola storica del diritto» il giovane Marx osserva che siamo in presenza di una critica della società borghese funzionale alla celebrazione indiretta dell'Antico regime, ad una lacerazione dei «fiori» mirante alla legittimazione delle «catene» della servitù della gleba, cioè di un istituto ancora ben vivo e vitale nella Germania del tempo.

Esplicita è la presa di posizione di Hugo a favore del lavoro servile nelle sue diverse forme: può essere utile esaminare il dibattito che si sviluppa a questo proposito per meglio comprendere in che modo la critica dell'ideologia possa essere condotta da due contrapposti punti di vista. Si prenda l'espressione «schiavitù salariale» che ricorre con frequenza in Marx e che, in polemica con l'ideologia dominante, mira a denunciare la durezza delle catene che avvincono anche l'operaio «libero» di vendere la sua forza-lavoro sul mercato capitalistico. Senonché il paragone tra il lavoro in fabbrica e il lavoro degli schiavi si ritrova a chiare lettere anche in un autore tutt'altro che rivoluzionario qual è Schopenhauer: è fondamentalmente il medesimo destino, il medesimo «male» – dichiarano i *Parerga e Paralipomena* – «che da sempre incombe sulla maggior parte del genere umano sotto il nome di schiavitù o di proletariato».[7] La descrizione che Schopenhauer fa del capitalismo del tempo non rimane indietro, quanto a crudezza, rispetto a quella che emerge dalle pagine del *Capitale*. Ecco come viene descritta la condizione operaia: «All'età di cinque anni entrare in una fabbrica tessile o di altro genere, rimaner lì inchiodati per dieci, dodici e persino quattordici ore, compiere il medesimo lavoro meccanico», e tutto questo per poter a stento sopravvivere; come non pensare ancora una volta alla «schiavitù negra»?[8]

E sempre agli «schiavi negri» sono paragonati i «tre milioni di tessitori» costretti «appena a vegetare, nella fame e nel dolore, in umide casupole o in sconsolati capannoni».[9] Fra gli uni e gli altri la «differenza fondamentale» è solo nel fatto che «gli schiavi devono la loro origine alla violenza e i poveri all'astuzia».[10] L'«astuzia», che è a fondamento della società capitalistica e che riduce in condizioni di paurosa miseria una classe operaia apparentemente libera, è qui smasche-

[7] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, p. 290.
[8] Schopenhauer, 1976-82*b*, p. 740.
[9] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, p. 121.
[10] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, p. 291.

rata come forma di «violenza» solo più sottile e raffinata. Si ha l'impressione di trovarsi dinanzi ad una critica implacabile delle diseguaglianze sociali:

Tra la servitù della gleba in Russia e la proprietà fondiaria in Inghilterra, e in generale tra il servo della gleba e il mezzadro, coltivatore, debitore, ipotecario ecc., la differenza è più nella forma che nella sostanza. Non intercorre una differenza essenziale se mi appartiene il contadino o la terra della quale egli deve nutrirsi, l'uccello o il suo mangime, l'albero da frutta o la frutta [...]. Povertà e schiavitù sono dunque solo due forme, quasi potrebbe dirsi due nomi, della cosa, la cui essenza consiste nel fatto che le forze di un uomo sono per la maggior parte impiegate non a suo vantaggio ma a vantaggio di altri; dalla quale cosa deriva per lui da una parte un sovraccarico di lavoro (*Überladung mit Arbeit*), dall'altra uno scarso soddisfacimento dei suoi bisogni.

Ma la conclusione è ben diversa da quella che a prima vista ci si sarebbe potuti attendere. La condizione delle masse lavoratrici può essere atroce quanto si voglia, ma essa comunque è fatale:

Finché da una parte c'è il lusso (e il lusso è la condizione essenziale dell'esserci della civiltà), dall'altra deve necessariamente esserci sovraccarico di lavoro (*übermäßige Arbeit*) ed una vita di miseria, accada pure questo con il nome di povertà o di schiavitù, di *proletari* o di *servi*.[11]

La denuncia dei «fiori» illusori che abbelliscono le «catene» della condizione operaia sfocia nella legittimazione delle «catene reali» e nel loro ulteriore rinsaldamento. La crudezza con cui vengono descritti i rapporti di produzione esistenti all'interno della società capitalistica mira a liquidare ogni speranza e ogni progetto di trasformazione: il carico di miserie e di dolori che gravano sulla condizione umana è così pesante e soprattutto così tenace – nelle mutate situazioni storiche si ripresenta in forme sempre nuove – che è folle sperare nell'azione politico-sociale, è assurdo attendersi qualcosa dal mutamento delle istituzioni: «Gli incessanti sforzi di bandire il dolore non approdano a null'altro che a mutarne l'aspetto».[12]

Sotto l'influenza di Schopenhauer cui esplicitamente si richiama, in termini analoghi si esprime il primo Nietzsche: contro il superficiale «ottimismo» di cui dà prova in primo luogo il movimento socialista, «la nostra superiore filosofia insegna che dovunque ci volgiamo, sem-

[11] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, pp. 288-91.
[12] Schopenhauer, 1976-82*a*, p. 432.

pre ci imbattiamo nella rovina assoluta, nella pura volontà di vivere, e che tutti i palliativi sono privi di senso» (B, II, 1, p. 58). Abbiamo visto che indicando nel «sovraccarico di lavoro» ovvero nel «pluslavoro» il fondamento della civiltà, del «lusso», dell'*otium* dei migliori o dei più agiati, Schopenhauer e Nietzsche, sia pure a partire da un discorso il cui significato politico è ben diverso, condividono la tesi di Marx secondo cui il «pluslavoro» è una caratteristica comune alla società schiavista e a quella capitalistica in genere, comune, cioè, ad ogni società divisa in classi e fondata sullo sfruttamento, ovvero sull'appropriazione del «pluslavoro», e del «plusvalore» che ne deriva, ad opera di una minoranza privilegiata. È solo la «forma» dell'appropriazione del «pluslavoro» a distinguere «le formazioni economico-sociali, ad esempio la società schiavistica da quella del lavoro salariato»; procedono ad una volgare apologetica dei rapporti capitalistici di produzione coloro che vorrebbero presentare l'appropriazione del «pluslavoro» come fenomeno esclusivo della società schiavistica o feudale.[13]

Ancora più importante è il fatto che dalle pagine di Nietzsche emerge una confutazione della tesi, cara alla tradizione liberale, della «libertà negativa». In che modo avvengono l'erogazione e l'appropriazione del pluslavoro? «Sottoposta, sino ad esserne schiava, all'urgenza della sopravvivenza» (*der Lebensnoth sklavisch unterworfen*), «l'enorme maggioranza» della popolazione è costretta ad erogare «pluslavoro» per il mantenimento della «classe privilegiata» (*bevorzugte Klasse*) (CV, 3; 1, p. 767). Sì, è solo la dura necessità di sfuggire alla fame e alla morte per inedia che costringe la gran massa dei proletari a subire una condizione non dissimile da quella degli schiavi antichi (cfr. *supra*, cap. 2, § 6). È la schiavitù salariata di cui parla Marx, il quale sorprende l'ammissione involontaria di questa realtà anche in esponenti della tradizione liberale. *Il capitale* cita a tale proposito Joseph Townsend, il quale saluta il fatto che la rumorosa e faticosa «costrizione giuridica al lavoro» sia stata sostituita dalla «pressione pacifica, silenziosa, incessante» della «fame» e cioè dalla paura della morte per inedia.[14] Viene così garantita la necessaria «obbedienza» del *servant* nei confronti del suo *master*, dato che per un «ser-

[13] Marx ed Engels, 1955, vol. XXIII, p. 231, nota 30.
[14] Townsend, 1971, pp. 23-24.

vo disobbediente» non c'è «punizione» più efficace del licenziamento e della «fame» che ne consegue.[15] Ciò non impedisce però al pastore liberale inglese di tracciare un quadro assai edificante del suo paese: anche il più miserabile è un «uomo libero» (*freeman*), che eroga un «libero servizio» sulla base del «suo proprio giudizio e arbitrio», senza la «costrizione» cui è sottoposto lo «schiavo».[16] E invece, per Nietzsche e per Marx, quel presunto «uomo libero» rassomiglia in modo impressionante ad uno schiavo.

Sì, con un'innegabile carica demistificatrice, anche Nietzsche individua negli operai di fabbrica gli schiavi moderni, ma per aggiungere subito dopo che questo meccanismo dev'essere custodito od oliato nell'interesse superiore della civiltà. Non meno forte che in Marx risulta l'impegno a lacerare il velo con cui l'ideologia dominante cerca di camuffare la realtà della schiavitù salariata; senonché, la distruzione dei fiori immaginari finisce in questo caso col giustificare e rinsaldare le catene non solo della schiavitù salariata, come in Schopenhauer, ma anche della schiavitù propriamente detta, che aveva continuato a sussistere nel Sud degli Stati Uniti sino alla fine della guerra di Secessione e che ancora sussisteva e anzi si sviluppava rigogliosamente in forme nuove in Africa e nel mondo coloniale in genere.

Schopenhauer assimila esplicitamente «proletario» e «schiavo», epperò fa valere solo per il primo la tesi dell'insuperabilità delle catene della servitù: mentre irride ai tentativi di modificare in qualche modo la condizione operaia, esibisce tutti i suoi buoni sentimenti nel denunciare la vergogna della schiavitù nera. Nietzsche supera questa contraddizione, ma la via d'uscita gli è forse suggerita proprio da Schopenhauer, che opera una netta distinzione tra gli «infelici» schiavi delle piantagioni del Sud degli Stati Uniti e «gli schiavi degli antichi, la *familia*, i *vernae*, una schiatta (*Geschlecht*) contenta e devota e fedele al padrone».[17] Anche in Nietzsche la schiavitù antica sembra talvolta assumere l'aspetto conciliato di Diogene o Epitteto (cfr. *supra*, cap. 12, § 5). Ora, comunque, alla schiavitù antica viene assimilata sia la condizione operaia sia la schiavitù moderna. La posizione che così emerge

[15] Townsend, 1971, pp. 26-27.
[16] Townsend, 1971, p. 24; su Townsend cfr. Marx ed Engels, 1955, vol. XXIII, p. 676.
[17] Schopenhauer, 1976-82*a*, vol. V, p. 414.

non è solo più rigorosa sul piano logico ma è anche del tutto immune dal pizzico di strumentalismo forse presente in Schopenhauer: proprio nel paese preso a modello per le sue istituzioni politiche dai democratici europei, negli Stati Uniti dove, soppressi i «privilegi della nascita», dominava il «diritto puramente astratto», proprio là infuriava la barbarie della schiavitù nera.[18]

2. *L'ideologia come legittimazione e contestazione dell'ordinamento sociale esistente*

La funzione svolta da questo «fiore» illusorio che è l'ideologia è duplice e ambivalente. Per un verso, nella misura in cui serve a trasfigurare le catene realmente esistenti, nella misura cioè in cui agisce in senso consolatorio ed oppiaceo rispetto all'oppressione sociale, nella misura in cui blocca la presa di coscienza della classe oppressa e ne paralizza la resistenza, l'ideologia svolge una funzione conservatrice, di consolidamento delle catene: in questo senso è parte integrante di un sistema di dominio, anzi ne costituisce l'indispensabile tessuto connettivo. Ma proprio in quanto è chiamato a svolgere una funzione di abbellimento e di trasfigurazione della realtà, dell'oppressione sociale, il fiore ideologico non può immediatamente identificarvisi: in esso continua ad essere presente un elemento di differenziazione e di trascendenza, per quanto illusoria, rispetto all'esistente.

Marx, che non si stanca di sottolineare la funzione conservatrice dell'ideologia, è anche consapevole, d'altro canto, dell'inquietudine e dell'impaccio che può procurare alla classe dominante l'elemento della differenziazione-trascendenza rispetto all'esistente. È sempre possibile che qualcuno prenda sul serio l'abbellimento ideologico e ne esiga la realizzazione. Si sviluppa così una dialettica complessa e ricca di contraddizioni. Le rivendicazioni avanzate a partire dalla pretesa o dalla speranza di realizzare nella pratica le frasi ideologiche con cui la classe dominante cerca di abbellire e consolidare il proprio dominio si rivelano del tutto velleitarie. Non è infatti il colmo dell'assurdità voler «regolare il mondo secondo una formula che si pretende nuova e che

[18] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, p. 299.

invece non è null'altro se non l'espressione teorica del movimento reale esistente»? In conclusione:

> È del tutto impossibile rifare la società su una base che è solo la sua ombra abbellita (*verschönerter Schatten*). Man mano che l'ombra riprende corpo, ci si accorge che questo corpo, lungi dall'essere la sognata trasfigurazione della società, è il corpo attuale di essa.[19]

Quando non si comprende «la necessaria differenza tra configurazione reale e ideale» della società esistente, ci si assume il «compito superfluo di volerne realizzare di nuovo l'espressione ideale, ove questa è in effetti soltanto la trasfigurazione di questa realtà».[20]

Ma per idealistico che possa essere l'atteggiamento qui criticato, che autonomizza il fiore dell'ideologia rispetto alla catena che esso è chiamato a trasfigurare e legittimare, per donchisciottesca che possa essere la pretesa di realizzare di nuovo nella realtà sociale il suo abbellimento ideologico, si tratta pur sempre di un elemento di impaccio per il potere dominante. La diversità-trascendenza rispetto all'esistente, insita nell'ideologia, può trasformarsi in una contraddizione, in «una certa opposizione e una certa ostilità». Da un lato abbiamo la classe dominante, immersa nella gestione quotidiana e concreta del suo sistema di sfruttamento, e quindi in qualche modo sempre coi piedi per terra; dall'altro i ceti impegnati nella costruzione dell'ideologia (dei fiori necessari per l'abbellimento e l'occultamento delle catene), i quali proprio per questo sono portati a prendere sul serio le frasi ideologiche, guardate invece con distacco, se non con disprezzo, da coloro che gestiscono concretamente il sistema di sfruttamento e di dominio.[21]

La distruzione del fiore ideologico ad opera delle stesse classi dominanti sta allora a significare un momento di reazione o comunque di arretramento politico-sociale. «Fiori "entusiastici"» adornano la culla della borghesia francese, ma successivamente sono «avvizziti».[22] Abbandonata l'illusione di costruire una comunità di *citoyens*, la società borghese appare con chiarezza come il dominio della ricchezza e del capitale. È un processo che si verifica non solo dopo la rivoluzione del 1789 ma anche dopo quella del 1848. Ecco perché, nei momenti in cui più

[19] Marx ed Engels, 1955, vol. IV, pp. 81 e 105.
[20] Marx, 1953, p. 160 (= Marx, 1968, vol. I, p. 219).
[21] Marx ed Engels, 1955, vol. III, pp. 46-47.
[22] Marx ed Engels, 1955, vol. II, p. 86.

acuto diventa lo scontro politico-sociale, la classe dominante avverte come un fastidioso impaccio l'ideologia che avrebbe dovuto trasfigurare e legittimare il proprio dominio. Dopo la rivoluzione di Febbraio, nel 1848, «l'emancipazione dei lavoratori, persino come *frase* divenne un pericolo intollerabile per la nuova repubblica»; risultava ormai necessaria «la soppressione, mediante la violenza *sans phrase*, di tutte le formule», degli «ingredienti ideologici», al fine di fare chiarezza una volta per sempre e mettere definitivamente a punto il sistema capitalistico di «soggiogamento del proletariato», di «schiavitù del lavoro».[23]

Marx, che pure, dopo la rivoluzione del '48, nella tendenza dell'economia politica ad occultare le contraddizioni esistenti nell'ambito di una presunta superiore «armonia» vede un sintomo della decadenza ideologica della borghesia,[24] per un altro verso denuncia come una variante più brutalmente reazionaria dell'ideologia delle classi dominanti la tendenza a distruggere l'illusione armonicistica, a strappare sì i «fiori», ma solo al fine di far valere le nude «catene» in tutta la loro durezza. Significativo a questo proposito è il giudizio su Malthus. «Rispetto ai miserabili maestri di armonie dell'economia borghese», egli ha il «merito» di non aver occultato le «disarmonie», anzi di aver loro conferito «accentuato rilievo»; senonché queste medesime «disarmonie» sono poi presentate «con pretesco e compiaciuto cinismo». La spregiudicatezza dunque è solo apparente. Il teorico della sovrappopolazione «*affetta* una mancanza di riguardi» nel descrivere i rapporti sociali esistenti, addirittura non rifugge da esagerazioni, ma solo per meglio far valere le «conclusioni» della sua analisi «contro i miserabili».[25]

Malthus non ha nulla della lucida oggettività e della reale mancanza di riguardi di uno scienziato alla Ricardo, il quale può apparire «cinico» solo perché descrive la società borghese e la condizione operaia senza abbellirla e legittimarla con un «linguaggio "umanitario"».[26] In Malthus, invece, l'apparente spregiudicatezza si rovescia nel suo contrario, in «un'apologia della miseria delle classi lavoratrici»; strappando i «fiori» alle «catene», in modo da liquidare qualsiasi pur vaga

[23] Marx ed Engels, 1955, vol. VII, pp. 25, 41, 50 e 33.

[24] Cfr. in proposito la polemica contro Bastiat, il teorico appunto delle «armonie economiche»: cfr. Marx ed Engels, 1955, vol. XXVI, 3, p. 492 e Marx, 1953, pp. 843-53 (= Marx, 1968, vol. II, pp. 647-60).

[25] Marx ed Engels, 1955, vol. XXVI, 2, pp. 113-14 e vol. XXVI, 3, p. 56.

[26] Marx ed Engels, 1955, vol. IV, p. 83.

prospettiva di miglioramento per le classi lavoratrici, egli «ha dato espressione brutale al punto di vista del capitale»[27] o delle classi sfruttatrici in genere.

L'ideologia, secondo l'analisi di Marx, è, sì, la legittimazione e la trasfigurazione dell'oppressione esistente ma è anche «la *realizzazione fantastica* dell'essenza umana»; in tal senso la religione è, sì, «espressione della miseria reale» ma è anche «protesta contro la miseria reale».[28] È questo sia pur velleitario elemento di protesta contro l'esistente a costituire il bersaglio reale della critica dell'ideologia che ha di mira esclusivamente i «fiori». Agli occhi di Nietzsche, «la dignità del lavoro è un'idea folle del genere più stupido; essa è un sogno di schiavi» (VII, p. 140). Ma in questo sogno che è l'ideologia, Marx critica l'illusorietà del trascendimento rispetto all'esistente e Nietzsche, invece, il desiderio di trascendimento che esso sia pure confusamente e velleitariamente esprime.

Sintomatico è l'atteggiamento diverso e contrapposto assunto nei confronti del cristianesimo. «I cristiani – dichiara Marx – sono eguali in cielo e ineguali in terra», così come nell'ambito della società borghese «i singoli membri del popolo sono eguali nel cielo del loro mondo politico e ineguali nell'esistenza terrestre della società».[29] In quanto «oppio» e tecnica consolatoria, l'eguaglianza celeste consacra o rischia di consacrare le diseguaglianze mondane, che costituiscono il bersaglio reale della critica di Marx. Ben diversamente si atteggia Nietzsche: sia pure proiettata in una sfera remota come quella celeste, l'affermazione dell'eguaglianza costituisce comunque un rovinoso elemento di contraddizione rispetto alle diseguaglianze mondane, che è necessario riconoscere nella loro eternità. Criticato da Marx in quanto strumento di conservazione politico-sociale e comunque per la sua incapacità di prendere realmente le distanze dall'ordinamento esistente, il cristianesimo è invece condannato da Nietzsche per la sua contiguità, ideale e talvolta anche immediatamente politica, ai movimenti egualitari e socialisti. In entrambi i casi il cristianesimo è il prototipo dell'ideologia; risulta allora chiaro l'esito opposto che la critica dell'ideologia ha nei due autori qui messi a confronto.

[27] Marx, 1953, p. 499 (= Marx, 1968, vol. II, p. 270).
[28] Marx ed Engels, 1955, vol. I, p. 378.
[29] Marx ed Engels, 1955, vol. I, p. 283.

Regolarmente, i punti di contatto sono al tempo stesso momenti di contrapposizione. Agli occhi di Marx, la condizione operaia è sinonimo di «schiavitù economica», di «schiavitù camuffata» (*verhüllte Sklaverei*) o «schiavitù moderna»,[30] ovvero, come abbiamo appena visto, di «schiavitù del lavoro». In termini analoghi, di «schiavitù di fabbrica» (*Fabrik-Sklaverei*) e di «schiavi del lavoro» (M, 206 e GM, III, 18) parla Nietzsche. Se questi si fa beffe della «dignità del lavoro», Marx ironizza sui «diritti dell'uomo» nella società capitalistica: «Per il capitale uguale sfruttamento della forza-lavoro è il primo diritto dell'uomo».[31] A prima vista sembrerebbe che entrambi gli autori mettano in guardia contro l'illusione che riforme superficiali possano intaccare in profondità la realtà della schiavitù operaia. È un tema ben noto in relazione a Marx. Ma anche in Nietzsche, a proposito della condizione degli operai, si può leggere: «È obbrobrioso credere che attraverso un più elevato salario la *sostanza* della loro miseria, voglio dire la loro impersonale condizione di schiavi, possa essere eliminata!» (M, 206).

Ma ecco che la convergenza si rovescia in radicale antagonismo. Dalla constatazione del carattere sostanzialmente schiavistico della condizione operaia del tempo Nietzsche fa discendere l'affermazione dell'inanità di ogni tentativo di mutamento. Non solo invita gli operai a non sostenere le rivendicazioni sindacali, ma, assieme alla lotta economica, condanna anche la lotta politica della socialdemocrazia: «È obbrobrioso farsi convincere che attraverso il potenziamento di questa impersonalità all'interno del congegno meccanico di una nuova società l'ignominia della schiavitù possa essere trasformata in virtù» (M, 206). Insensata non è solo la parola d'ordine dell'abolizione della schiavitù ma anche la pretesa di voler incrinare un istituto che si presenta inesorabilmente massiccio e compatto. L'unico possibile mutamento è il sottrarsi di determinati individui e gruppi al destino di assoggettamento che comunque pesa sulla maggior parte dell'umanità. Di qui l'invito agli operai tedeschi ed europei a intraprendere l'avventura coloniale (cfr. *supra*, cap. 11, § 7).

Ben diverso è l'atteggiamento di Marx. Se da un lato non si stanca di denunciare la condizione operaia del tempo come «schiavitù sala-

[30] Marx ed Engels, 1955, vol. VII, p. 23, vol. XXIII, p. 787 e vol. IV, p. 84.
[31] Marx ed Engels, 1955, vol. XXIII, p. 309.

riata», dall'altro, allorché scoppia la guerra di Secessione, chiama alla difesa del «sistema del lavoro libero» contro il «sistema della schiavitù».[32] La dura condanna della società capitalistica non comporta né l'appiattimento del lavoro salariato sul lavoro servile né la condanna o la sottovalutazione della lotta per modificare, attenuare, ammorbidire o limitare la stessa «schiavitù salariata».

Oltre che sul piano politico immediato, le due critiche dell'ideologia risultano antitetiche anche su quello più propriamente teoretico. Ad un processo di naturalizzazione si contrappone un processo di duplice storicizzazione. Al contrario di Nietzsche, Marx storicizza l'assimilazione schiavo-operaio, non solo nel senso che ipotizza e auspica un ordinamento sociale ben diverso da quello esistente, ma anche nel senso che, nell'ambito stesso della società capitalistica, ritiene possibile modificare sensibilmente la condizione operaia.

Infine, se una delle caratteristiche del discorso ideologico è quella di occultare la negatività, dando una visione edulcorata della realtà, bisogna dire che l'atteggiamento di Nietzsche (e Schopenhauer) è ambiguo. Per un verso, rifiutati i quadretti edificanti, essi mettono a nudo la terribile realtà della condizione operaia del tempo; per un altro verso fanno intervenire una duplice tecnica di occultamento ovvero di neutralizzazione della negatività. In primo luogo, non bisogna perdere di vista il fatto che la capacità di soffrire e di soffrire spiritualmente e in profondità caratterizza soprattutto le classi superiori. Se pur non negate, le sofferenze delle classi subalterne smarriscono il pungiglione suscettibile di mettere in discussione l'ordinamento sociale esistente. Soprattutto, immersa com'è in un bagno di eternità e ineluttabilità, la carica di negatività risulta come disinnescata.

In apparenza la critica dell'ideologia raggiunge il suo apice, procedendo con «fredda malvagità contro la "bella parola", ed anche contro il "bel sentimento"», contro la «loquacità sentimentale», contro ogni «truffa morale e ideale». Senonché, questa «volontà assoluta di non ricorrere a mistificazioni» ideologiche è sinonimo di «*cultura dei realisti*», di «*coraggio* di fronte alla realtà», di accettazione dell'immutabile realtà della schiavitù, della divisione dell'umanità in padroni e schiavi (GD, *Quel che devo agli antichi*, 1-2). Se c'è un elemento di

[32] Marx ed Engels, 1955, vol. XV, p. 340.

critica reale in questa visione, esso prende di mira i sogni, le illusioni, le mistificazioni, gli autoinganni, i deliri e le allucinazioni di chi vorrebbe in un modo o nell'altro modificare e intaccare il «sacro ordine della natura». Non è la classe dominante ad esser presa di mira bensì l'*homo ideologicus*, cui viene contrapposto l'«uomo tropicale» che, lungi dall'abbandonarsi a sogni di trascendimento della realtà della gerarchia e della lotta, sa riconoscersi e godersi quale «uomo predatore» e «animale da preda» alla Cesare Borgia (JGB, 197).

Risulta dunque superficiale e insostenibile l'accostamento di due critiche dell'ideologia diverse e antitetiche. In un certo senso, la visione cara a Nietzsche è anticipatamente condannata, ad opera di Engels, con lo sguardo rivolto a certi circoli economici e politici inglesi arroccati su posizioni più dichiaratamente conservatrici. Agli operai che rivendicano la riduzione dell'orario di lavoro, essi sembrano rispondere:

> Voi operai siete schiavi e schiavi dovete rimanere, perché noi solo sul fondamento della vostra schiavitù possiamo accrescere la nostra ricchezza e il nostro benessere, perché noi, la classe dominante di questo paese, non possiamo continuare a dominare senza che voi siate schiavi.[33]

Abbiamo visto che, nel criticare la teoria del genio in Carlyle, Engels ironizza sulla pretesa della «frusta» di darsi arie di genialità (cfr. *supra*, cap. 2, § 5). È una metafora che nel giovane Marx si presenta con una variante, quella della frusta legittimata dalla scuola storica del diritto quale «frusta annosa, storica».[34] Facendo tesoro in qualche modo della lezione illuministica, la scuola storica del diritto fa mostra di un «metodo privo di riguardi» nei confronti di chicchessia, assume un atteggiamento non fideistico, ma al contrario scettico (cfr. *infra*, cap. 16, § 4). Con un risultato paradossale. La critica dell'ideologia che distrugge i «fiori», i tentativi di legittimazione dell'oppressione e della violenza perpetrata dalla classe dominante, si tramuta in un'ideologia per cui questa violenza e questa oppressione non hanno neppure bisogno di ricorrere a legittimazioni. Si direbbe che Nietzsche conferisca rigore e consequenzialità al modo di procedere da Marx criticato in Hugo.

[33] Marx ed Engels, 1955, vol. VII, p. 227.
[34] Marx ed Engels, 1955, vol. I, p. 380.

3. *Violenza immediata e forma dell'universalità*

Nell'analizzare i due contrapposti tipi di critica dell'ideologia, ho preso le mosse dalla Rivoluzione francese. E, tuttavia, per chiarire in modo più adeguato l'atteggiamento di Nietzsche, conviene procedere decisamente più a ritroso. Si potrebbe persino risalire a quel Trasimaco che, secondo la testimonianza platonica, definisce «la giustizia» come «ciò che è utile al potere costituito». Se anche in teoria sembra colpire ogni forma di governo, la carica demistificatrice ha come bersaglio politico reale in primo luogo la democrazia: «Ogni governo pone le leggi in conformità al proprio interesse: la democrazia democratiche, la tirannide tiranniche e così via».[35] La democrazia non poteva vantare nessun particolare titolo di legittimità: il potere del *demos* veniva smascherato come riposante esso stesso sulla violenza al pari delle altre forme di governo che pure esso pretendeva di superare in nome di un'organizzazione politico-sociale superiore, improntata a maggior «giustizia». Non a caso Trasimaco finisce poi col formulare una sorta di «manifesto del partito oligarchico» e col propagandare il «ritorno alla *patrios politeia*»,[36] cioè alla costituzione del buon tempo antico, in cui il potere oligarchico era accettato come un fatto ovvio e naturale, senza che fosse contestato in nome della democrazia o della «giustizia». L'iniziale spregiudicatezza con cui si guarda a qualsiasi forma di governo è sfociata in realtà in un'«apologetica indiretta»[37] del regime aristocratico e i «fiori» dell'ideologia della «giustizia» sono stati lacerati solo per ribadire la necessità delle «catene»; il potere è stato smascherato come violenza solo per meglio far valere la violenza oligarchica come una forma di potere, se non migliore, certamente non peggiore delle altre. In questo caso, la critica dell'ideologia è la reazione di chi invoca il principio del *tu quoque* e, nell'invocarlo, distrugge la forma dell'universalità per sé come per i suoi avversari. Anche le superiori idealità da loro invocate a legittimazione della loro posizione sono un orpello ideologico.

Questo aspetto è ben presente in Nietzsche, sin dai suoi inizi impe-

[35] *Repubblica*, 338e.
[36] Così si esprime Untersteiner, 1954, p. 24, con riferimento ai frammenti *Sulla costituzione*.
[37] Per la categoria di «apologetica indiretta» cfr. Lukács, 1974, p. 206.

gnato a neutralizzare l'arma del richiamo alla «giustizia» e ai superiori sentimenti morali agitata dal movimento rivoluzionario e socialista. Ma è soprattutto illuminante il confronto con Callicle, il quale così si esprime nel *Gorgia* platonico:

> Secondo me, coloro che hanno stabilito le leggi sono gli uomini deboli e la massa (*oi polloi*). Per se stessi e per il proprio tornaconto essi istituiscono le leggi e dispensano elogi e biasimi [...]; quanto a loro, io penso, sono ben contenti di essere alla pari degli altri, dal momento che sono inferiori.
> Per questo la legge dichiara ingiusto e vergognoso il cercare di elevarsi al di sopra del comune e questo viene chiamato agire ingiustamente.
> Ma la natura stessa, a mio parere, ci mostra che è giusto che chi vale di più abbia la meglio su chi vale di meno e che chi è più forte prevalga su chi è più debole. Essa ci mostra che è così in molti casi, sia fra gli animali, sia fra gli uomini, in tutte le città e nelle famiglie.[38]

La norma, giuridica o morale che sia, conferisce la forma dell'universalità a contenuti e interessi che sono o possono essere meramente particolari. Ed ecco allora che di questa norma o sistema di norme si può contestare il carattere illusorio o mistificatorio dell'universalità ovvero la forma dell'universalità in quanto tale. Nella misura in cui assume la forma dell'universalità, un sistema di potere e di dominio consegue una legittimazione che lo consolida. D'altro canto, la forma non è mai il nulla; è pur sempre una concessione della classe dominante e un vincolo alla sua azione: il dominio ne risulta in qualche modo inceppato. Da questo punto di vista – fa notare Hegel in polemica con Haller, collocato anch'egli su posizioni alla Callicle – la negazione dell'universalità non è null'altro che la celebrazione della «violenza naturale contingente».[39]

In effetti, Callicle, «aristocratico ateniese [...], tipico rappresentante della sua classe sociale», è da annoverare tra le «nature adoratrici della forza».[40] È interessante vedere emergere, anche in questo caso, le categorie e le metafore che di solito caratterizzano il discorso di critica dell'ideologia: si tratta di liberarsi dai «vincoli», dai «sortilegi», dagli «incantesimi» di una mistificatoria «eguaglianza» teorizzata e imposta dai più deboli.[41] Giungiamo così alla questione cen-

[38] *Gorgia*, 483b-d (Platone, 1993, pp. 156-57).
[39] Hegel, 1969-79, vol. VII, p. 403 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 258 A, nota).
[40] Jaeger, 1953, vol. I, pp. 554 e 545-46.
[41] *Gorgia*, 484a (Platone, 1993, pp. 158-59).

trale. Nell'ambito della lotta ideologica, sono i più deboli ad assumere l'iniziativa, agitando una mistificatoria «universalità», che in teoria dovrebbe trascendere il conflitto ma che, in realtà, mira soltanto a imbrigliare i più forti.

Questo è il punto di vista anche di Nietzsche: è il debole che, bisognoso com'è di evitare il confronto, «si nasconde sotto la generalità del concetto "uomo"» (M, 26). Negli scritti giovanili si sottolinea che «*nell'epoca moderna* è lo schiavo a fissare le rappresentazioni» (VII, p. 337). Man mano, però, che si precisa la lunga durata dell'eversione, l'iniziativa ideologica del plebeo e del malriuscito viene da Nietzsche progressivamente retrodatata sino ad abbracciare l'intera storia dell'Occidente, a cominciare dall'ebraismo, questa prima e rovinosa rivolta degli schiavi in nome dell'universalità morale (cfr. *infra*, cap. 15, § 2).

Impegnato a denunciare il carattere illusorio dell'universalità nell'ambito di una società fondata sull'oppressione di classe, Marx si concentra sul ruolo delle classi dominanti nella costruzione del discorso ideologico. In ideale continuità col discorso cristiano, l'*égalité* scaturita dalla Rivoluzione francese finisce con l'occultare o legittimare la realtà dello sfruttamento e del dominio. E, tuttavia, questa idea di eguaglianza è qualcosa di grande, sta ad «indicare l'unità essenziale degli uomini, la coscienza generica e il comportamento generico dell'uomo, l'identità pratica dell'uomo con l'uomo, e cioè la relazione sociale e umana dell'uomo con l'uomo».[42] Essa rappresenta «un progresso della storia»,[43] è una concessione sia pure assai parziale strappata alle classi dominanti. In questo senso anche Marx riconosce il ruolo delle classi subalterne nella costruzione del discorso ideologico. Ma è proprio il contenuto celebrato da Marx a suscitare l'aspra critica di Nietzsche, che in esso legge la conferma della continuità della rivolta servile e dell'iniziativa dispiegata sul piano ideologico dagli schiavi a partire dal cristianesimo, e anzi, come vedremo, dall'ebraismo postesilico.

[42] Marx ed Engels, 1955, vol. II, p. 41.
[43] Marx ed Engels, 1955, vol. I, p. 283.

4. *Dalla reticenza nazional-liberale alla doppiezza del radicalismo aristocratico*

Se Marx è impegnato nella denuncia della religione come «oppio del popolo», cioè come momento di smussamento e neutralizzazione della protesta sociale e quindi di consolidamento dell'ordinamento esistente,[44] sul versante opposto vediamo una critica dell'ideologia che non esita a coniugare ateismo radicale e raccomandazione della religione per le masse popolari. È significativo l'atteggiamento di Schopenhauer. A prima vista sembra far propri senza riserve i risultati della critica illuministica contro l'«oscurantismo», definito come «un peccato se non contro lo spirito santo, certamente contro lo spirito umano», un peccato comunque imperdonabile e che dev'essere punito riservando un disprezzo implacabile, anche *post mortem*, a coloro che se ne rendono responsabili.[45] Sul versante opposto, oggetto di venerazione dev'essere la memoria di Voltaire, dei grandi illuministi, di tutti coloro che in qualche modo si sono distinti nella lotta contro l'«oscurantismo».[46]

Epperò, il dialogo *Sulla religione*, che si apre con un omaggio al coraggio della verità di Bruno e Vanini, pronunciato da uno dei suoi protagonisti, Filalete,[47] si chiude con l'osservazione di Demofilo che mette in guardia contro gli effetti politicamente rovinosi della critica della religione: bisogna stare ben attenti a non favorire «oclocrazia e anarchia [...], il nemico giurato di ogni ordine legale, di ogni civiltà e umanità».[48] E, in una lettera, Schopenhauer dichiara esplicitamente di non identificarsi affatto col solo Filalete, che dovrebbe raffigurare, come suggerisce il nome, l'amore disinteressato della verità, la ricerca teorica conseguente e spregiudicata, ma di condividere anche le preoccupazioni di Demofilo, che invece rappresenta la consapevolezza della necessità di non intaccare la religiosità popolare, il possibile argine contro la marea «oclocratica», anarchica e socialista.[49]

[44] Marx ed Engels, 1955, vol. I, p. 378.

[45] Schopenhauer, 1976-82*b*, pp. 671-72 e 750; a fare le spese di questo disprezzo sono autori come Adam Müller e l'ultimo Friedrich Schlegel.

[46] Schopenhauer, 1976-82*b*, p. 749.

[47] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, p. 384.

[48] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, p. 424; sull'importanza di questa conclusione ha già richiamato l'attenzione Lukács, 1974, p. 219.

[49] Schopenhauer, 1929-33, vol. II, p. 76 (lettera a Julius Frauenstädt del 30 ottobre 1851).

Così Schopenhauer che, con lo sguardo rivolto al passato, difende e celebra Voltaire e l'illuminismo, per quanto riguarda il presente, approva e anzi rivendica l'allontanamento dalle cattedre dei materialisti Büchner e Moleschott, collocati con disprezzo tra i «docenti eterodossi» – come vengono definiti con linguaggio che rivela una sorprendente preoccupazione per l'ortodossia religiosa – anche in considerazione del nesso che intercorre tra il loro materialismo e il loro «far politica» (*Politisieren*).[50]

La critica della religione e dell'ideologia non deve penetrare tra le masse: questo è il punto di vista esplicitamente formulato dal giovane Nietzsche, che pure dà già prova della sua carica dissacratoria e demistificatrice. Ciò però non gli impedisce di celebrare la «salutare incoscienza», la «sana sonnolenza», il «sonno sano e ristoratore» in cui è immerso ed è bene che continui ad essere immerso il popolo (BA, 3; I, p. 699).

Sull'onda del processo di industrializzazione e del processo di sviluppo del movimento operaio, le masse urbane in primo luogo cominciano a staccarsi dall'ideologia tradizionale, a formulare rivendicazioni nuove, assumendo una posizione autonoma, sul piano culturale oltre che politico, dalle vecchie classi dominanti. A tutto ciò, il giovane Nietzsche contrappone la nostalgia di un mondo contadino ancora dominato in ultima analisi dalla servitù della gleba e dalla fedeltà senza problemi agli Junker, privo di stimoli critici nei confronti della religione e dell'ideologia tradizionale:

> Com'è tonificante per noi la considerazione dei medievali servi della gleba (*Hörigen*) con i loro interni rapporti giuridici e consuetudinari – vigorosi e delicati – rispetto ai superiori, con il recinto melanconico della loro ristretta esistenza: com'è tonificante tutto ciò, e com'è pieno di rimprovero! (CV, 3; I, p. 769).

Nell'ambito di questi rapporti sociali, «la servitù (*Dienstbarkeit*) della massa, la sua obbedienza sottomessa, il suo istinto di fedeltà» sono garantite dalla permanenza degli «istinti religiosi», delle «immagini mitiche». La «fedeltà» della massa «al suo costume, ai suoi diritti, al patrio suolo, alla sua lingua», oltre che alla sua religione, non è stata ancora intaccata dall'irruzione dissacratrice dell'istruzione o, ancor peggio, dell'appello all'«emancipazione» (BA, 3; I, pp. 698-99).

[50] Schopenhauer, 1929-33, vol. II, pp. 394 e 480 (lettere a Julius Frauenstädt del 15 luglio 1855 e del 28 marzo 1856).

Sino all'ultimo continua ad echeggiare in Nietzsche il disappunto per il fatto che questo mondo è travolto dalla sovversione moderna: «Non ci sono più braccia per il lavoro nei campi. L'istruzione distrugge la *razza* dei lavoratori e conseguentemente l'agricoltura» (XIII, p. 123). Un ulteriore frammento giunge a lamentare la scomparsa dell'«inalienabile proprietà terriera», cui corrispondeva, sul piano culturale e ideologico, la «venerazione degli anziani»; ora, invece, con lo «spezzettamento della proprietà terriera», «il giornale subentra alle preghiere quotidiane» (XI, pp. 68-69).

Il crimine del movimento socialista e rivoluzionario risiede in primo luogo nel suo impegno a minare e a rendere impossibile questo mondo: implacabile è la polemica contro i «maledetti seduttori che hanno distrutto lo stato d'innocenza dello schiavo per mezzo del frutto dell'albero della conoscenza» (CV, 3; I, pp. 765-66). Assieme all'istruzione sono stati inoculati in lui bisogni sino a quel momento non avvertiti: «Non avere bisogni è per il popolo la più grande disgrazia, disse una volta Lassalle. Perciò sono sorte le leghe di cultura operaia, il cui intento è stato più volte indicato come quello di suscitare bisogni» (VII, p. 243).

Suscitare bisogni qui non significa altro che disturbare la quiete inebetita e sonnolente che l'oppio ideologico consente agli schiavi nonostante le sofferenze delle catene, significa introdurre un elemento estraneo di riflessione e di scissione in questa identità immediata e priva di problemi con l'ordinamento sociale esistente e con una sorte di fatiche e di stenti. Sì, la colpa della «canaglia socialista» è di «minare l'istinto, il piacere, il sentimento di semplicità senza pretese (*Genügsamkeit*) dell'operaio con la sua piccola esistenza» (AC, 57), di aver distrutto le condizioni che rendevano possibile di essere al tempo stesso «povero, lieto e schiavo!», di aver messo irrimediabilmente in crisi quella «volontaria idilliaca miseria» di cui gli operai-schiavi erano paghi prima che la propaganda socialista li accendesse di «folli speranze» (M, 206). Il marchio di infamia della società contemporanea nel suo complesso è di aver reso impossibile «un tipo d'uomo modesto e senza pretese» (*selbstgenügsam*), capace di accettare serenamente e come un dato di fatto naturale la propria sorte, che viene invece ora sentita e rifiutata come «stato di bisogno» (*Nothstand*) e «ingiustizia» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 40). Nonostante tutto, la religione può e dev'essere raccomandata nella misura in cui è in grado di inse-

gnare ai servi a venerare come «divinità», come qualcosa di sacro, «la rassegnazione e la modestia», di convincerli che non c'è «alcuna ragione di prendere la vita in maniera difficile e addirittura di lamentarsi» (M, 92).

Bisogna però aggiungere che, nonostante il disappunto suscitato dal dileguare di un mondo di pia semplicità contadina, Nietzsche non solo non si identifica con esso ma lo avverte, in ogni caso negli anni della maturità, in irrimediabile contrapposizione con la sua visione del mondo. È del tutto scomparsa la perplessità presente in Schopenhauer, ancora incerto tra Filalete e Demofilo; e scomparse sono pure l'ambiguità e l'ipocrisia implicite nello stesso nome di Demofilo, quasi che l'esclusione dai risultati della critica della religione sia dettata dall'amore del popolo. Sì, come vedremo, talvolta si fa ancora riferimento all'«utilità generale» (cioè alla necessità di non turbare l'ordinamento della civiltà), ma per lo più non si esita a proclamare apertamente l'interesse dei «signori» a raccomandare la religione ai «servi». Il fatto nuovo è che ora alle due classi sociali ovvero alle due «razze» vengono rivolti due discorsi morali consapevolmente contrapposti. I primi sono invitati a liberarsi dagli impacci derivanti dal cristianesimo al fine di dispiegare compiutamente la loro volontà e attitudine al comando; e tali caratteristiche si misurano anche dalla capacità di saper predicare alle classi subalterne i valori dell'umiltà e della rassegnazione.

È vero, se Schopenhauer confessa di non volersi identificare unilateralmente con Filalete, Nietzsche, in un appunto della primavera-estate 1875, dichiara di non essere «dalla parte di Demofilo» (VIII, p. 46). Ma ciò non significa che egli sia pronto a superare le clausole di esclusione implicite nella sua critica dell'ideologia. Al contrario: esse vengono ribadite con una radicalità tutta nuova. Siamo senza dubbio in presenza di un atteggiamento diverso da quello sbeffeggiato da Engels (cfr. *supra*, cap. 4, § 5), e cioè dall'ossequio affettato nei confronti della religione ufficiale, proprio dei nazional-liberali. Questi ultimi hanno talmente interiorizzato la regola della reticenza e dell'autocensura da non osare, nonché pronunciare pubblicamente, neppure pensare una critica reale del cristianesimo. Continuano anzi a celebrarne la grandezza in tono compassato e devoto, anche se poi aggiungono con un sospiro che lo sviluppo della cultura e della scienza ha messo in crisi le precedenti certezze, le quali tuttavia sussistono ed è bene che continuino a sussistere tra le classi subalterne.

Sin dai suoi inizi, Nietzsche enuncia invece la regola della doppiezza. Dopo aver rimproverato agli «insegnanti elementari» di essere un elemento di disturbo rispetto all'imperiosa necessità che i fanciulli continuino ad essere educati nel rispetto della «tradizione» (cfr. *supra*, cap. 4, § 6), un appunto dell'inverno 1871-72 aggiunge: «Al vertice, la visione dev'essere grandiosamente libera. Le due cose si accordano benissimo» (VII, p. 385).

Schopenhauer ha il torto di essere rimasto sostanzialmente fermo al punto di vista nazional-liberale: egli ha attribuito un «*sensus allegoricus*» alla religione; non ha compreso che «nessuna religione ha mai finora contenuto, né direttamente né indirettamente, né come dogma né come allegoria, una verità» (MA, 110). Questo atteggiamento di indulgenza nei confronti della religione stimola e perpetua nelle classi dominanti pregiudizi, impacci ed esitazioni che esse devono invece sapersi scrollare di dosso. È questo il compito principale. Non si tratta più soltanto di tenere le masse all'oscuro dei risultati della critica della religione. Certo, «non al popolo deve parlare Zarathustra» (Za, *Prefazione di Zarathustra*, 9). Ma questo non è tutto e non è neppure l'essenziale. È necessario innalzarsi alla piena consapevolezza che altro è il discorso da riservare alle classi dominanti, altro quello da rivolgere alle classi subalterne: «Bisogna distinguere rigorosamente tra A e B» (XIII, p. 448).

5. *Le religioni come «strumenti di allevamento e di educazione» nelle mani della classe dominante*

Mentre non ci sono problemi sul discorso da rivolgere a B, al benriuscito, chiamato a far parte delle classe dominante, qualche dubbio interviene in relazione al discorso da rivolgere ad A, al malriuscito, al servo. È veramente in grado la religione di stimolare in lui la «sonnolenza» che la sopravvivenza della civiltà esige? Almeno per quanto riguarda l'Occidente, non c'è dubbio che il cristianesimo è in realtà affetto da quel medesimo morbo che esso in teoria dovrebbe debellare. Il *ressentiment* plebeo si fa sentire con forza:

> Che si attribuisca il proprio trovarsi male ad altri o a *se stessi* – la prima cosa fa il socialista, la seconda, per esempio il cristiano – non fa, in verità, nessuna differenza. L'elemento comune, e diciamo pure quel che v'è d'*indecoroso* in ciò, è che qualcuno

dev'essere colpevole della sofferenza – sta insomma nel fatto che il sofferente prescrive a se stesso, contro il suo dolore, il miele della vendetta (GD, *Scorribande di un inattuale*, 34).

Epperò, sul piano politico concreto, le Chiese cristiane riescono pur sempre a deviare in senso intimistico il *ressentiment* e quindi ad ostacolare una nuova ondata di quella rivolta di schiavi di cui peraltro la predicazione evangelica ha costituito il primo atto. Se non sono in grado di impedire l'emergere del *ressentiment* nello schiavo (e il riferimento è ormai allo schiavo salariato), le Chiese possono almeno incanalare questo sentimento in modo da renderlo politicamente e socialmente inoffensivo:

«Io soffro: qualcuno deve averne la colpa» – così pensa ogni pecora malaticcia. Ma il suo pastore, il prete asceta, dice a essa: «Bene così, la mia pecora! Qualcuno deve averne la colpa: ma sei tu stesso questo qualcuno, sei unicamente tu ad averne la colpa – sei unicamente tu ad aver colpa di te stesso!»... Questo è abbastanza temerario, abbastanza falso: ma se non altro una cosa in tal modo è raggiunta, in tal modo, come si è detto, la direzione del *ressentiment* ... è *mutata* (GM, III, 15).

Un risultato importante è stato conseguito: è stata distrutta l'illusione e la menzogna socialista secondo cui «la felicità sulla terra [...] si aumenta mutando le istituzioni» (VIII, p. 482). A questo punto è lecito, anzi doveroso, sciogliere un inno alla figura del prete:

Qui detta legge una grande necessità; difatti anche per la sozzura dell'anima c'è bisogno di canali di scolo e di pure acque detergenti che entro vi scorrano, c'è bisogno dei rapidi fiumi dell'amore e di cuori forti, umili, puri, che si tengano pronti ad un tale servizio di assistenza sanitaria non pubblica e si sacrifichino: poiché è un sacrificio, un prete è e resta una vittima umana... Siffatti uomini della «fede» offerti in sacrificio, resi silenziosi, gravi, il popolo li trova saggi, vale a dire li sente come divenuti sapienti, come «sicuri» in rapporto alla sua propria insicurezza: chi vorrebbe togliergli la parola e questa venerazione? (FW, 351).

Ma questa venerazione non deve debordare, investendo e contagiando anche la classe dominante, i benriusciti, i «filosofi» nel senso migliore del termine: nell'ambito di questa cerchia, «un prete è pur sempre considerato popolo e non "sapiente", soprattutto perché essi stessi non credono ai "sapienti"», e appunto in questo bisogno di abbandonarsi alla fede e all'autorità «fiutano già odor di "popolo"» (FW, 351).

L'importante è non perdere mai di vista la distinzione tra A e B.

Nel primo caso, «il cristianesimo appare ancora necessario». Sia chiaro, esso non è chiamato ad apportare la guarigione; al contrario, «in determinate circostanze serve a rendere malati, ciò che può essere utile per spezzare lo spirito di ribellione e la rozzezza», in modo da tenere a freno «la canaglia e la bestia», immobilizzate da una sorta di «camicia di forza». Allorché imponevano estenuanti «penitenze» ai ciandala, i bramini sapevano bene che «nella lotta contro la bestia il rendere malati è spesso l'unico modo per rendere deboli». Nel caso di B, invece, la religione e tanto più il cristianesimo è un «sintomo della malattia» che dev'essere assolutamente guarita nell'interesse dell'individuo e della società nel suo complesso (XIII, pp. 448-49).

Vale la regola della «doppiezza»: «Noi immoralisti e anticristiani vediamo il nostro vantaggio nel fatto che la Chiesa continui ad esistere» (GD, *Morale come contronatura*, 3); è «nell'istinto di coloro che dominano (si tratti di individui o di classi) patrocinare ed esaltare le virtù grazie alle quali gli assoggettati risultano maneggevoli e *devoti*»; in questo senso, «anche i "signori" possono divenire cristiani» (XII, p. 568).

Il problema non è allora quello di esprimere un giudizio positivo o negativo sulle diverse religioni in termini generali, ma di garantirne il controllo politico-sociale alla classe dominante: rovinose sono le conseguenze allorché esse, invece di fungere da «strumenti di allevamento e di educazione» (*Züchtungs- und Erziehungsmittel*) della massa, diventano autonome e «vogliono essere per se stesse scopi ultimi e non mezzi accanto ad altri mezzi» (JGB, 62).

Ma una volta che gli aristocratici siano riusciti ad assumerne il controllo, la religione diventa uno strumento fondamentale per contrastare la sovversione e ridar corpo ai valori del radicalismo aristocratico:

> Per i forti, gli indipendenti, coloro che sono preparati e predestinati a comandare, nei quali si incarna la ragione e l'arte (*Kunst*) di una razza dominatrice, la religione è un mezzo in più per vincere le resistenze, per poter dominare (*herrschen*), essendo essa un vincolo che unisce dominatori (*Herrscher*) e sudditi e rivela ai primi, consegnandola nelle loro mani, la coscienza morale degli ultimi, la loro parte più segreta e più intima che ben volentieri si sottrarrebbe all'obbedienza (JGB, 61).

È interessante notare che qui la religione viene definita in termini non dissimili da quelli che possiamo leggere in Marx. La religione è la comunità illusoria, è l'universalità mistificata che occulta il dominio

e l'oppressione. Ma è proprio questo elemento ad attirare l'attenzione di Nietzsche. L'illusione della comunità per un verso svolge la funzione oppiacea che già conosciamo, per un altro verso rende possibile quel controllo totale della plebe che nessuna polizia sarebbe in grado di garantire. A questo punto, si dischiudono nuove e promettenti prospettive di ingegneria sociale:

Il filosofo come lo intendiamo noi, noi spiriti liberi – come l'uomo che ha la responsabilità più vasta e per cui lo sviluppo complessivo dell'uomo (*Gesammt-Entwicklung des Menschen*) è un fatto di coscienza: questo filosofo si servirà della religione per la sua opera di allevamento e di educazione (*Züchtungs- und Erziehungswerke*), allo stesso modo in cui utilizzerà le condizioni politiche ed economiche del momento (JGB, 61).

Attraverso l'utilizzazione consapevole e spregiudicata dello strumento della religione, la «razza dominatrice» plasma se stessa, divenendo sempre più capace e più degna di esercitare il dominio su coloro che sono chiamati a servire e la cui esistenza è priva di intrinseco valore. Ad essi

la religione dà l'inestimabile dono di contentarsi del loro stato e del loro modo di essere, molteplice pace dell'anima, un nobilitarsi dell'obbedienza, una felicità e un dolore maggiormente condivisi coi loro simili e una specie di trasfigurazione e di adornamento, qualcosa come la giustificazione dell'intera loro vita quotidiana, dell'intera loro abiezione, di tutta quanta la miseria semibestiale della loro anima.

Nonostante il carico immane di dolore che la loro condizione inevitabilmente comporta, la religione riesce a tener attaccati alla vita questi servi chiamati a sacrificarsi per la causa della civiltà e, dunque, «per l'utilità generale» (*allgemeiner Nutzen*):

La religione e la significazione religiosa della vita depongono su tali uomini piagati (*geplagt*) un bagliore di sole e rendono loro sopportabile persino la loro stessa vista [...]. Forse non c'è nulla di più venerando, nel cristianesimo e nel buddismo, della loro arte di insegnare anche ai più ignobili (*den Niedrigsten anzulehren*) a collocarsi, mediante la devozione, nella parvenza di un superiore ordinamento delle cose, tenendo stretto a sé, in tal modo, quel loro contentarsi dell'ordinamento reale, all'interno del quale essi vivono piuttosto duramente – e proprio questa durezza è necessaria (JGB, 61).

Non si dimentichi però un punto essenziale: a seconda della «natura (*Art*) degli uomini» coinvolti, «l'influenza nella selezione e nell'allevamento» (*der auslesende, züchtende Einfluss*) esercitata dalla reli-

gione può essere «di carattere tanto distruttivo (*zerstörend*) quanto creatore e plasmatore» (JGB, 61). Sull'aspetto della selezione e dello sfoltimento, sull'aspetto della distruzione, questo aforisma di *Al di là del bene e del male* non si sofferma. Si limita solo ad affermare in modo allusivo che certi uomini, come sappiamo, «hanno diritto di esistere» solo in quanto siano «servi» obbedienti e pronti a sacrificarsi per l'«utilità generale». Sul finire della vita cosciente, Nietzsche diviene più esplicito; rimprovera al cristianesimo di aver fornito una ragione di sopravvivenza ad una marmaglia ormai priva di qualsiasi significato dal punto di vista dell'«utilità generale» (cfr. *infra*, cap. 19, § 4).

Le prospettive di ingegneria sociale dischiuse dall'utilizzazione spregiudicata della religione sono al tempo stesso prospettive di intervento eugenetico.

6. *La città, il giornale e la plebe*

A confermare ulteriormente la «doppiezza» di questa peculiare critica dell'ideologia provvede l'aspra polemica di Nietzsche che, al di là dell'accesso delle masse all'istruzione, prende di mira anche il diffondersi della stampa e dell'interesse e della partecipazione politica: l'avanzare della «cultura generale», il «leggere giornali» e il «far politica» sono tre aspetti di un unico processo di massificazione (JGB, 239).

Anche in questo motivo, come in tanti altri della filosofia di Nietzsche, si è voluto leggere una riprova del suo rifiuto di accomodamento filisteo all'esistente, del suo spirito ribelle, della sua «inattualità».[51] In realtà, per il momento in cui cade, questa presa di posizione polemica si rivela quanto mai «attuale». Sono gli anni in cui Wagner mette in guardia contro gli effetti rovinosi dei giornali sullo «spirito del popolo»[52] e Treitschke denuncia l'influenza che sulla massa, «mediante l'esibizione di forza dei suoi giornali», riesce ad esercitare la socialdemocrazia, la cui «burocrazia» può peraltro proliferare solo grazie ai «proventi della vendita dei giornali» (*Zeitungseinnahme*).[53] Sul ver-

[51] Così, ad esempio, Negri, 1978, p. 29.
[52] Wagner, 1910*f*, p. 116.
[53] Treitschke, 1878, pp. 6-7.

sante opposto, Engels, in uno scritto fra l'altro duramente polemico per l'appunto contro lo storico nazional-liberale, tesse l'elogio degli operai socialisti che «si sono esercitati a leggere più copiosamente e più metodicamente i giornali».[54] Con lo sguardo rivolto alla stampa socialista e a quella di opposizione in genere, Bismarck tuona contro la «plebe giornalistica» (*Zeitungspöbel*)[55] e giunge persino «a chiamare la stampa e i giornali "armi dell'Anticristo"».[56]

In questi anni, è diffusa a livello europeo la persuasione che «la stampa e i giornali», diffondendosi nel «popolo», contribuiscano ad «accrescere il sentimento dei suoi mali e il desiderio di riscattarsene»;[57] sono pertanto i partigiani della «rivoluzione sociale» a servirsi spregiudicatamente dei «mezzi della cultura moderna» e dei «giornali».[58] Ecco allora Kierkegaard mettere in stato d'accusa i giornali per il fatto che «dragano la fanghiglia degli uomini che nessun governo potrà più dominare»; essi «sono e saranno il principio del male nel mondo moderno». È necessario porre fine a questa opera di aizzamento delle masse: «Per la società sono più necessarie le leghe proibizioniste contro i giornali, che contro le bevande alcoliche»; non bisogna esitare a «proibire i giornali».[59]

In conclusione, siamo in presenza di un *topos* della cultura impegnata nella critica della rivoluzione. Lo possiamo leggere in Comte che, nel 1844, denuncia nei «giornali» uno dei maggiori veicoli di diffusione del «contagio metafisico» e rivoluzionario «fra le classi inferiori».[60] Lo ritroviamo, in Italia, nella «Civiltà cattolica» che, nel 1850, tuona contro il «giornalismo» con il dito accusatore puntato esplicitamente contro il paese degli incessanti sconvolgimenti politici; e non a caso, perché il giornalismo, «strumento di perpetua agitazione fra i popoli», altro non è che l'«eredità funesta della Francia rivoluzionaria».[61] La denuncia di parte cattolica trova poi, nel 1878, una consacrazione ufficiale in un'enciclica di Leone XIII di condanna di

[54] Marx ed Engels, 1955, vol. XIX, p. 186.
[55] Bismarck, s.d., vol. II, p. 342.
[56] La considerazione è di Croce, 1965, p. 219.
[57] Gioberti, 1969, vol. I, p. 99.
[58] Luthardt, 1967, pp. 157-58.
[59] Kierkegaard, 1948, vol. I, p. 345.
[60] Comte, 1985, p. 111.
[61] In Lerda, 1976, p. 233.

socialisti e comunisti e delle loro nefaste dottrine, che essi «spargono nel popolo con una quantità di gazzette».[62]

Questa denuncia ricorrente coglie un aspetto reale del problema. In Taine, Nietzsche può aver letto questa sintesi che un osservatore attento del tempo (d'Argenson) traccia dell'addensarsi della tempesta rivoluzionaria in Francia: «Cinquant'anni fa il pubblico non aveva nessun interesse per le notizie di Stato. Oggi, ognuno legge la sua "Gazette de Paris", anche in provincia».[63] Per quanto riguarda la Germania, a partire dalla Rivoluzione francese la lettura attenta e partecipe dei giornali accompagna costantemente la fronda o la lotta nei confronti dell'Antico regime. È un fenomeno che possiamo osservare in autori pur tra loro così diversi come Kant, Hegel, Heine, Ruge, Marx.[64] Quest'ultimo, negli anni che precedono lo scoppio della rivoluzione del '48, rimprovera alla filosofia accademica, e a quella tedesca in particolare, il distacco dalla realtà politica e dai problemi e dalle passioni che trovano il loro rispecchiamento sui giornali:

> La filosofia, soprattutto la filosofia tedesca, ha un'inclinazione alla solitudine, all'isolamento sistematico, all'autocontemplazione priva di passioni, ch'essa contrappone con disdegno *a priori* al carattere dei giornali, pugnace e squillante, che trova appagamento solo nella comunicazione [...]. Conforme al suo carattere, la filosofia non ha mai compiuto il primo passo per cambiare i suoi ascetici paramenti sacerdotali con l'abbigliamento semplice, proprio dei giornali.[65]

All'immediata vigilia della rivoluzione, in Prussia – riferisce Friedrich Kapp, amico e seguace di Feuerbach – «i giornali vengono generalmente divorati».[66]

Sul versante opposto, Schelling, attonito spettatore a Berlino della rivoluzione e dei combattimenti di strada, mette in stato d'accusa giornali e «cattivi giornalisti» per la loro opera di «sobillazione» delle masse.[67] Pochi mesi dopo, a partire da un posto d'osservazione privilegiato, dato che a Francoforte siede l'assemblea chiamata a decidere sul futuro della Germania, Schopenhauer tuona contro l'oscurità dei tempi «in cui nessuno apre più un libro e giornali indegni usurpano il

[62] In Giordani, 1956, p. 29 (*Quod apostolici muneris*)
[63] Taine, 1899, vol. II, p. 145 (= Taine, 1986, p. 514).
[64] Cfr. Losurdo, 2001, cap. V, 1 e Losurdo, 1997*a*, cap. IX, 4.
[65] Marx ed Engels, 1955, vol. I, p. 97.
[66] In Wehler, 1969, p. 51.
[67] In Plitt, 1869-70, vol. III, p. 211.

monopolio delle letture».[68] Ad essere in qualche modo testimone di questi avvenimenti inauditi per la Germania è anche il Nietzsche adolescente: a Naumburg, dove in quel momento egli si trova con la famiglia, i giornali spuntano come funghi,[69] ma gli effetti che ne derivano non sono certo positivi: «L'immane rivoluzione di Febbraio a Parigi si propagò con micidiale rapidità» e, attorno alle parole d'ordine «Libertà, Eguaglianza, Fraternità», si accese la guerra civile (A, 15).

Il giornale è uno strumento di massificazione e di sovversione plebea indipendentemente dai contenuti che esprime. È un'osservazione che possiamo trovare anche in un altro autore, anch'egli apparentemente «impolitico», qual è Kierkegaard: «È l'intera forma di questa comunicazione che è falsa», nel senso che promuove l'involgarimento e la massificazione, propri del mondo moderno: «il giornale comunica tutto ciò che comunica come se fosse la Folla, la pluralità a saperlo».[70] A tale proposito, il filosofo danese si esprime con accenti che potrebbero essere definiti nietzscheani: di ridicolo si copre un giornale che «pretenda di essere aristocratico e di essere insieme un giornale»; no, «essere aristocratici in mezzo ai giornalisti, è come essere aristocratici in mezzo ai lazzaroni».[71]

In Nietzsche questo motivo trova la sua espressione radicale e coerente. Non si tratta solo di bloccare l'agitazione socialista. Certo, non manca l'invito agli operai a non prestare ascolto «al giornale», cioè al «piffero dei socialisti accalappiatopi» (M, 206). Ma, assieme al socialismo, bisogna liquidare in blocco anche l'«imbecillità parlamentare», di cui il «giornale» e la sua assidua lettura sono parte integrante (JGB, 208). D'altro canto, è proprio questa «imbecillità» a spianare la strada al socialismo: «parlamentarismo» e «stampa» (*Zeitungswesen*) sono «i mezzi con i quali l'animale del gregge si fa padrone» (XI, p. 480).

Il «giornale» è un essenziale elemento costitutivo della «cultura delle grandi città» (XIII, p. 93), il luogo dove con più virulenza si manifesta la sovversione democratica e plebea. Non stupisce, allora, che, pur procedendo per un altro verso ad una radicale critica dell'ideologia, Nietzsche sembra tuttavia deprecare il processo di urbanizzazione che allontana le masse dalla precedente esistenza all'ombra del

[68] Schopenhauer, 1929-33, vol. I, p. 635 (lettera del 28 gennaio 1849 a Johann G. von Quandt).
[69] Ross, 1984, p. 24.
[70] Kierkegaard, 1948, vol. I, p. 344.
[71] Kierkegaard, 1948, vol. I, p. 345.

campanile. Abbiamo visto che nel mondo moderno, disgraziatamente, «il giornale subentra alle preghiere quotidiane». Com'è noto, questa visione del giornale come alternativa laica ai testi sacri della religione è già presente nello Hegel jenese: in due aforismi egli paragona la «lettura mattutina dei giornali» ad «una sorta di realistica preghiera» e, significativamente, salda questo paragone con un'esplicita polemica contro coloro che, «scomparsa la religione», pretendono che sia la filosofia ad «edificare» e quindi a «prendere il posto del parroco».[72] Ma in questo contesto conviene citare soprattutto Stendhal: alla vigilia della rivoluzione di Luglio, dopo aver sottolineato la «paura» che ai «tirannelli» incute anche la sola «vicinanza dei giornali di Parigi», *Le rouge et le noir* si chiede: «Il giornale potrà mai sostituire il curato?»[73] È un romanzo letto con entusiasmo da Nietzsche (B, III, 5, pp. 27-28), che definisce il suo autore come un «amico» (XI, p. 254).

Il filosofo tedesco sembra riprendere dallo scrittore francese da lui amato la medesima dicotomia, rovesciandone però il giudizio di valore. Per le masse popolari è raccomandabile la vita all'ombra del campanile. La condanna del giornale è l'altra faccia della celebrazione del torpore degli strati popolari, della celebrazione del carattere benefico dell'oppio ideologico.

7. «*Spiriti liberi*» contra «*liberi pensatori*»

Il Nietzsche maturo non è meno consapevole di Marx dell'opposizione di fondo che sussiste tra i due tipi di critica dell'ideologia precedentemente analizzati, solo che egli la formula in modo diverso, ovviamente, da Marx. Ora vediamo fronteggiarsi due figure apparentemente simili, ma in realtà antitetiche: lo «spirito libero» e il «libero pensatore». Con particolare chiarezza un appunto dell'estate 1885 osserva: i sedicenti «liberi pensatori» potranno pur assumere, sul tema delle «anime» e della «negazione di Dio», posizioni accettabili, ma non è questo l'essenziale; in quanto fanno parte del «movimento democratico» e della schiera dei «livellatori», elevando «tutti gli uomini al loro grado di "libertà" spirituale» (XI, pp. 557-58), si

[72] Hegel, 1969-79, vol. II, pp. 547 e 558.
[73] Stendhal, 1980, pp. 237 e 200 (libro II, cap. I e libro I, cap. XXIX).

collocano in realtà su posizioni antitetiche a quelle degli autentici spiriti liberi.

A distinguere nettamente la critica dell'ideologia dello «spirito libero» da quella del «libero pensatore» è il rifiuto dell'idea di una comunità della ragione che abbraccerebbe tutti gli uomini:

> Vi sono libri che hanno per l'anima e la salute un valore opposto, a seconda che se ne serva un'anima ignobile (*nieder*), un'inferiore forza vitale, oppure invece quella più alta e più possente: nel primo caso sono libri pericolosi, frantumanti e dissolventi, nel secondo sono appelli d'araldo, che invitano i più prodi alla *loro* prodezza (JGB, 30).

Una variante di questo aforisma, dopo aver denunciato l'aria appestata di sudore plebeo che si respira nelle chiese, così prosegue: «Ma sono pochi quelli che hanno diritto all'"aria pura", quelli che per l'aria pura non andrebbero in rovina. Ciò per respingere il sospetto che io voglia invitare nei mei giardini "i liberi pensatori"» (XIV, p. 352).

Alla consapevolezza di questa antitesi Nietzsche non si è innalzato immediatamente. Ancora in *Umano, troppo umano* il termine *Freidenker* ha una connotazione positiva (cfr. *supra*, cap. 7, § 7), che poi smarrisce una volta per sempre. Epperò, già in questo momento a caratterizzare lo spirito autenticamente libero è la consapevolezza della necessità di delimitare in modo rigoroso l'ambito all'interno del quale è chiamata a dispiegarsi la critica dell'ideologia. Ma a quali condizioni questa delimitazione è possibile? Solo fin quando sussiste un abisso tra la «moltitudine bambina» (*unmündige Menge*) da un lato e il potere che si atteggia a suo «tutore» dall'altro. In tal caso «è da supporre che le persone e le classi che governano si rendano conto dell'utilità che la religione procura loro, e si sentano pertanto fino a un certo punto superiori ad essa, in quanto la usano come mezzo; per cui prende qui origine la libertà di spirito» (*Freigeisterei*).

Il punto di partenza è quello proprio della tradizione liberale ancora al di qua di qualsiasi contaminazione democratica: alla moltitudine bambina, assieme alla cittadinanza politica va negato il diritto all'istruzione e, a maggior ragione, il diritto ai lumi della critica dell'ideologia. Ma cosa avverrà – si chiede già *Umano, troppo umano* – con l'avvento della democrazia? «Qui anche il governo non può assumere se non la stessa posizione che il popolo assume verso la religione» sicché l'«illuminismo» finisce con l'investire anche i «rappresentanti» del popolo e allora «un'utilizzazione e uno sfruttamento degli impulsi

e dei conforti della religione non saranno tanto facilmente possibili». E dunque, già nel periodo «illuministico» la rivendicazione della doppiezza fa tutt'uno con la lotta contro la «democrazia moderna», che è poi «la forma storica della decadenza dello Stato» (MA, 472).

Nel sottolineare la necessità della religione, dell'ideologia, per i ceti subalterni, Nietzsche si richiama a Voltaire: «*Pour la "canaille" un Dieu rémunerateur et vengeur*» (XII, p. 447). Dobbiamo assimilare le posizioni dei due filosofi sotto il segno della doppiezza? In realtà, l'illuminista francese è un sincero seguace del teismo, che egli considera benefico a ogni livello della vita sociale, in quanto suscettibile di contenere sì l'anarchismo della plebaglia ma anche «la sfrenata avidità di potere del principe ateo».[74] In ogni caso, se per un verso Voltaire teorizza la necessità dello spauracchio dell'inferno al fine di tenere a bada i «birbanti» e garantire l'ordine sociale, di punire o prevenire «i delitti nascosti», per un altro verso non esita subito dopo a dichiarare che «la ragione penetra in Francia ogni giorno di più, nelle botteghe dei mercanti come nei palazzi dei signori», sicché è impossibile impedire che vengano a maturazione i frutti della ragione.[75] Prima tendenzialmente negata con l'occhio rivolto al pericolo rappresentato dalla plebaglia, la comunità della ragione viene riaffermata con l'occhio rivolto alle esigenze della lotta antifeudale.

Nietzsche, invece, condanna questa comunità in quanto intrinsecamente eversiva: «Ci siamo ribellati contro la *rivoluzione* ... Ci siamo emancipati dall'atteggiamento reverenziale nei confronti della *raison*, dallo spettro del XVIII secolo» (XII, p. 514). Assieme all'ideale della comunità dei *citoyens*, l'ideale della comunità della ragione continua a vivere nella marxiana critica dell'ideologia. Marx avrebbe potuto sottoscrivere questa dichiarazione di Diderot: «L'ignoranza è l'eredità dello schiavo e del selvaggio. L'istruzione dà all'uomo la sua dignità e lo schiavo non tarda allora a sentire che non è nato per la servitù». Certo, in Marx il processo di emancipazione dalla falsa coscienza è qualcosa di più complesso e tormentato che non la liberazione dall'analfabetismo. L'ideologia ha uno spessore sociale maggiore che non l'ignoranza. Ma rimane fermo il pathos dell'universalità della ragione che costituisce il fondamento stesso del pathos dell'emanci-

[74] Mason, 1984, p. 152.
[75] Voltaire, 1968, p. 278, voce *Inferno* (*Enfer*) e Voltaire, 1978, p. 558 (cap. XX).

pazione. E comunque a Nietzsche che condanna la diffusione dell'istruzione tra le masse popolari in quanto suscettibile di mettere in crisi la civiltà e il dominio dei signori, Marx avrebbe potuto contrapporre la domanda cruciale di Condorcet: «Quale diritto avrebbero gli uomini potenti e illuminati di condannare un'altra classe di uomini all'ignoranza, in modo ch'essa lavori per loro senza sosta?»[76]

Nel demistificare il cristianesimo dinanzi alle classi chiamate al dominio, Nietzsche sottolinea la genesi plebea e sovversiva della predicazione evangelica, con un'analisi che, come subito vedremo, presenta non pochi punti di contatto con quella condotta da Engels e Kautsky e che cozza in modo violento con l'ideologia ufficiale, impegnata a mettere in stato d'accusa e persino fuori legge la socialdemocrazia in nome anche della difesa del cristianesimo. Epperò, questa analisi tutta mondana del cristianesimo mira a educare politicamente la classe dominante, a rafforzare quindi il suo dominio, non certo a scalzarlo. La critica dell'ideologia non solo è rivolta in modo esclusivo alla classe dominante, ma a questa intende insegnare esplicitamente che è assurdo e pericoloso favorire o tollerare la diffusione all'interno delle classi subalterne di una cultura suscettibile di determinare in loro una presa di coscienza.

In tutto l'arco della sua evoluzione, Nietzsche rivolge la sua critica dell'ideologia alle classi dominanti perché prendano coscienza della necessità della durezza delle catene senza lasciarsi commuovere dalla sorte degli schiavi: abbandonarsi a certe carezzevoli ma vuote parole d'ordine, i fiori immaginari dell'ideologia, può solo costituire un elemento di debolezza e d'incertezza. D'altro canto, la mancata presa di coscienza della durezza delle catene, mentre nelle classi dominanti sta a denotare insipienza e decadenza, nelle classi oppresse è un fatto altamente «benefico». Se Marx si pone dal punto di vista in primo luogo dei «vinti», chiamati a gettare lo sguardo sulle catene che li opprimono, e quindi a lottare per spezzarle, Nietzsche si rivolge ai «vincitori» disvelando una verità di cui essi, nell'interesse proprio e della civiltà che li vede egemoni, devono prendere coscienza, ma che deve rimanere ignota ai vinti. Rispetto a quella di Marx, continua ad essere contrapposta la critica dell'ideologia propria di Nietzsche, che denuncia l'ipocrisia ufficiale solo per sostituirvi una doppiezza proclamata ad alta voce e priva di scrupoli.

[76] Riprendo le due citazioni di Diderot e di Condorcet da Moravia, 1986, pp. 321 e 328.

15.

Dalla critica della Rivoluzione francese alla critica della rivoluzione ebraico-cristiana

1. *Crisi rivoluzionaria e accelerazione del tempo storico*

Se pur prende le mosse dalla reazione antidemocratica che si sviluppa in Europa e in Germania in seguito alle giornate del giugno '48 e alla Comune di Parigi, nella sua critica della rivoluzione e della modernità Nietzsche si spinge ben al di là dei nazional-liberali tedeschi. In ciò risiede il suo radicalismo aristocratico. Quando è iniziato il ciclo rovinoso che non cessa di devastare l'Occidente? Le grandi crisi storiche e le cesure epocali stimolano una percezione del tempo che si differenzia sensibilmente da quella che domina nei periodi di normalità. Il carattere inaudito degli sconvolgimenti spinge ad abbracciare l'intera storia del paese o dell'umanità nel suo complesso in due sole epoche, quella che i protagonisti della rivoluzione si propongono di chiudere e quella che essi vorrebbero inaugurare. È una tendenza che si manifesta, con modalità diverse, anche in coloro che assumono un atteggiamento più cauto e moderato. Lo svolgimento temporale conosce una drammatica accelerazione. Nel 1795, dopo il Termidoro, Boissy d'Anglas dichiara che i sei anni di rivoluzione alle spalle pesano in realtà come sei secoli;[1] d'altro canto, con la loro ostilità nei confronti della cultura e dell'arte, col loro «vandalismo barbaro», i giacobini sono responsabili di aver «fatto regredire lo spirito umano di molti secoli».[2] Che sia in direzione del futuro o del passato, il vertiginoso accelerarsi del mutamento e del tempo storico comporta il rim-

[1] In Bosc, 2000, p. 125.
[2] In Baczko, 1989, p. 245.

picciolirsi delle distanze temporali. Nel corso dello stesso anno, un altro termidoriano, Lanjuinais, esige la soppressione dell'articolo 1 della Costituzione giacobina (quello che nella «felicità comune» indica «il fine della società») con questa significativa motivazione: «Duemila anni fa si contavano 288 specie di felicità; non possiamo certo sperare di definirla meglio oggi».[3] Più che in mesi e anni, il tempo sembra doversi misurare in secoli e persino in millenni.

Col processo di radicalizzazione della Rivoluzione francese e, soprattutto, dopo le giornate del giugno '48 e la Comune di Parigi, la pubblicistica liberale e conservatrice paragona i rivoluzionari ai barbari che avevano fatto irruzione contro l'Impero di Roma e contro la civiltà. Sul versante opposto, in modo speculare argomenta Marx, indignato per il bagno di sangue che si è abbattuto sui comunardi: «Per trovare un parallelo alla condotta di Thiers e dei suoi segugi, bisogna risalire fino ai tempi di Silla e dei due triumvirati di Roma. Gli stessi eccidi di massa a sangue freddo, la stessa noncuranza nel massacro di fronte all'età e al sesso».[4] Il carattere inaudito degli avvenimenti cui si assiste, la singolarità o unicità che si è portati ad attribuire loro, conduce in entrambi i casi ad un drastico rimpicciolimento delle distanze temporali.

I bilanci che via via vengono tracciati non si fermano all'immediatezza ma cercano le radici del presente, più o meno robuste o più o meno esili, in un passato più o meno remoto. Si assiste ad un processo di radicalizzazione, nel corso del quale l'analisi e la denuncia finiscono con l'abbracciare e mettere in causa un arco temporale via via più esteso. Come spiegare l'incessante ciclo rivoluzionario che devasta la Francia e l'Europa? Ovvie sono o vengono considerate le colpe di Voltaire e di Rousseau: ma essi sono gli unici responsabili? Nella cultura della Restaurazione emerge, soprattutto negli ambienti cattolici, la tesi secondo cui bisogna risalire alla Riforma ovvero alle correnti più radicali da essa scaturite; la rivolta sarebbe iniziata con la rivendicazione della «libertà del cristiano» e del libero esame del testo sacro, con un individualismo esasperato, il cui sbocco non può essere che la delegittimazione dell'autorità in quanto tale.

E come spiegare l'inaudito accentramento di poteri che si era veri-

[3] In Bosc, 2000, p. 609.
[4] Marx ed Engels, 1955, vol. XVII, p. 356.

ficato col Terrore? Tocqueville formula la tesi della continuità in Francia dell'assolutismo e dello statalismo a partire dall'Antico regime sino al bonapartismo e al socialismo. D'altro canto, anche l'abbattimento del privilegio feudale ha una lunga storia alle spalle. È un processo iniziato ben prima del crollo dell'Antico regime, «settecento anni fa», con la partecipazione attiva dei re, i quali, anzi, «si sono dimostrati i livellatori più attivi e più costanti».[5]

Nel Secondo Reich, il bilancio storico del ciclo rivoluzionario francese s'intreccia col problema della costruzione dell'identità nazionale. La Germania in lotta contro Napoleone I e Napoleone III è l'erede di Lutero, di Carlo Magno o di Arminio? Come si vede, secoli o millenni di storia sono in discussione e ciò provoca un ulteriore rimpicciolimento delle distanze temporali. Alla catastrofe in Francia ha contribuito l'individualismo esasperato? Procedendo ad una radicalizzazione estrema di tale motivo, Schopenhauer condanna ogni visione del mondo che, nel perdere di vista l'essenza del reale (la volontà di vivere che circola in ogni uomo e anzi in ogni vivente, tutti unificandoli in una condizione e in una sorte che non conosce distinzioni), si ferma alla parvenza, ovvero alla sfera superficiale che sola è caratterizzata dal *principium individuationis*.

Nel tracciare il bilancio della catastrofe rivoluzionaria, altri autori puntano il dito accusatore sull'idea di felicità terrena. È questo il caso di Renan, il quale però, nel procedere a ritroso alla ricerca delle origini di tale rovinosa aspirazione, si ferma sostanzialmente all'illuminismo. E di nuovo, ben più radicale si rivela Schopenhauer che comincia a proiettare un'ombra di sospetto, se non sul cristianesimo in quanto tale, per lo meno sul cristianesimo spurio di Pelagio, ovvero sul cristianesimo contaminato dall'ottimismo veterotestamentario. Una larga pubblicistica denuncia nei rivoluzionari l'arroganza dell'intellettuale che, pavoneggiandosi della propria ragione e collocandosi al centro dell'universo, pretende di plasmarlo a proprio piacimento. Ma bisogna limitarsi a chiamare in causa, a tale proposito, la figura del *philosophe* oppure è necessario coinvolgere nel giudizio di condanna, per dirla con Schopenhauer, l'«occidentale, giudaico spregiatore degli animali e idolatra della ragione»?[6] Autori come Burke e Tocqueville

[5] Tocqueville, 1951, vol. I, 1, p. 2 (DA, *Introduzione*).
[6] Schopenhauer, 1976-82*d*, p. 776.

condannano l'ingegneria sociale dei rivoluzionari, la loro pretesa di abbandonarsi ad esperimenti precipitosi o folli sul corpo vile della società (cfr. *supra*, cap. 2, § 2); ma tale atteggiamento non trova una sua legittimazione già nel creazionismo veterotestamentario e in un'idea di Dio che, conformemente al racconto biblico, conferisce all'uomo un potere assoluto sul mondo naturale e animale? Al pathos dell'agire, che rovinosamente contrassegna la rivolta contro l'ordinamento esistente, viene contrapposta la *noluntas*, che trova la sua espressione più alta in antiche religioni orientali, chiamate così a mettere in discussione il lungo ciclo della sovversione moderna.

Bollando l'Antico Testamento come la scaturigine più remota del morbo rivoluzionario, Schopenhauer può espellere dalla Germania e dall'Occidente autentici una religione e una visione del mondo ad essi estranee. È una tendenza che si presenta anche in Wagner, sia pur priva ormai di dignità filosofica. Secondo il musicista, la Rivoluzione francese ha potuto trionfare anche perché, riducendosi ad affare di specialisti e mercanti, l'arte si è separata dal «popolo», che è così degradato a «massa» pronta ad ogni ribellione e ad ogni avventura (cfr. *supra*, cap. 4, § 1). Porre rimedio una volta per sempre a questa situazione significa liquidare il «demone antiartistico di *due millenni* infelici», facendo altresì i conti con un popolo che è profondamente permeato di spirito mercantile e che, pur avendo intrattenuto un «rapporto *bimillenario* con le nazioni europee», ha sempre rifiutato di rinunciare alla propria identità orientale.[7] Secondo Wagner, come per l'arte, anche per quanto riguarda il sapere e la consapevolezza dei limiti del sapere, si tratta di far tesoro della lezione di Kant e Schopenhauer per riallacciarsi alla realtà e alle dottrine dell'antica Grecia e mettere così fine ad uno sciagurato oblio «*bimillenario*».[8]

Ho evidenziato col corsivo le espressioni che fanno riferimento ad un ciclo storico di due millenni, in modo da richiamare l'attenzione sui punti di contatto tra Wagner e Nietzsche. La tesi della lunga durata della crisi della civiltà accompagna quest'ultimo in tutto l'arco della sua evoluzione. Già nel ginnasiale di Pforta si affaccia «il dubbio che l'umanità per duemila anni si sia lasciata indurre in errore da una chimera» (FG, p. 433). Successivamente, il giovane filologo ri-

[7] Wagner, 1910*b*, pp. 68 e 71.
[8] Wagner, 1910*p*, p. 264.

vendica l'attualità di una stagione culturale fiorita in tutto il suo splendore «duemila anni lontano da noi», per impegnarsi subito dopo, come filosofo, a liquidare una filosofia della storia in base alla quale era da considerare irreversibile il «paio di millenni» di decadenza successivamente verificatasi (cfr. *supra*, cap. 6, § 3). Pur con la sua indignazione, Wilamowitz coglie nel segno allorché rimprovera all'autore della *Nascita della tragedia* di voler negare «lo sviluppo dei millenni».[9] Ancora all'immediata vigilia dell'insorgere della follia, Nietzsche formula l'interrogativo retorico: «Che cosa sono alla fin fine questi due millenni?» (XIII, p. 641). E cioè: perché ci si ostina all'accomodamento con l'orribile parentesi apertasi col tramonto della splendida civiltà della Grecia antica, fondata sul franco riconoscimento della necessità del lavoro servile per la maggioranza degli uomini?

Quanto più radicalizza la critica della modernità, tanto più Nietzsche insiste sul fatto che è necessario saper andare controcorrente rispetto non solo alla visione del mondo ma anche al «gusto di due millenni» (GM, III, 22); in un modo o nell'altro, è necessario condurre a termine l'«attentato a due millenni di contronatura e deturpamento dell'uomo» (EH, *La nascita della tragedia*, 4), ovvero a «un paio di millenni» di storia, o, più precisamente, di degenerazione (GM, III, 20). A stimolare questa lotta mira lo *Zarathustra*, un «libro, una voce che passa sui millenni» e costituisce per l'umanità una speranza e una prospettiva di guarigione, e dunque «il più grande regalo che essa abbia mai avuto» (EH, *Prologo*, 4).

Accettare come ovvia la morale dominante senza rendersi conto che questa ovvietà è il risultato di una lunga storia e di una lunga lotta, appiattirsi sul presente o sulla breve durata, come fanno i moderni, significa esser privi di «volontà di sapere sul passato» e dunque di autentico «istinto storico» (GM, II, 4): «Ma non lo comprendete? Non avete occhi per questa cosa alla quale sono stati necessari due millenni per giungere alla vittoria?... Non c'è motivo di stupirsene: tutte le cose lunghe sono difficili da abbracciare con lo sguardo» (GM, I, 8).

[9] Wilamowitz-Möllendorff, 1972*b*, p. 318.

2. *Dalla Rivoluzione francese alla Riforma e dalla Riforma agli «agitatori cristiani» e agli ebraici «agitatori sacerdotali»*

E dunque, quando e come è iniziata questa «cosa», questa storia? Nietzsche non argomenta deduttivisticamente; prende le mosse pur sempre dal ciclo della sovversione che ancora si dispiega sotto i suoi occhi per procedere a ritroso alla ricerca dei suoi primi inizi. Al fine di meglio chiarire il suo approccio, conviene citare un altro intervento di rilievo nel dibattito suscitato dalla Rivoluzione francese. Alle sue spalle agisce, secondo Chateaubriand, la Riforma: è un motivo classico della cultura cattolica della Restaurazione, che però ora conosce uno sviluppo nuovo. Evidenziando il ruolo dei puritani negli sconvolgimenti dell'Inghilterra del Seicento, lo scrittore francese osserva: «Una scintilla dell'incendio appiccato sotto Carlo I cade in America nel 1636 (emigrazione dei puritani), l'avvolge nel 1755, riattraversa l'oceano nel 1789 per devastare di nuovo l'Europa».[10] Un autorevole storico contemporaneo ha visto in questa formulazione una prima anticipazione della tesi, a lui cara, della «rivoluzione occidentale unica» che investe le due rive dell'Atlantico.[11] In realtà, l'ambizione di Chateaubriand va ben oltre. Nel suo percorso a ritroso non si ferma alla Riforma, ma è dell'opinione che il concatenamento possa in qualche modo abbracciare le rivoluzioni di tutti i tempi, «in modo che sarebbe rigorosamente corretto dire che la prima rivoluzione del globo ha prodotto ai giorni nostri quella della Francia».[12]

In un certo senso, il programma qui vagamente enunciato trova poi la sua realizzazione coerente in Nietzsche. Intanto, è presente anche in lui, radicalizzata, la tesi dell'unica rivoluzione occidentale che prende le mosse dalla Riforma. Senza di questa non sono pensabili né la guerra dei Contadini in Germania né la rivoluzione puritana in Inghilterra. Nietzsche parla della Riforma come di un movimento plebeo «tedesco e inglese» (GM, I, 16), con riferimento esplicito, per quanto riguarda l'Inghilterra, a Cromwell e ai «livellatori» (JGB, 46 e 44). Dall'Inghilterra partono poi quei dissidenti religiosi che svolgono un ruolo impor-

[10] Chateaubriand, 1978, p. 147, nota F
[11] Godechot, 1984, p. 139.
[12] Chateaubriand, 1978, p. 253.

tante in America, ben al di là della guerra d'Indipendenza: ad essere in prima fila nell'agitazione e rivoluzione abolizionista di alcuni decenni dopo è per l'appunto «una razza di ex puritani» (JGB, 228).

Già a questo proposito risultano chiare le novità dell'impostazione di Nietzsche, che legge in chiave di lotta sociale il ciclo rivoluzionario iniziato con la Riforma: dalla rivolta dei servi della gleba in Germania all'emancipazione degli schiavi afroamericani, sull'onda della guerra di Secessione, passando attraverso la rivolta servile che ha luogo anche in Francia. Ma la novità fondamentale è, ovviamente, un'altra. Si può mettere in stato d'accusa Lutero, tenendo del tutto al riparo il cristianesimo? Se privi di credibilità sono i nazional-liberali tedeschi, che celebrano la Germania protestante in contrapposizione alla Francia perpetuamente sovversiva, non meno inattendibili risultano gli ideologi cattolici della Restaurazione, i quali bollano la Riforma come momento iniziale dell'ondata rivoluzionaria ma poi indicano la diga nel cristianesimo cui Lutero si è ispirato!

No, non bisogna fermarsi a mezza strada nella ricerca delle origini della rivolta servile. Essa fiammeggia già nel Medioevo cristiano, come dimostra il ricorrente emergere di movimenti pauperistici e, in particolare, la figura di Francesco d'Assisi che, «in nome della povertà», combatte la «gerarchia» (XIII, pp. 183 e 196). Lo stesso Renan, pur affettando grande rispetto e venerazione nei confronti della tradizione cristiana, è costretto a riconoscere la carica di odio contro la ricchezza che trasuda dagli scritti della prima cristianità. È necessario allora chiamare col loro vero nome i «Padri della Chiesa»: essi sono «agitatori cristiani» (GM, III, 22).

Non a caso, «i socialisti fanno appello agli istinti cristiani» (XIII, p. 424). È dunque, nel procedere a ritroso alla ricerca delle origini del ciclo rivoluzionario francese, dalla Riforma bisogna risalire alla predicazione evangelica. Nel «concetto dell'*eguaglianza delle anime di fronte a Dio*» è da vedere «il prototipo di tutte le teorie della *parità dei diritti*», quelle che poi si sono espresse politicamente nella Rivoluzione francese e nel movimento socialista:

> Si è anzitutto insegnato all'umanità a balbettare in religione il principio dell'eguaglianza, più tardi se n'è fatto per essa una morale. Perché meravigliarsi poi se l'uomo finisce con il prenderlo sul serio, con il prenderlo *praticamente*, vale a dire politicamente, democraticamente, socialisticamente, con il pessimismo dell'indignazione? (XIII, p. 424).

Lo stesso Terrore è già in qualche modo implicito nella visione evangelica: «Sono gli apprezzamenti cristiani di valore quel che ogni rivoluzione ha semplicemente tradotto nel sangue e nel crimine» (AC, 43). Spogliandolo della sua parvenza di innocenza, autori come Burke, Tocqueville, Taine denunciano nell'illuminismo, nelle sue conversazioni salottiere, nei suoi motti di spirito apparentemente innocui, il germe della successiva, spietata violenza rivoluzionaria. In modo analogo argomenta Nietzsche in relazione al cristianesimo: «Quando il cristiano condanna, calunnia, insozza il "mondo", lo fa sulla base dello stesso istinto da cui prende le mosse l'operaio socialista per condannare, calunniare, insozzare la *società*». Innocuo e persino edificante appare il rinvio all'aldilà. In realtà: «A che scopo un aldilà, se non fosse un mezzo per insozzare l'aldiqua?» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 34). E cos'è questa denigrazione radicale dell'aldiqua se non la dichiarazione di una «mortale inimicizia contro la realtà»? (AC, 27) e contro coloro che alla realtà e alla terra intendono restare fedeli? Letto con attenzione, il discorso cristiano si rivela come la preliminare e radicale delegittimazione di un mondo contro il quale si scaglia poi la violenza rivoluzionaria: non è questa la dialettica che ha portato all'abbattimento dell'Antico regime in Francia? Non ci si deve lasciar ingannare dalla parvenza spirituale ed edificante del discorso di Gesù: «Nel Nuovo Testamento, specialmente nei Vangeli» si avverte «una forma indiretta della più abissale furia di denigrazione e di distruzione» (XII, p. 381).

Irridente nei confronti dell'Antico regime è l'illuminismo, ma anche il cristianesimo primitivo porta avanti la sua opera di sovversione esibendo la sua «incredulità negli uomini superiori» e mettendo in questione la «gerarchia». Si sviluppa così «una rivolta contro la Chiesa ebraica [...], contro la gerarchia della società – non contro la sua corruzione, ma contro la casta, il privilegio, l'ordinamento, la formula» (AC, 27). Sono tendenze e motivi che poi si ripresentano nella Riforma; ma la furia violenta della guerra dei Contadini rinvia non solo a Lutero, come pretendono gli ideologi cattolici della Restaurazione, bensì anche a Gesù. Egli è da annoverare tra i «livellatori» (*Gleichmacher*) (XII, p. 380); a ben guardare, è un «santo anarchico che chiamò il basso popolo, i "reietti" e i "peccatori", i ciandala all'interno dell'ebraismo, a contraddire l'ordine dominante – con un linguaggio, se si deve prestar fede ai Vangeli, che ancor oggi condurrebbe in Sibe-

ria». Egli «era un delinquente politico, nella misura in cui erano possibili delinquenti politici in una società *assurdamente impolitica*» (AC, 27). Forse bisognerebbe andare ancora oltre. Diamo uno sguardo alle prediche di Gesù: «Se uno ne avesse detto solo la centesima parte, meriterebbe, come anarchico, la morte» (XII, p. 381).

Ma l'ebraismo, contro cui Gesù e, soprattutto, Paolo si ribellano, è esso stesso il risultato di una degenerazione e contaminazione servile. Ben altra cosa è l'ebraismo pre-esilico:

> In origine, soprattutto all'epoca del potere regio, anche Israele si trovava nel *giusto*, vale a dire nel naturale rapporto con tutte le cose. Il suo Jahvè era l'espressione della coscienza del potere, del piacere di sé, della speranza riposta in sé: ci si attendeva da lui vittoria e salvezza, con lui si confidava nella natura, che essa desse ciò di cui il popolo ha bisogno – soprattutto la pioggia. Jahvè era il Dio d'Israele e di *conseguenza* Dio della giustizia: è questa la logica di ogni popolo che ha la potenza e una buona coscienza di essa (AC, 25).

Il momento di svolta è rappresentato dalla sconfitta e dall'esilio: in queste circostanze si sviluppa una rivoluzione rovinosa, di cui sono protagonisti gli «agitatori sacerdotali» che, per la prima volta, avanzano l'idea di un «ordinamento etico del mondo» e sottopongono a radicale trasformazione il concetto stesso di Jahvè: essi «ormai interpretano ogni buona ventura come premio, ogni calamità come castigo per una disubbidienza a Dio, per il "peccato"» (AC, 25). A questo punto, la morale subisce un processo di autonomizzazione, snaturalizzazione e superfetazione; essa «non è più l'espressione delle condizioni di vita e di sviluppo di un popolo, non è più il suo più profondo istinto vitale, bensì è divenuta astratta, è divenuta l'opposto della vita». In tale negazione della vita si riconoscono i falliti e malriusciti che, col loro zelo morale, cercano in ogni modo di colpire e avvelenare coloro che vivono con gioia la loro esistenza e la loro forza (AC, 25). I profeti ebraici sono i primi responsabili della «rivolta degli schiavi nella morale». Essi «hanno fuso assieme "ricco", "empio", "cattivo", "violento", "sensuale", e per la prima volta hanno dato un conio d'obbrobrio alla parola "mondo"» (JGB, 195). Carichi di *ressentiment*, non hanno mai esitato ad evocare il «giudizio universale» e una terribile vendetta nei confronti dei loro nemici (XIII, p. 158).

Disgraziatamente, neppure l'antichità greco-romana è rimasta immune dalla sovversione. Nel tracciare il bilancio della Rivoluzione francese, già Constant mette in stato d'accusa la visione giacobina del-

l'antichità classica e in qualche modo l'antichità classica in quanto tale che, col suo modello di democrazia politica aperta alla partecipazione attiva di tutti i cittadini, ha ispirato il radicalismo e le malefatte dei giacobini. A sua volta, Burckhardt osserva che il «dominio delle masse» ha trovato la sua prima manifestazione nella Grecia del v secolo a. C. Ma è solo Nietzsche a istituire un rapporto tra sviluppo politico da un lato e sviluppo filosofico e religioso dall'altro. Col tramonto dell'Ellade autentica e l'irrompere della «venerazione per la *polis*» e di un assolutistico «impulso politico» e «istinto statuale» (cfr. *supra*, cap. 9, § 2), «la plebe divenne preponderante» ad ogni livello: «la paura allignò a dismisura anche nella religione; si andava preparando il cristianesimo» (JGB, 49).

Nella filosofia greca si avverte ora il tarlo della svalutazione e denigrazione dell'aldiqua, col rinvio ad un'immaginaria trascendenza ovvero al mondo delle idee e col primo emergere di una visione morale del mondo. Una svolta gravida di conseguenze si è verificata: bisogna leggere «la filosofia greca da Socrate in poi come sintomo di malattia e quindi come preparazione del cristianesimo» (XII, p. 202); in fondo, il cristianesimo non è altro che una forma di «platonismo per il "popolo"» (JGB, *Prefazione*).

Dunque, nella ricostruzione di Nietzsche l'interminabile ciclo sovversivo e rivoluzionario per un verso prende le mosse dalla tradizione ebraico-cristiana (gli «agitatori cristiani» e, ancor prima, gli «agitatori sacerdotali» ebraici), per un altro verso dalla filosofia socratico-platonica. C'è un rapporto tra questi due filoni? Abbiamo visto quanto di cristianeggiante vi è in Platone; d'altro canto, sia il filosofo greco che i profeti ebraici si rivelano «ingrati» e ingiusti nei confronti della tradizione alle loro spalle (XIII, p. 168). Ma non è tutto. La dialettica e la sua ironia, questa «forma di vendetta plebea», la vediamo all'opera sia nella decadenza greca e in Socrate che tra gli ebrei (GD, *Il problema Socrate*, 7). Ciò vale anche per la visione morale del mondo: «Quando Socrate e Platone presero le parti della virtù e della giustizia, furono ebrei, o non so cos'altro» (XIII, p. 331). Sì, Platone, questa incarnazione dell'«antipaganesimo» e questa anticipazione del cristianesimo, è un «antielleno e semita per istinto» (XIII, p. 114); è a partire da lui che «la filosofia è sotto il dominio della morale» (XII, p. 259), della visione morale del mondo che rinvia in primo luogo all'ebraismo.

A ben guardare, siamo in presenza di qualcosa di più di un'analo-

gia o di un'affinità elettiva tra decadenti: «Platone, andò forse a scuola dagli ebrei» (XIII, p. 264). Si può persino ipotizzare il luogo in cui avvenne l'incontro: «Platone, il grande ponte lanciato verso la corruzione, che per primo volle fraintendere la natura entro la morale [...] già era stato reso ebraicamente ipocrita (in Egitto?)» (XII, p. 580). È un dato di fatto che la visione del mondo di Socrate e Platone trasuda «egittismo» (GD, *La «ragione» nella filosofia*, 1).

Oltre che nel mondo greco, l'influenza nefasta dell'ebraismo si fa sentire anche nel mondo romano. L'antichità classica su cui riesce a trionfare la religione ebraico-cristiana è una Roma che ha smarrito la sua autenticità, è una «Roma giudaizzata», già profondamente intrisa di ebraismo, già contaminata da una presenza estranea e ostile. Un'antitesi netta attraversa in profondità la storia dell'Occidente, ed essa può essere così sintetizzata: «Roma contro Giudea, Giudea contro Roma». Dopo aver conseguito una decisiva vittoria prima con l'infiltrazione e sopraffazione giudaiche del mondo antico (con la rivoluzione ebraico-cristiana), poi con la Riforma e con la Rivoluzione francese (GM, I, 16), Giudea continua ad essere ispiratrice dello stesso movimento socialista il quale, coi suoi sogni di palingenesi sociale, non fa altro che riprendere e agitare la «spregevole frase ebraica del *cielo* sulla terra» (cfr. *supra*, cap. 3, § 1).

Prendendo le mosse dalla sovversione che infuria nel presente e procedendo a ritroso, è possibile ricostruire la vicenda di un unico gigantesco ciclo rivoluzionario che si sviluppa per oltre due millenni. Il programma enunciato da Chateaubriand è ora diventato un bilancio storico ben argomentato e documentato. Si potrebbe dire che, in ogni tappa della sua evoluzione, Nietzsche si impegni ad approfondire e arricchire l'analisi di quell'unica gigantesca rivoluzione che ha devastato e devasta l'Occidente e che egli non si stanca di ricostruire. Evidente e forte è l'elemento di continuità: come nella *Nascita della tragedia*, anche ora il punto di partenza della catastrofe viene indicato nella grecità e nell'alessandrinismo largamente influenzati dall'ebraismo e che si apprestano ad accogliere il cristianesimo. Solo che ora, la «Roma giudaizzata» e già interiormente sopraffatta dalla rivolta servile è nettamente distinta da quella autentica e imperiale. È comunque con gli ebrei che ha inizio «la rivolta degli schiavi nella morale, quella rivolta che ha alle sue spalle una storia bimillenaria e che oggi non abbiamo più sotto gli occhi per il semplice fatto che è stata vittoriosa» (GM, I, 7).

Questo gigantesco ciclo, quest'unica rivoluzione che abbraccia l'intera storia dell'Occidente ruota attorno ad un unico conflitto: ad affrontarsi sono sempre signori e schiavi. Non si tratta più di contrapporre al pathos rivoluzionario dell'agire la *noluntas* o condannare l'individualismo in nome di una compassione che abbraccia tutti i viventi e supera il *principium individuationis*. Argomentando in tal modo, Schopenhauer rivela di essere lui stesso contagiato dai valori o disvalori servili. Non si tratta neppure di ricostruire la parabola dell'idea di felicità come, sulla scia di Schopenhauer, fa *La nascita della tragedia*, prendendo le mosse da un socratismo giudaizzante. La critica di questa idea può anche essere recuperata, ma solo all'interno di un quadro storico e concettuale ben più ampio, che vede al suo centro per l'appunto la lotta ad ogni livello tra signori e servi. La rivolta servile prima si manifesta sul piano morale religioso e, successivamente, su quello più direttamente politico.

Dopo aver collocato «settecento anni fa» l'inizio del processo di realizzazione dell'*égalité*, Tocqueville evidenzia il ruolo giocato dalla Riforma («il protestantesimo sostiene che tutti gli uomini sono egualmente in grado di trovare la via del Cielo») e, ancor prima, dal cristianesimo in quanto tale:

> Ecco che il potere politico del clero si afferma e rapidamente si estende. Il clero apre le sue file a tutti, al povero come al ricco, al plebeo come al nobile; attraverso la Chiesa l'eguaglianza comincia a penetrare in seno al governo e colui che, nella sua condizione di servo, avrebbe vegetato in un'eterna schiavitù, ora, come prete, ha il suo posto tra i nobili e spesso si asside anche al di sopra dei re.

In conclusione:

> Se si scorrono le pagine della nostra storia, si può dire che non s'incontra un solo avvenimento di particolare importanza che in questi ultimi settecento anni non si sia risolto in favore dell'eguaglianza sociale [...]. È sempre la stessa rivoluzione che continua in tutto il mondo cristiano.[13]

Il quadro tracciato da Nietzsche è più drammatico e meno evoluzionistico: ci sono controtendenze (il Rinascimento, Napoleone ecc.); il giudizio di valore è ovviamente diverso e contrapposto. Ma per il resto, si potrebbe così sintetizzare il suo punto di vista: da oltre due

[13] Tocqueville, 1951, vol. I, 1, pp. 2-4 (DA, *Introduzione*).

millenni è sempre la stessa rivoluzione che continua in tutto il mondo ebraico-cristiano.

Una volta ricostruita in tutto il suo arco temporale, la rivoluzione può essere liquidata anche per quanto riguarda la cronologia da essa imposta. Sia chiaro: a dover essere cancellata è non già la cronologia introdotta dal giacobinismo, nel corso di una singola tappa del lungo ciclo rivoluzionario, bensì quella che segna l'inizio stesso del ciclo. *L'Anticristo* si conclude annunciando l'«anno uno» di una nuova era postcristiana, con la cancellazione di «1888» anni della vecchia e «falsa cronologia».

3. *Cristianesimo e rivoluzione*

Pavidi e inconseguenti si rivelano i nazional-liberali tedeschi allorché raccomandano il cristianesimo come farmaco per il dilagante morbo della sovversione. Soprattutto sono in ritardo. Non si sono accorti che il richiamo alla predicazione evangelica e alla primitiva cristianità è divenuto ormai non solo un *topos* ma anche un'arma di lotta del movimento protosocialista e degli ambienti simpatetici con questo movimento.

Al contrario di Schopenhauer, già da giovane, anzi già da adolescente, Nietzsche sembra essersi misurato in profondità con la Rivoluzione francese (cfr. *infra*, cap. 28, § 2). Nel corso dello sviluppo di questa, non mancano i tentativi di legittimare i progetti più radicali di trasformazione in nome del cristianesimo. Polemizzando contro la restrizione censitaria dei diritti politici, appoggiata anche dall'abate Grégoire, così Camille Desmoulins si rivolge a questi «preti spregevoli»:

> Non vedete che il vostro Dio non avrebbe potuto essere eleggibile? Gesù Cristo, che dai pulpiti proclamate essere Dio, dalla tribuna parlamentare l'avete appena relegato tra la canaglia. E volete che io rispetti voi, preti di un Dio *proletario* e che non era neppure un *cittadino attivo*! Rispettate dunque la povertà che egli ha nobilitato.[14]

Comincia così a diffondersi, attraverso molteplici canali, il motivo del Cristo proletario, che svolge poi un ruolo di grande rilievo nel movimento protosocialista. È un motivo che, con qualche variazione

[14] In Aulard, 1977, p. 72.

e nell'ambito di un giudizio critico, emerge anche in Hegel, secondo il quale un alcunché di «sanculotteria» era presente nel cristianesimo e già in Cristo, come dimostrerebbe la sua polemica indifferenziata contro «tutto ciò che sussiste» sul piano politico e sociale.[15]

In Heine, un autore a lui familiare, Nietzsche ha potuto prender nota del fatto che a celebrare la Rivoluzione francese sono anche due storici di rilievo, quali Michelet e Quinet, per un altro verso animati dalla «simpatia più profonda per il cristianesimo».[16] Nei confronti del primo, il filosofo si esprime con lucidità carica di odio (cfr. *infra*, cap. 28, § 2): non a caso lo accosta al romanziere Victor Hugo, questo «adulatore del popolo, che parla con la voce di un evangelista a tutti gli "umili, oppressi, falliti e storpi"» (XI, p. 602). L'ispirazione cristiana non è un antidoto contro la complicità sentimentale e intellettuale nei confronti del Terrore.

Caduto ormai in ombra il tema del peccato originale, tendenze contagiate dalla mitologia progressista cominciano a svilupparsi sul terreno stesso del cristianesimo. È questo, ad esempio, il caso di Lamennais: un fuggevole cenno, negli anni della maturità, dedica a lui Nietzsche (XII, p. 259), che, però, forse già da giovane aveva potuto leggere in Heine della circolazione in Francia delle «dottrine repubblicano-cattoliche di un Lamennais, il quale ha piantato sulla Croce un berretto giacobino».[17]

L'abate francese, nel chiamare alla lotta contro la «schiavitù moderna», vede nella permanenza, sotto veste appena mutata, di questo istituto antico la prova di un tragico fallimento: «Dopo diciotto secoli di cristianesimo, viviamo ancora nel sistema pagano»; «siamo ancora alla soluzione pagana del problema sociale, alla schiavitù delle nazioni antiche, solamente attenuata e camuffata con altri nomi e sotto altre forme».[18] Contro questa situazione, considerata intollerabile, Lamennais giunge persino a evocare uno «Spartaco degli schiavi moderni».[19]

Se anche non credenti, taluni esponenti del movimento protosocialista si richiamano con calore ai Vangeli e giungono persino a di-

[15] Hegel, 1978, pp. 619 e 639.
[16] Heine, 1969-78, vol. V, p. 489.
[17] Heine, 1969-78, vol. III, p. 351.
[18] Lamennais, 1978, pp. 173 e 161.
[19] Lamennais, 1978, p. 172.

chiarare, con Weitling, che il militante impegnato nella lotta per l'eguaglianza materiale «è un cristiano, è un comunista».[20] All'esterno o ai margini delle Chiese si diffonde invece il «nuovo cristianesimo» di Saint-Simon. Questi s'impegna a riprendere e reinterpretare in senso autentico «la parte divina della religione cristiana», riallacciandosi alla «prima dottrina cristiana» e alla Chiesa delle origini, la quale «insegnava che la società doveva riconoscere come legittime soltanto le istituzioni destinate a migliorare l'esistenza della classe più povera». Nella sua forma nuova e definitiva, il cristianesimo è chiamato a stimolare gli incessanti «progressi» della «specie umana», al fine di garantire la felicità di tutti.[21]

Heine annovera Saint-Simon tra quei «grandi socialisti» grazie ai quali «il mondo si è arricchito, arricchito di un tesoro di idee, che ci aprono nuovi mondi di piacere e di felicità».[22] La sua scuola può essere considerata come «l'ultima religione».[23] Sviluppatasi sul tronco cristiano, la «Chiesa invisibile dei saint-simoniani» richiama alla memoria la «Chiesa cristiana prima di Costantino»;[24] ed è con slancio ancora cristiano e religioso che i saint-simoniani combattono per «i diritti divini dell'uomo» e la «felicità materiale dei popoli»[25] e agitano la loro fede nel «progresso» come «legge naturale»[26] e divina. Ben si comprende che Saint-Simon sia preso di mira dall'*Anticristo*, il quale lo inserisce, assieme a Savonarola, Lutero, Rousseau e Robespierre, tra i «fanatici» che segnano il ciclo rovinoso della modernità (AC, 54). Vale la pena di notare la prevalenza, nell'ambito di questo gruppo, dei seguaci del cristianesimo vecchio o nuovo: in realtà, agli occhi di Nietzsche, siamo in presenza di una religione che influenza anche i rivoluzionari che ad essa non fanno esplicito riferimento.

In Renan, Nietzsche può aver letto: «Se volete farvi un'idea delle prime comunità cristiane, guardate a una sezione locale dell'Associazione internazionale degli operai». Riprendendo e sottoscrivendo que-

[20] In Bravo, 1973, pp. 376 e 297.
[21] Saint-Simon, 1968, pp. 5, 8, 57 e 64.
[22] Heine, 1969-78, vol. V, p. 503.
[23] Heine, 1969-78, vol. III, p. 540.
[24] Heine, 1969-78, vol. III, p. 317.
[25] Heine, 1969-78, vol. III, p. 570.
[26] Heine, 1969-78, vol. III, p. 177.

sta tesi,[27] alla fine dell'Ottocento, in una serie di articoli e di lettere, Engels ricostruisce le origini del cristianesimo con lo sguardo costantemente rivolto al presente: «La storia del cristianesimo primitivo offre notevoli punti di contatto col movimento operaio moderno»; «il cristianesimo, come ogni grande movimento rivoluzionario, è stato fatto dalle masse».[28] Un'analogia balza subito agli occhi: «Fra quali persone si reclutavano i primi cristiani? Principalmente fra "i tribolati e gli oppressi", fra gli appartenenti agli infimi strati popolari», in primo luogo fra gli schiavi. Analogamente, il movimento socialista trova la sua base sociale di massa fra gli schiavi salariati, gli operai di fabbrica.[29] Sono i reietti, i falliti della vita di cui parla Nietzsche, il quale però, per quanto riguarda il socialismo, più che al proletariato fa riferimento al sottoproletariato, cioè ad una classe che, dal punto di vista di Marx ed Engels, finisce spesso col divenire massa di manovra della reazione.

Alla fine dell'Ottocento è lo stesso partito socialdemocratico a paragonarsi alla primitiva comunità cristiana: «Sono passati quasi esattamente 1600 anni da quando nell'Impero romano agiva ugualmente un pericoloso partito sovversivo»; le feroci persecuzioni di Diocleziano e delle classi dominanti romane non riescono a impedire la sua vittoria finale; così sarebbe avvenuto, secondo Engels, anche per il movimento socialista.[30] Cancellare la «falsa cronologia» cristiana significa anche infliggere un colpo alla filosofia della storia del movimento rivoluzionario.

4. *Condanna della rivoluzione, critica della «speranza» e critica della visione unilineare del tempo*

L'interminabile ciclo rivoluzionario che infuria in Occidente non può essere efficacemente contrastato e ricacciato indietro se non si confuta una volta per sempre l'ideologia che lo alimenta. Un motivo centrale di tale ideologia già lo conosciamo: è la visione morale del mondo che, nelle sue diverse configurazioni, denigra la natura e l'or-

[27] Marx ed Engels, 1955, vol. XXII, p. 450 e vol. XXI, p. 9.
[28] Marx ed Engels, 1955, vol. XXII, p. 449 e vol. XXI, p. 10.
[29] Marx ed Engels, 1955, vol. XXII, p. 463.
[30] Marx ed Engels, 1955, vol. XXII, p. 526.

dinamento naturale su cui riposano una società e una civiltà degne di questo nome e, assieme a tutto ciò, denigra e delegittima l'aristocrazia naturale, i benriusciti, i migliori. Epperò questo motivo non esaurisce l'ideologia rivoluzionaria e non basta a spiegarne la vitalità e pericolosità. Per poter stimolare la rivolta e la concreta azione rivoluzionaria, la denigrazione morale del mondo e della natura e l'appello alla «giustizia» devono combinarsi con un ulteriore motivo, quello dell'attesa di un mondo diverso e migliore.

A definire la continuità del socialismo rispetto al cristianesimo e, ancora prima, rispetto al profetismo ebraico, è l'attesa messianica del mutamento e, dunque, la visione del tempo: «il cristiano vive nella speranza» e con lui «la grande moltitudine degli schiavi». Ad essi *Aurora* contrappone Epitteto, lo schiavo che fa leva sulla sua interna «forza d'animo» per sopportare o accettare la sua condizione esteriore. Egli «non spera», ma «crede rigorosamente nella ragione» (M, 546). Chiaramente, la speranza, nella sua versione cristiana o socialista, è sinonimo di superstizione. Si comprende allora che nei frammenti postumi troviamo in più occasioni l'annuncio di un libro dal titolo quanto mai significativo: «Il nuovo illuminismo. Preparazione ad una filosofia dell'eterno ritorno» (XI, pp. 228 e 346). Nella sua forma nuova e più radicale, l'«illuminismo» combatte la superstizione messianica e rivoluzionaria, liquidando la visione unilineare del tempo che è a suo fondamento.

Una svolta si è operata rispetto alla terza *Inattuale*. Qui, l'urgenza di fondare una teoria dell'azione controrivoluzionaria spinge a sottolineare l'ineludibilità della decisione e della scelta. Essa incalza perché ha luogo in un contesto storico e temporale sempre determinato e irripetibile: «Ogni uomo in fondo sa benissimo di essere al mondo solo per una volta, come un *unicum*, e che nessuna combinazione per quanto insolita potrà mescolare insieme per una seconda volta quella molteplicità così bizzarramente variopinta nell'unità che egli è» (SE, 1; I, p. 337). D'altro canto, in questa medesima direzione spinge il gesto aristocratico di distinzione. L'unicità dell'individuo, e dell'individuo eccezionale, trova la sua conferma nell'unicità di ogni attimo temporale e dunque nell'irreversibilità del tempo. Prendere coscienza di ciò può contribuire ad alimentare ulteriormente la lotta contro l'omologazione e massificazione moderna: «La nostra singolare esistenza proprio nell'ora attuale – il fatto inesplicabile che noi viviamo proprio

oggi e tuttavia avemmo il tempo infinito per nascere, che non possediamo se non un brevissimo oggi e in esso dobbiamo mostrare perché e a qual fine proprio ora siamo nati – ci incoraggia a vivere secondo una misura e una legge nostra» (SE, 1; I, p. 339).

Ma questa visione del tempo non rischia di favorire il movimento rivoluzionario? I socialisti – aveva denunciato Schopenhauer – facevano leva sul motivo della fugacità del tempo e della vita mondana per guadagnare le masse al loro programma e spingerle all'azione politica: «*Gaudeamus igitur!*»; «*edite, bibite, post mortem nulla voluptas*» (cfr. *supra*, cap. 1, § 9). Su questo punto, ancora nella primavera-estate del 1881 Nietzsche sembra dar ragione al suo ex Maestro. La «*fede nel mondo*» caratterizza l'agitazione rivoluzionaria:

> *Il suo fine è il benessere dell'individuo fugace*: per questo il suo frutto è il socialismo, cioè: i fugaci individui vogliono conquistarsi la *felicità* mediante la socializzazione, essi non hanno alcun motivo di attendere, come attendono gli uomini con anime eterne, di eterna durata e con prospettiva di miglioramenti futuri (IX, pp. 504-05).

Le espressioni da me evidenziate col corsivo chiariscono la continuità rispetto alla denuncia, nella *Nascita della tragedia*, della «fede nella felicità terrena di tutti» come motivo ispiratore del ciclo, anzi del morbo rivoluzionario (cfr. *supra*, cap. 1, § 3). Solo che ora a questo morbo viene contrapposto un antidoto decisamente più radicale: «La mia dottrina dice: il tuo compito è di vivere in modo tale che tu debba desiderare di rivivere, ma rivivere tu dovrai in ogni caso!» (IX, p. 505).

Sto citando un testo preparatorio della *Gaia scienza*, l'opera che si conclude formulando per la prima volta, in modo ancora timido, la tesi dell'eterno ritorno dell'identico. Evidente e, talvolta, dichiarata è la preoccupazione politica e persino pedagogica che l'ispira: «Se anche la ripetizione ciclica fosse solo una verosimiglianza o probabilità, già il pensiero di una probabilità può sconvolgerci o riplasmarci [...]. Quali effetti non ha sortito la possibilità dell'eterna dannazione!» (IX, pp. 523-24). Se la visione morale del mondo viene contrastata mediante la tesi dell'innocenza del divenire, la visione unilineare del tempo (l'altro essenziale elemento costitutivo dell'ideologia rivoluzionaria) è confutata mediante la tesi dell'eterno ritorno dell'identico.

Un frammento della primavera-autunno 1881 ci riconduce al punto di partenza della *Nascita della tragedia*:

Perché la civiltà alessandrina però? Non riuscì, nonostante tutte le sue utili scoperte e il piacere per la conoscenza di questo mondo, a conferire a questo mondo, a questa vita, la suprema importanza; l'aldilà rimase più importante! Insegnare qualcosa di nuovo su questo punto è ancor oggi il compito principale: ciò potrebbe avvenire se la metafisica attribuisse proprio a questa vita il massimo peso – secondo la mia teoria! (IX, p. 515).

Solo che ora la parabola che travolge la civiltà alessandrina e il mondo antico in quanto tale viene fronteggiata non già mediante la denuncia degli effetti rovinosi dei lumi e del razionalismo socratico ma, al contrario, mediante il rinvio ad un «nuovo illuminismo».

Se anche è stimolato in primo luogo da preoccupazioni etico-politiche, Nietzsche non rinuncia a conferire una consacrazione «scientifica» alla sua nuova dottrina: «Guardiamoci dal pensare che il mondo crei eternamente qualcosa di nuovo» (FW, 109). In realtà, «il divenire infinitamente nuovo è una contraddizione, presupporrebbe una forza crescente all'infinito», ma non si comprende dove essa potrebbe «trovare l'eccedente per nutrirsi!» (IX, p. 525). Bisogna dunque partire dal presupposto di «una forza determinata», per quanto grande essa possa essere. Se è «eterna», essa non può non incorrere nella ripetizione. Questa è il risultato obbligato dell'incontro tra una massa o, meglio, «forza» finita e una dimensione temporale infinita. E dunque: «Non vi sono mutamenti nuovi all'infinito, bensì la circolazione di un numero determinato di mutamenti si ripete di continuo; l'attività è eterna, il numero dei prodotti e delle situazioni di forza, finito». Certo, si può negare il presupposto dell'eternità della forza e ipotizzare che essa «è attiva soltanto a partire da un punto temporale determinato e cesserà a sua volta di esserlo» (IX, pp. 558-59). Ma ciò significa, in ultima analisi, regredire al creazionismo: «Chi non crede ad un processo circolare dell'universo, deve credere al Dio con una volontà» (IX, p. 561).

Intrinsecamente legata alla teologia ebraico-cristiana, ben lungi dall'essere ovvia e obbligata, la visione unilineare del tempo risulta insostenibile. D'altro canto – osserva già la seconda *Inattuale* – «l'origine della cultura storica [...] *deve* essere essa stessa riconosciuta storicamente» (HL, 8; I, p. 306). Per esprimerci in termini logici, Nietzsche fa ricorso all'argomento autoriflessivo: la coscienza storica è essa stessa sottoposta alla transitorietà della vicenda storica; sorta nel tempo, la visione unilineare del tempo è destinata essa stessa a dile-

guare. Peraltro, «la dottrina dell'eterno ritorno», cioè della circolazione incondizionata e infinitamente ripetuta di tutte le cose – «questa dottrina di Zarathustra» è essa stessa un ritorno. È presente in Eraclito o, «per lo meno, se ne trovano tracce nella Stoa, che ha ereditato quasi tutte le sue concezioni fondamentali da Eraclito» (EH, *La nascita della tragedia*, 3).

Al di là del riferimento diretto a un autore determinato siamo ricondotti al mondo e alla visione del tempo travolti dall'antropocentrismo e dal messianismo ebraico-cristiano. Può essere interessante rileggere gli argomenti di Celso nella sua polemica contro il cristianesimo:

> Il mondo sensibile non è un dono dato all'uomo, ma ciascuna cosa nasce e perisce secondo quella vicenda che ho detto di trasformazione dell'una nell'altra, in vista della conservazione dell'universo. I beni e i mali nella sfera mortale non potrebbero né diminuire né aumentare, né Dio sente la necessità di una ulteriore correzione, perché Egli non ha operato in modo carente ed imperfetto, come un uomo quando fabbrica qualcosa. Perché col diluvio e con la conflagrazione Dio non purifica l'universo né apporta ad esso correzione di sorta. Ché se alcunché ti sembra un male, non è affatto chiaro se veramente sia un male, perché tu non sai che cosa giova a te o ad un altro o all'universo.[31]

Nello sforzo di relativizzare due millenni di storia, Nietzsche passa dalla denuncia del danno della storia per la vita alla radicale storicizzazione del sapere. Tale storicizzazione investe da ultimo il sentimento della speranza, investe la visione unilineare del tempo, che viene prima relativizzata mediante l'evidenziamento della sua genesi storico-sociale (le deliranti illusioni e pretese dei reietti che si agitano nel mondo ebraico-cristiano), e poi messa definitivamente fuori causa mediante l'affermazione dell'eterno ritorno dell'identico.

Possiamo allora comprendere l'affermazione che configura «la dottrina dell'eterno ritorno come martello nella mano degli uomini più potenti» (XI, p. 295). Collocata in una prospettiva di lunga durata, questa dottrina rappresenta la giusta risposta delle classi dominanti alla sfida proveniente dai falliti della vita. Vediamo quando e in che modo si afferma la visione unilineare del tempo. Mentre Roma dominava in modo incontrastato, «tutto l'avvenire sembrava alla fine, tutte le cose erano organizzate per una eterna condizione». Ma ecco che questo mondo comincia ad essere calunniato; viene dipinto come destinato alla fine in quanto già intimamente marcio:

[31] *Il discorso della verità*, IV, 69-70 (Celso, 1989, p. 163).

Ci si vendicò di Roma, ritenendo prossima l'improvvisa fine del mondo; ci si vendicò di Roma, ponendo di nuovo dinanzi a sé un avvenire [...]; ci si vendicava di essa, sognando il giudizio ultimo – e l'ebreo crocifisso, come simbolo di salvezza, costituiva l'estrema irrisione verso gli splendidi pretori romani della provincia; infatti essi ora apparivano come i simboli della sventura e del «mondo» maturo per la fine (M, 71).

La dottrina dell'eterno ritorno si configura allora come la controvendetta delle classi dominanti, che ora irridono alle speranze e alle illusioni delle classi subalterne.

5. *Dottrina dell'eterno ritorno e liquidazione dell'antropocentrismo (dall'ebraismo alla Rivoluzione francese)*

Oltre che per la visione unilineare del tempo, la tradizione ebraico-cristiana si caratterizza per il suo antropocentrismo vanesio, estraneo all'antichità classica e ad altre culture extraeuropee. Ancora una volta, una ferrea linea di continuità conduce dall'ebraismo all'incessante sovversione della modernità. Dopo aver fatto la sua prima apparizione in un «popoluccio sconfinatamente ambizioso», l'antropocentrismo, ed un antropocentrismo rozzamente etnocentrico, gioca poi un ruolo centrale in Gesù e Saulo: «Tutti e due ritenevano che il destino di ogni uomo e di tutte le epoche, in passato e in futuro, insieme al destino della terra, del sole e delle stelle, dipendesse da una faccenda di ebrei: questa fede è il *non plus ultra* di ebraismo» (IX, p. 80). Viene così elaborata una strampalata soteriologia nel cui ambito l'intera realtà e la storia universale sono piegate al servizio dei bisogni di emancipazione e di redenzione di una marmaglia insignificante: «Come si può fare tanto chiasso delle proprie piccole imperfezioni, come fanno questi omuncoli pii! Nessuno se ne dà pensiero; tantomeno Dio». E invece, nell'ambito dell'Antico e soprattutto del Nuovo Testamento, ogni piccolo miserabile pretende di essere oggetto di attenzione dell'intero ordinamento universale e del suo creatore: «*questa gente* sminuzzola le sue cose più personali, le sue stupidaggini, tristezze e oziose preoccupazioni, come se l'in-sé delle cose fosse tenuto a darsene cura» (GM, III, 22).

Di nuovo la polemica di Nietzsche ci conduce al mondo travolto dal trionfo della visione unilineare del tempo e del messianismo. La de-

nuncia dell'antropocentrismo è ben presente nella polemica che un autore come Celso sviluppa contro i cristiani e, più in generale, contro gli ambienti ebraico-cristiani. Questi «affermano dunque che Dio ha creato ogni cosa per l'uomo, ma in realtà ogni cosa è nata non più per gli uomini che per gli animali privi di parola». Siamo in presenza di fenomeni naturali, che «non si verificano certo per vantaggio di noi uomini, ai fini del nostro nutrimento, più che a vantaggio delle piante, degli alberi, delle erbe e dei pruni». Facendosi beffe del racconto biblico in base al quale Dio affida all'uomo l'assoggettamento della natura e del mondo animale, Celso osserva: «Prima che esistessero le città, le arti, le attuali relazioni tra gli uomini, e le armi e le reti, verosimilmente gli uomini erano preda e pasto per le bestie, mentre le bestie per poco o per nulla venivano catturate dagli uomini».[32]

Come la mondanizzazione dell'idea di eguaglianza, così la mondanizzazione della visione antropocentrica sfocia negli sconvolgimenti della Rivoluzione francese. Con la sua teoria dei diritti dell'uomo, questa non solo colloca al centro dell'universo il mondo umano ma, nell'ambito di quest'ultimo, attribuisce centralità e dignità di fine in sé anche agli esseri più mediocri e miserabili. Senonché è solo un nome diverso per il vecchio buon Dio ogni «presunto ragno etico-finalistico» (GM, III, 9); tale ragno è per l'appunto il filo conduttore della fede progressista e rivoluzionaria in un processo del mondo tendente a realizzare la felicità per tutti e l'armonia universale. All'opera vediamo la stessa concezione del tempo che sembra aver conseguito o sta per conseguire il suo fine ultimo, la sua *plenitudo*: «Il "giudizio finale" [...] è la rivoluzione come se l'aspetta anche l'operaio socialista, soltanto pensata un po' più lontana» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 34).

Un eminente storico contemporaneo ha fatto notare come la visione unilineare del tempo e il «messianismo giudaico-cristiano» abbiano svolto un ruolo importante nell'alimentare, anche fuori dell'Europa, fermenti rivoluzionari estranei, invece, a religioni quali l'induismo e il buddismo.[33] La vita di Nietzsche cade in un periodo di tempo che vede negli Stati Uniti la guerra di Secessione e la «rivoluzione abolizionista» (che talvolta si configura come una crociata volta ad eliminare il peccato della schiavitù e a costruire un mondo nuovo che realizzi concretamente gli ideali cristiani); in Europa la Comune di Parigi e lo sviluppo del

[32] *Il discorso della verità*, IV, 74-75 e IV, 79*a* (Celso, 1989, pp. 165 e 167).

[33] Hobsbawm, 1974, p. 76 e *passim*; cfr. anche Marx ed Engels, 1955, vol. XXII, p. 450, nota.

movimento socialista; in Asia, e per l'esattezza in Cina, la rivoluzione e il conseguente tentativo di edificazione del «Regno Celeste della Pace», di cui è protagonista il movimento Taiping, anch'esso profondamente influenzato, come abbiamo visto, dal messianismo cristiano.[34]

Si comprende allora che, a partire già dagli anni immediatamente successivi al 1789, la critica della rivoluzione prenda di mira l'attesa del *Novum* e la visione antropocentrica che è a suo fondamento. Chateaubriand s'impegna a dimostrare che le pretese novità promesse o inseguite dalla Rivoluzione francese «si ritrovano quasi alla lettera nella storia dei greci di un tempo». Non c'è nulla di nuovo sotto il sole: è un'«importante verità» da non perdere mai di vista; «l'uomo [...] non fa che ripetersi incessantemente, egli circola in un cerchio dal quale cerca invano di uscire».[35] Più frequentemente, la critica del messianismo rivoluzionario e dell'idea di progresso in quanto tale va di pari passo con la presa di distanza dal cristianesimo. In questo contesto può essere collocato lo stesso rinvio di Schopenhauer a tradizioni religiose incentrate sulla dottrina della reincarnazione e, in ultima analisi, sul rifiuto della visione unilineare del tempo.

Anche quando non è formulata in modo esplicito, la dottrina dell'eterno ritorno emerge come aspirazione nella cultura antirivoluzionaria. Lapouge invoca la «testimonianza delle scienze contro l'utopia del progresso». L'astronomia liquida, assieme all'antropocentrismo («la storia del nostro pianeta è un semplice caso particolare della storia generale degli astri»), le illusioni inseguite da rivoluzionari e riformatori: «Incessantemente, in modo meccanico, la vita astrale rinasce, fiorisce, si spegne per rinascere, senza che si possa cogliere una tendenza al progresso nei suoi immensi cicli».[36] Ancora più vicino alla teoria dell'eterno ritorno si spinge Gumplowicz, il quale insiste sull'«andamento ciclico dell'evoluzione sociale nel suo complesso».[37] Il bersaglio polemico è costituito, anche in questo caso, da movimenti politici che promettono mirabolanti rigenerazioni. In realtà: «Non c'è né progresso né regresso nell'intero sviluppo del processo naturale della storia, ma solo singolarmente, in singoli periodi di questo eterno ciclo».[38] Sul versante

[34] Cfr. Spence, 1998.
[35] Chateaubriand, 1978, p. 432.
[36] Lapouge, 1896, pp. 446-47.
[37] Gumplowicz, 1885, p. 219.
[38] Gumplowicz, 1883, pp. 351-52.

opposto, Kautsky rimprovera agli ideologi delle classi dominanti l'incapacità di comprendere non solo il progresso ma il mutamento storico in quanto tale: «Tutta la storia appare così un ciclo che ritorna sempre su se stesso, un'eterna ripetizione delle stesse lotte, in cui cambiano solo i costumi, senza che l'umanità progredisca».[39]

Come si vede, neppure per quanto riguarda l'affermazione dell'eterno ritorno dell'identico (una dottrina apparentemente così lontana dal senso comune) Nietzsche è realmente isolato. Talvolta la sua visione è stata accostata a quella di Blanqui che, rinchiuso in carcere da Thiers, abbraccia anche lui l'«ipotesi astronomica» dell'eterno ritorno. In questo caso siamo però in presenza di una falsa parentela. Per quanto riguarda il rivoluzionario francese, dispiegandosi in uno spazio oltre che in un tempo infinito, la ripetizione comporta ora varianti infinite nel passaggio da un mondo all'altro: «forse gli inglesi hanno perduto molte volte la battaglia di Waterloo sui globi dove i loro avversari» non hanno compiuto gli errori risultati fatali a Napoleone.[40] Come ciò si concili con l'affermazione della ripetizione dell'identico non è facile capire, ma il significato politico e psicologico del tutto non sfugge ai contemporanei di Blanqui. Un recensore osserva:

> Non è difficile indovinare il pensiero recondito dell'uomo, la cui vita è stata una serie di disfatte e di cadute. Egli non accetta la smentita degli avvenimenti, il verdetto degli uomini; il suo pensiero, che non ha potuto ottenere qui i suoi trionfi, li sogna altrove, e non tra serafini e arcangeli, ma tra uomini in carne e ossa, animati dalle nostre passioni,

e sia pure collocati in mondi assai distanti dalla nostra terra. Siamo, dunque, in presenza di un testo di un rivoluzionario sconfitto e caduto in crisi, ancora sufficientemente pugnace per rifiutare la capitolazione, ma dalla situazione in cui si trova spinto a considerazioni «malinconiche» e alla ricerca di motivi consolatori.[41]

Ben diverso è il caso di Nietzsche che, nel formulare la tesi dell'eterno ritorno dell'identico, radicalizza un motivo ampiamente diffuso, e sia pure *in nuce*, nella cultura antirivoluzionaria. Ora la negazione della visione unilineare del tempo consegue la sua compiutezza, prendendo di mira, al di là del socialismo, la stessa idea di mobilità sociale:

[39] Kautsky, 1908, p. IX (= Kautsky, 1970, p. 34).
[40] Blanqui, 1973, p. 156.
[41] In Blanqui, 1973, p. 180 (rec. su «Le Temps», 5 marzo 1872).

Colui al quale l'aspirazione dà il sentimento supremo, aspiri a qualcosa; colui al quale la quiete dà il sentimento supremo, si acquieti; colui al quale l'inserirsi in un ordine, il seguire, l'obbedire danno il sentimento supremo, obbedisca. Solo cerchi di acquistare la coscienza di ciò che gli dà il sentimento supremo, e non rifugga da alcun mezzo! È in gioco l'eternità! (IX, p. 505).

Emerge così un ulteriore elemento di novità. Il filosofo passato attraverso l'incontro coi grandi moralisti e che è lui stesso un grande moralista conferisce una forma fascinosa di saggezza di vita ad un programma politico che vorrebbe rendere permanente e naturale la divisione del lavoro e l'articolazione in caste della società. Lo sguardo si rivolge anche all'Europa del Medioevo, allorché le professioni e i mestieri erano fissati e predeterminati:

Ma ci sono epoche di carattere contrario, quelle propriamente democratiche, in cui si disimpara sempre di più questa fede, e compaiono in primo piano una certa altezzosa credenza e un punto di vista opposto, quella credenza degli ateniesi, che si fa notare per la prima volta nell'età di Pericle, quella credenza degli americani di oggi, che sempre più vuol diventare anche credenza europea: ci sono epoche in cui il singolo è convinto di potere, a un dipresso, tutto, di essere fatto, a un dipresso, per ogni ruolo; epoche in cui ognuno tenta con se stesso, improvvisa, tenta nuovamente, tenta con piacere; in cui ogni natura cessa e diventa arte... Soltanto dopo che i greci furono entrati in questa credenza dei ruoli – una credenza da artisti, se si vuole – subirono gradualmente fino in fondo, com'è noto, una trasformazione prodigiosa e non sotto tutti i riguardi meritevole d'imitazione: essi divennero realmente dei commedianti (FW, 356).

Di nuovo, la denuncia degli effetti nefasti della mobilità sociale, dai greci agli americani, assume toni desunti dalla dimestichezza coi grandi moralisti, col ricorso ad argomenti che rinviano al processo di formazione della personalità individuale più che alla realtà politico-sociale. Così è anche per la tesi dell'eterno ritorno. Accoglierla e farla propria significa rompere con la megalomania antropocentrica, riconoscendosi e sentendosi parte del tutto: «L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della polvere!» (FW, 341). Accettare la condizione umana e sociale nella quale si è collocati è tutt'altro che indice di mediocrità:

La mia formula per la grandezza dell'uomo è *amor fati*: non volere nulla di diverso, né dietro né davanti a sé, per tutta l'eternità. Non solo sopportare il necessario, guardandosi in ogni caso dal rimuoverlo – tutto l'idealismo è una continua menzogna di fronte al necessario – ma amarlo (EH, *Perché sono così intelligente*, 10).

Sì, bisogna guardarsi dall'abbandono o dall'indulgenza all'evasione e a vuote fantasticherie, accettando il reale e riconoscendosi gioiosamente in esso: «*Amor fati*: sia questo d'ora innanzi il mio amore!» (FW, 276). Essere uggiosi nei confronti della vita è una malattia moderna: «I greci potevano pur pregare: "Sia una seconda e una terza volta tutto quanto è bello"» (FW, 339). Ad essere più precisi, si tratta di assumere un atteggiamento positivo nei confronti della realtà in quanto tale, senza rimuovere i suoi aspetti tragici, si tratta di volere «l'eterno ritorno di guerra e pace» (FW, 285), liquidando una volta per sempre il nichilismo implicito nella trascendenza religiosa o rivoluzionaria: «il pensiero dell'eterno ritorno [è] la suprema formula dell'affermazione che possa mai essere raggiunta». Affermarlo significa proclamare una verità che non ammette repliche: «nessuna obiezione contro l'esistenza, neppure contro il suo eterno ritorno» (EH, *Così parlò Zarathustra*, 6). Il «demone» che suggerisce la dottrina dell'eterno ritorno assume toni quanto mai seducenti: «Quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello» (FW, 341).

Il «dire sì» deve spingersi «fino alla giustificazione, fino alla redenzione anche di tutto il passato». Senza rinnegare o rimpiangere nulla, l'individuo si riconosce in ogni singolo momento e atto della sua esistenza, riuscendo così a «trasformare ogni "così fu" in un "così volli che fosse!"» (EH, *Così parlò Zarathustra*, 8). Questo esercizio di riscatto del passato Nietzsche lo mette in atto anche per se stesso, rileggendo le precedenti tappe della sua evoluzione a partire dalla gioiosa consapevolezza, ormai acquisita, dell'eterno ritorno dell'identico:

> Chi, come me, si è sforzato a lungo, in una specie di enigmatica bramosia, di pensare sino in fondo il pessimismo e di liberarlo dalla ristrettezza e dall'ingenuità, metà cristiana e metà tedesca, con cui esso si è necessariamente presentato a questo secolo, vale a dire nella forma della filosofia schopenhaueriana; chi realmente, e con occhio asiatico e oltreasiatico, ha scrutato una volta ben addentro e a fondo in questo modo di pensare che è quello, fra tutti i modi possibili, più annientante riguardo al mondo (*weltverneinendst*) [...] costui ha forse, senza propriamente volerlo, aperto proprio con ciò gli occhi sull'ideale opposto: l'ideale dell'uomo più tracotante, più pieno di vita e più affermatore del mondo, il quale non soltanto ha imparato a rassegnarsi e a sopportare ciò che è stato e che è, ma vuole riavere, per tutta l'eternità, tutto questo, così come esso è stato ed è, gridando insaziabilmente *bis!* non soltanto a se stesso, ma all'intero dramma e spettacolo, e non soltanto a uno spettacolo, ma fondamentalmente a colui che proprio di questo spettacolo ha bisogno – e lo rende necessario: poiché egli ha sempre di nuovo bisogno di se stesso – e si rende necessario. Come? E non sarebbe questo *circulus vitiosus deus*? (JGB, 56).

La cosmodicea, affermata e inseguita sin dagli inizi, ora assume la forma più compiuta, ed essa, assieme al mondo, giustifica ogni singola tappa del processo evolutivo e della vita del teorico della cosmodicea. Abbiamo visto Nietzsche assumere toni illuministici nella polemica contro la visione unilineare del tempo e contro le attese e le speranze che ad essa si connettono. Ma il linguaggio cui ricorre per annunciare la dottrina dell'eterno ritorno è chiaramente religioso: essa mira non solo alla giustificazione, ma anche alla «redenzione» della realtà nel suo complesso (EH, *Così parlò Zarathustra*, 8). D'altro canto, nel muovere i primi passi verso l'affermazione dell'eterno ritorno, Nietzsche sembra dapprima riservare questa sorte solo ai credenti di tale dottrina: «Quelli che non ci credono dovranno infine estinguersi, per loro natura! Solo chi ritiene la sua esistenza eternamente capace di ripetersi resterà; ma tra costoro sarà possibile una condizione quale nessun utopista ha potuto immaginare» (IX, p. 573). L'utopia cui qui si fa riferimento è quella della liberazione dal peso della morale con l'affermazione dell'innocenza del divenire: è un'utopia che, secondo una dialettica non inconsueta, alla luce anche della successiva esperienza storica, tende a configurarsi come distopia.

6. *Radicalismo aristocratico e riespulsione del giudaismo in Asia*

L'approdo al radicalismo aristocratico segna l'estremo inasprirsi del giudizio di Nietzsche sull'ebraismo (postesilico), responsabile di aver alimentato e di continuare ad alimentare la rivoluzione fornendo ad essa entrambi gli elementi costitutivi dell'ideologia che la ispira, e cioè la visione morale del mondo e la visione unilineare del tempo. È ormai evidente che, per quanto riguarda il giudizio sull'ebraismo, dopo quella «illuministica», una nuova svolta è intervenuta in Nietzsche. Abbiamo visto gli scritti del periodo «illuministico» leggerlo in chiave razionalistica, in contrapposizione all'orientaleggiante fideismo cristiano, e celebrarlo come un elemento essenziale dell'identità europea. Ma è un atteggiamento destinato a cadere subito in crisi. Per quanto riguarda il cristianesimo, fermo e netto è l'elemento di continuità, a partire per lo meno dalla quarta *Inattuale* che, sul declinare della fase «metafisica», lo definisce sprezzantemente come un semplice «frammento di antichità orientale» (WB, 4; I, p. 446). È ormai un punto

fermo. È «qualcosa di orientale» l'atteggiamento di compiaciuta prosternazione dinanzi ad un Dio, ad un'autorità che «castiga chi gli è caro» (M, 75). Siamo in presenza di un sovrano infinitamente oppressivo che è bene assecondare in ogni circostanza e dinanzi al quale conviene prosternarsi e umiliarsi, confessando comunque la propria indegnità e peccaminosità. «Nella sua grande potenza farà più facilmente grazia ad un peccatore, piuttosto che ammettere che qualcuno abbia ragione dinanzi a lui»: così pensa il cristiano del suo tiranno orientale collocato nei cieli (M, 74). Sì, «troppo orientale» è un Dio che minaccia terribili vendette nei confronti di coloro che non hanno «fede in lui» o che non credono al suo «amore» (FW, 141).

Epperò, non si possono ignorare le origini del cristianesimo, «derivato dall'ebraismo e da niente altro» (IX, p. 93); nell'ambito dell'Impero romano, la nuova religione ha lanciato la parola d'ordine secondo cui «la salvezza viene dagli ebrei» (IX, p. 52). In virtù di questo intreccio, risulta insostenibile la contrapposizione tra cristianesimo ed ebraismo, sia che essa venga declinata in senso giudeofobo, come nel periodo «metafisico», sia che venga declinata in senso filogiudaico, al fine cioè di sottolineare l'estraneità del cristianesimo, piuttosto che dell'ebraismo, alla storia dell'Occidente, come invece avviene nel periodo «illuministico». Ora ad aver qualcosa di orientale è il monoteismo in quanto tale, col suo culto di un Dio onnipotente e perfetto, che umilia e schiaccia l'uomo già con l'infinita distanza e superiorità che istituisce nei suoi confronti.

Tanto più evidenti risultano gli elementi che accomunano ebraismo e cristianesimo se mettiamo a confronto entrambi col mondo che essi rovesciano o mandano in rovina. Già *Umano, troppo umano* osserva:

> I greci vedevano sopra di sé gli dei omerici non come padroni, e se stessi sotto di loro non come servi, al modo degli ebrei. Essi vedevano per così dire solo l'immagine riflessa degli esemplari più riusciti della loro stessa casta, cioè un ideale, non un opposto della loro natura. Ci si sente reciprocamente imparentati, c'è un interesse scambievole, una specie di simmachia [...]. Per contro, il cristianesimo schiacciò e frantumò l'uomo completamente e lo sprofondò come in una fonda palude: poi, nel sentimento di totale abiezione, fece brillare tutto a un tratto lo splendore di una divina pietà (MA, 114).

Col sopraggiungere dell'ultima tappa dell'evoluzione di Nietzsche, è la tradizione ebraico-cristiana nel suo complesso a contrapporsi nettamente alla grecità e, più in generale, all'antichità classica. Il dispo-

tismo è intrinseco ad una religione al cui centro campeggia un Dio che vede un *crimen lesae maiestatis* nel peccato e in ogni minima infrazione alla norma da lui sovranamente emanata, è intrinseco all'idea di peccato e alla visione morale del mondo (FW, 135). Ma mettere in stato d'accusa la visione morale del mondo significa chiamare in causa in primo luogo l'ebraismo e un popolo che incarna il «genio morale» (FW, 136), il «popolo inventore del peccato» (FW, 138), al quale per primo «è riuscito di inventare il Dio santo e la colpa contro di lui» (IX, p. 80). Fa così la sua apparizione sulla scena della storia e comincia a diffondersi rovinosamente «il sentimento ebraico, per il quale tutto quel che è naturale costituisce una cosa indegna in sé» (FW, 135); contrariamente ai greci, Paolo e gli ebrei mirano «all'annientamento delle passioni» (FW, 139) e dunque si pongono in un rapporto falso e disturbato con la natura.

Con un rovesciamento rispetto al bilancio storico cui, sia pur con qualche sfasatura, aveva proceduto *Umano, troppo umano*, ora non solo la tradizione ebraico-cristiana rappresenta un'unità, ma di questa unità a rivelarsi decisivo sul piano storico è il primo elemento, ed esso tende ad assorbire in sé il secondo. Atteggiandosi a «giudice» e pretendendo allo stesso tempo di essere «oggetto d'amore», il «fondatore del cristianesimo» rivelava che la sua «sensibilità» non era «abbastanza raffinata»: disgraziatamente egli «era ebreo», anzi «troppo ebreo» (FW, 140).

Da questo punto di vista, col suo senso del peccato, il cristianesimo è più che altro il veicolo di trasmissione di una malattia che rinvia in primo luogo all'ebraismo. Di contro al dispotismo ebraico-cristiano è la religione dell'antichità classica nel suo complesso a presentarsi come un mondo luminoso di libertà:

> Al di sopra e fuori di sé, in un lontano oltremondo, si poteva vedere una molteplicità di norme: un dio non era la negazione o la bestemmia di un altro dio! Qui per la prima volta furono permessi individui, qui per la prima volta si onorò il diritto degli individui. L'inventare dei, eroi e superuomini di ogni specie, come pure esseri affini agli uomini o subumani, nani, fate, centauri, satiri, demoni e diavoli, costituì l'inestimabile propedeutica per la giustificazione dell'egoismo e della sovranità del singolo: la libertà che si accordava al dio contro gli altri dei, la si attribuì infine a se stessi contro leggi e costumi e vicini. Il monoteismo, invece, questa rigida conseguenza della dottrina di uomo normativo e unico – la fede quindi in un dio normativo, accanto al quale non ci sono che dei falsi e bugiardi – costituì forse il pericolo più grande nel corso dell'umanità fino a oggi [...]. Nel politeismo era come prefigurata la libertà di spirito e la multiforme spiritualità dell'uomo (FW, 143).

Disgraziatamente, non è questo mondo di libertà ad aver conseguito la vittoria. Con la sconfitta dell'Ellade e dell'antichità classica sono andate di pari passo l'umiliazione e la denigrazione dell'uomo:

> Gli ebrei, nella misura in cui hanno disprezzato l'uomo e l'hanno sentito cattivo e spregevole al tempo stesso, gli ebrei hanno, più di ogni altro popolo, collocato il loro dio in sempre più immacolate lontananze: l'hanno cibato di tutte le cose buone e nobili che albergano in petto all'uomo (IX, p. 656).

Sembrerebbe di leggere Feuerbach o Marx. In realtà, profonde sono le differenze. Significherebbe fraintendere il bilancio storico tracciato da Nietzsche se non si tenesse presente che, ai suoi occhi, la tradizione ebraico-cristiana è sinonimo, sì, di dispotismo ma anche, e soprattutto, di omologazione egualitaria. Nell'analisi del filosofo si tratta di due facce della stessa medaglia. Il cristianesimo si impegna a «insegnare la completa indegnità, corruzione e spregevolezza dell'uomo in genere a voce così alta, che poi il disprezzo dei propri simili non sia più possibile» (MA, 117). Proprio scavando un'infinita distanza tra Dio e l'uomo, quella tradizione religiosa cancella ogni distanza e ogni differenza tra uomo e uomo. In termini politici, affermando l'assoluta servitù dell'uomo rispetto al Dio onnipotente e unico, il monoteismo appiattisce sull'infima plebe gli uomini nel loro complesso, delegittimando così ogni ordinamento aristocratico. In questo senso, «gli ebrei provano per il loro divino monarca e il loro santo un diletto simile a quello che la nobiltà francese provava per Luigi XIV», dopo essere stata spogliata di «tutta la sua potenza e autocrazia» (FW, 136). Il dispotismo livellatore della monarchia assoluta (che, umiliando la nobiltà ed espropriandola di ogni reale potere, anticipa l'opera della Rivoluzione francese) trova una sua prefigurazione teologica nel Dio della tradizione ebraico-cristiana.

Il dispotismo orientale, denunciato da Montesquieu ed altri autori liberali, viene ora sorpreso nel cuore stesso dell'Europa. Già in Burckhardt possiamo leggere la denuncia di quel «mostro più mongolico che occidentale, che si chiama Luigi XIV».[42] Ma Nietzsche introduce due novità fondamentali in questo motivo. In primo luogo, l'Oriente da mettere in stato d'accusa rinvia all'ebraismo: nella loro fede, gli ebrei «si sono comportati come i popoli asiatici verso i loro sovrani,

[42] Burckhardt, 1978*a*, p. 68.

con rassegnazione servile e pieni di paura» (IX, p. 89). È una cultura estranea all'Occidente autentico non solo per quanto riguarda i valori che la caratterizzano, ma già per la geografia: «Soltanto in un paesaggio ebraico era possibile un Gesù Cristo: in un paesaggio, intendo, su cui incombeva di continuo la fosca e sublime nuvola procellosa di Jahvè adirato» (FW, 137). È un'osservazione che troviamo già in Renan. Ma in Nietzsche, al di là della connotazione geografica, il deserto è la metafora dell'omologazione risultante dall'assenza o dalla distruzione di ogni grandezza e di ogni nobiltà. Promuovendo la massificazione, la religione scaturita dal deserto riduce l'«umanità» a «sabbia» (cfr. *supra*, cap. 10, § 2).

E giungiamo così al secondo punto. La lettura e la denuncia del dispotismo orientale, e della tradizione ebraico-cristiana, vengono sviluppate a partire dal conflitto tra plebei e aristocratici ovvero tra servi e signori. Il servile «prosternarsi» dei cristiani è «orientale, non aristocratico» (XI, p. 130). Col tramonto del mondo antico ha trionfato una visione capace solo di far inorridire un greco. Egli avrebbe detto: «Questo è un sentire da schiavi» (FW, 135). In effetti, siamo in presenza di un atteggiamento «non europeo e non nobile» (M, 75). Sì, «è l'Oriente, il profondo Oriente, è lo schiavo orientale che in questo modo si vendica di Roma» (JGB, 46). In conclusione:

> In quanto grande movimento plebeo dell'Impero romano, il cristianesimo è la sollevazione degli elementi deteriori, incolti, oppressi, malati, folli, poveri, schiavi, delle vecchie comari, dei vili, insomma di tutti coloro che avrebbero avuto ragione di suicidarsi, ma non ne avevano il coraggio (IX, p. 52).

Odioso ad ogni spirito nobile per l'umiliazione che essa comporta, nei falliti della vita l'idea di peccato diventa uno strumento di lotta politica per l'appunto contro l'aristocrazia. Sì, il crollo dell'antichità classica e l'avvento della detestata modernità sono contrassegnati dalla vittoria conseguita dall'«ebreo crocifisso» su Roma pagana: la vendetta su questa società aristocratica fu consumata «coinvolgendo in un solo sentimento Roma, il "mondo" e il "peccato"» e agitando l'idea della fine di questo mondo peccaminoso (M, 71).

Come ogni movimento plebeo, anche quello ebraico-cristiano è caratterizzato dal fideismo e dal fanatismo:

> L'intensità della fede ebraica e cristiana era spregevole per i romani; fu l'ebreo in Cristo che prima di tutto pretese la fede. Gli uomini colti di quell'epoca, dinanzi ai

quali tutti i sistemi filosofici si prendevano per i capelli, trovavano insopportabile questo pretendere la fede. «*Credat judaeus Apella*» (Orazio) (IX, p. 76).

A loro volta fideismo e fanatismo rinviano all'Oriente, ad un mondo estraneo all'autentica civiltà e all'Occidente: lo «schiavo orientale», che scalza il mondo antico, è carico di odio nei confronti di una superiore cultura caratterizzata da un atteggiamento di distacco e tolleranza nei confronti delle varie fedi (JGB, 46). Nella fede esclusivistica e totale dello schiavo di origine ebraica ovvero ebraicamente e cristianamente indottrinato si avverte, invece, il «trasporto fuori di se stessi alla maniera orientale» (JGB, 50).

7. *Lotta contro la tradizione ebraico-cristiana e riconquista dell'Occidente*

Innegabile è l'asprezza del giudizio che colpisce l'ebraismo. Assistiamo al ritorno della precedente giudeofobia nazional-liberale? In realtà, netti ed evidenti sono gli elementi di novità. Basti pensare alla condanna della Riforma e di Lutero, celebrati invece dalla *Nascita della tragedia* come espressione della rinascita della grecità tragica in terra tedesca. Soprattutto, il momento di svolta nella storia dell'Occidente è ora individuato nel tramonto non già dell'Ellade, di cui la Germania era l'erede, bensì dell'Impero romano e dell'antichità classica nel suo complesso. Vediamo contrapporsi mondo ebraico-cristiano da un lato e mondo greco-romano dall'altro. In questo contesto, l'ebraismo rinvia non già ai nemici della Germania e ai latini, al mondo «francese-ebraico», bensì alla plebe, al lungo ciclo della sovversione che colpisce l'Occidente nel suo complesso, compresi i paesi latini e la Francia, la quale talvolta si autodefiniva e talaltra era bollata come la «nuova Roma».

Certo, già *La nascita della tragedia* e gli appunti coevi sottolineavano il carattere plebeo di Socrate e il suo tendenziale «ebraismo». Ma tali spunti miravano a caratterizzare ulteriormente le tendenze di fondo plebee ed ebraiche dei nemici della Germania, che questa, in quanto baluardo della lotta contro la rivoluzione, era chiamata a liquidare. In conclusione, si potrebbe dire che l'ebraismo conosce ora una nuova collocazione. Se negli anni della *Nascita della tragedia* era inserito nel-

l'ambito di un conflitto nazionale e orizzontale, ora invece viene letto all'interno di un conflitto sociale che lacera trasversalmente il mondo greco-romano come l'Europa moderna. D'altro canto, se negli anni della *Nascita della tragedia* al socratismo e all'alessandrinismo giudaizzanti si contrapponevano figure centrali della storia del cristianesimo e della cultura cristiano-protestante, quali Lutero e Bach, ora la condanna dell'ebraismo fa tutt'uno con la condanna del cristianesimo, di cui sono state già chiarite, in polemica con i patiti del mito genealogico cristiano-germanico, le radici inestricabilmente ebraiche. Significativamente, pur nella condanna generale del cristianesimo nelle sue diverse confessioni, ad essere giudicato con minor severità è il cattolicesimo: qui «l'elemento romano è giunto a predominare», mentre «l'elemento ebraico» predomina nel protestantesimo dei germani, «più lontani dai romani» già per ragioni geografiche (IX, p. 93). Sì, «privo della delicatezza meridionale», l'«intero protestantesimo» esprime con particolare nettezza l'anima «orientale» e l'atteggiamento da «schiavo» (JGB, 50). Su di esso il peso della cultura veterotestamentaria si fa sentire ben più fortemente che sul cattolicesimo.

Chiaro è dunque il distacco rispetto al periodo «metafisico». Per un altro verso, innegabile è la ripresa, sia pure in forma nuova, di un motivo centrale per l'appunto di questo periodo. Ora è l'Europa nella sua unità, non più la Germania in contrapposizione ad altri paesi europei, ad essere chiamata a sbarazzarsi di quella presenza estranea che continua tuttavia ad essere l'ebraismo: «L'Europa ha lasciato lussureggiare dentro di sé un eccesso di moralità orientale, così come l'hanno sentita e inventata gli ebrei» (IX, pp. 88-89). La giudaizzazione è al tempo stesso un fenomeno di asiatizzazione: «La moralità è un'invenzione asiatica. Noi dipendiamo dall'Asia» (IX, p. 26). E senza superare questa dipendenza, l'Europa non può recuperare l'eredità greca e ritrovare se stessa. Disgraziatamente, la «giudaizzazione» sviluppatasi sull'onda della diffusione del cristianesimo è penetrata in profondità:

> Lo si avverte nel modo più sottile dal grado di estraneità che l'antichità greca – un mondo senza senso del peccato – continua pur sempre ad avere per la nostra sensibilità, nonostante tutta la buona volontà di avvicinamento e di assimilazione di cui non hanno avuto difetto intere generazioni e molti individui ragguardevoli (FW, 135).

Il processo di giudaizzazione si presenta particolarmente avanzato in Germania:

Nelle nostre scuole la storia ebraica viene insegnata come storia sacra. Abramo è per noi qualcosa di più di qualsiasi altro personaggio della storia greca o tedesca, e ciò che proviamo per i salmi di David è diverso da ciò che in noi suscita la lettura di Pindaro o di Petrarca, come la patria da un paese straniero. Questa tendenza verso prodotti di una razza asiatica, assai lontana ed eccentrica [...] è l'effetto postumo più rilevante del cristianesimo, che non si rivolgeva ai popoli, bensì alle persone, e perciò non suscitò alcun sospetto allorché mise in mano agli uomini di razza indogermanica il libro religioso di un popolo semitico (IX, pp. 21-22).

Dobbiamo parlare a tale proposito di giudeofobia o addirittura di antisemitismo? Wilhelm Marr, il «patriarca dell'antisemitismo» che già conosciamo, chiarisce in tal modo le ragioni del suo atteggiamento: «C'è una differenza razziale troppo grande tra germani (*Germanen*) e orientali»;[43] al fine di sventare il pericolo mortale che corre la civiltà, «bisogna deasiatizzare il mondo».[44] Sembrerebbero evidenti le analogie con Nietzsche.

In realtà, l'atteggiamento di quest'ultimo è diverso. Abbiamo già visto gli scritti del periodo «illuministico» sottolineare con favore l'opera svolta dall'ebraismo di decomposizione o di fluidificazione dell'elemento nazionale in Europa. Anche negli anni successivi, agli occhi del filosofo la diffusione della religione ebraica ovvero ebraico-cristiana ben al di là della sua area di origine presenta anche un elemento decisamente positivo: «L'odierno sentimento per la Bibbia è la più grande vittoria sulla limitatezza della razza e sulla presunzione per la quale ognuno dovrebbe considerare proprio e valido soltanto ciò che ha detto e fatto suo nonno e il nonno di suo nonno».

Ma ecco che il frammento citato prosegue denunciando la clamorosa rivincita conseguita dalla limitatezza e dall'arroccamento provinciale: così forte è diventata l'identificazione tra Europa ed ebraismo, «che colui che oggi voglia assumere una posizione libera e oggettiva nei riguardi della storia degli ebrei, deve fare molta fatica per liberarsi dalla troppa vicinanza e confidenza, e per sentire nuovamente come estraneo l'elemento ebraico». In genere, «l'europeo» fa propria, anzi avverte come proprie la cultura e la «moralità ebraica» e le considera decisamente superiori a tutte le altre civiltà che hanno scandito la storia mondiale (IX, pp. 22-23). In tal modo, il provincialismo e l'etnocentrismo vengono paradossalmente a coincidere con l'asservimento

[43] Marr, 1862, p. 54.
[44] In Zimmermann, 1986, p. 68

ad un modello straniero, la cui importazione ha provocato in Occidente conseguenze catastrofiche:

> Il cristianesimo è riuscito a far apparire in Europa i modelli negativi (*Gegentypen*) di pretta marca orientale, l'anacoreta e il monaco, come i rappresentanti di una «vita superiore»; perciò esso ha espresso una critica sbagliata su tutto il resto della vita, e ha reso impossibile in Europa l'elemento greco (IX, p. 89).

Il pericolo principale di snaturamento dell'identità europea e occidentale è rappresentato dall'ebraismo (e dalla sua propaggine cristiana). Siamo dunque in presenza di un antigiudaismo, che non è certo meno radicale di quello di Marr. Tanto più che, sfogliando i frammenti, ci imbattiamo nella denuncia dell'«atteggiamento da schiavo nell'ebreo odierno, anche nell'ebreo tedesco» (XI, p. 130). E, tuttavia, non si può parlare di antisemitismo, per il fatto che il discorso di Nietzsche si sviluppa a livello culturale piuttosto che razziale. Né la sua posizione può essere confusa con quella dei giudeofobi, i quali esigevano la dissoluzione dell'ebraismo in una identità cristiano-germanica che, dal punto di vista del filosofo, in primo luogo è mitica e comunque non è meno ripugnante dell'identità ebraica.

In realtà, Nietzsche riprende un dibattito che ha una lunga storia nell'ambito della cultura tedesca. A Klopstock che, nel farsi beffe della grecomania, formulava una domanda polemica («È dunque l'Acaia la patria dei teutoni?»), il giovane Hegel aveva risposto con una domanda non meno polemica: «È dunque la Giudea la patria dei teutoni?»[45] Hegel cercava poi di superare il dilemma chiamando la Germania a riconoscersi nella modernità e in una filosofia della storia intesa come storia della progressiva realizzazione della libertà per tutti, dunque in una vicenda storico-mondiale di emancipazione, nella quale confluivano sia l'eredità greca sia l'eredità cristiana (e, indirettamente, ebraica). Per Nietzsche, invece, la vittoria dell'ebraismo e del cristianesimo sul mondo antico segna l'inizio della catastrofe della rivolta degli schiavi e della massificazione moderna, nonché dello snaturamento sia della Germania che dell'Europa.

[15] Cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. I, 3.

16.

Il lungo ciclo della rivoluzione e la maledizione del nichilismo

1. *Tre ondate di «nichilismo»*

Il lungo ciclo della rivoluzione è anche il lungo ciclo del nichilismo. Se anche svolge un ruolo centrale nel Nietzsche maturo, questa categoria appare relativamente tardi nei suoi scritti, nonostante che in essa egli in qualche modo si imbatta abbastanza presto. Ancora studente universitario legge, subito dopo la sua pubblicazione, il saggio che Haym dedica a Schopenhauer, criticato duramente per il suo «nichilismo».[1] Si comprende il «malumore» che ne ricava il giovane lettore (B, I, 2, p. 128), in quel momento fervido seguace del filosofo venerato come l'antagonista dell'«ottimismo». Una nuova, più importante occasione di incontro con la categoria in questione è la stroncatura inflitta dalla prima *Inattuale* a Strauss, il quale, assieme al buddismo e al cristianesimo, denuncia anche lui il «nichilismo» insito nella celebrazione schopenhaueriana della *noluntas* e del Nirvana (cfr. *supra*, cap. 7, § 11). Qualche anno più tardi, Nietzsche legge *Il valore della vita* di Dühring e lo legge polemicamente così come polemicamente ha letto *La vecchia e la nuova fede*. Resta il fatto che egli è costretto a misurarsi con una nuova diagnosi del nichilismo. Se anche, al contrario di Strauss, non usa il termine in questione, tuttavia Dühring non si stanca di mettere in stato d'accusa il cristianesimo per la sua «fuga nell'aldilà ovvero nel nulla». Sì, questo è lo sbocco obbligato di una religione fondata sulla tesi della «radicale peccaminosità e rovinosità del mondo».[2] È una «dot-

[1] Haym, 1903*a*, p. 273.
[2] Dühring, 1875, pp. 351 e 354.

trina nemica della vita», una «visione del mondo nemica della vita» che comporta «l'autoflagellazione e l'automutilazione, lo sterminio degli impulsi naturali [...], l'annientamento dell'uomo così com'è stato creato dalla natura [...], la castrazione e tortura dell'intera vita».[3] Assieme al cristianesimo anche il buddismo può essere annoverato tra le asiatiche «religioni che castrano la natura» e che, in ultima analisi, indicano come ideale il nulla, sia pur configurandolo in modo di volta in volta diverso. Disgraziatamente, questa visione del mondo ha trovato una nuova espressione in Schopenhauer con la sua «metafisica nemica della vita», il suo «culto mistico del nulla», la sua «adorazione del nulla adornata di fronzoli metafisico-religiosi».[4] È un «nuovo culto del nulla» che continua a fare proseliti e vittime, come dimostra il caso Wagner.[5]

Infine, il 10 marzo 1881, l'amico-discepolo Heinrich Köselitz (ribattezzato Peter Gast ad opera del Maestro) informa Nietzsche che la sua svolta illuministica viene considerata da Edouard Schuré, un ammiratore alsaziano di Wagner, come espressione di «nichilismo ripugnante» (*nihilisme ecœuré*), ovvero – come traduce l'autore della lettera – di «nichilismo straziante» (*herzbrecherisch*) (B, III, 2, p. 144). Nietzsche replica con un gioco di parole; gli piacerebbe ascoltare la musica dell'amico-discepolo al fine di conseguire la «guarigione» di cui avverte il bisogno: «questo "nichilismo" crepacuore (*herzbrecherisch*) si è infitto nel mio cuore (*Herz*) troppo profondamente» (B, III, 1, p. 68).

Dunque, i primi incontri con la categoria e la diagnosi di nichilismo vedono messo in stato d'accusa o il Maestro o i Maestri degli anni giovanili oppure Nietzsche stesso. Epperò, si tratta di un'accusa che a seconda dei casi assume significati sensibilmente diversi e persino contrapposti. Se è a causa della negazione della volontà di vivere che Schopenhauer e Wagner risultano affetti da nichilismo agli occhi degli illuministi Strauss e Dühring, è a causa del suo approdo, alcuni anni più tardi, all'illuminismo che Nietzsche, nella cerchia di Wagner, appare in preda al nichilismo: smarriti gli amori, gli entusiasmi, le speranze, le credenze che avevano promosso e accompagnato *La nascita della tragedia*, «il nostro povero amico» – osserva Cosima – si trova in una «situazione sconsolata».[6]

[3] Dühring, 1881*a*, pp. 3-5.
[4] Dühring, 1881*a*, pp. 7 e 16.
[5] Dühring, 1881*a*, p. 18.
[6] C. Wagner, 1976-82, vol. II, p. 431.

Nello stesso anno in cui riceve la lettera di Köselitz, l'attentato mortale contro Alessandro II del 28 febbraio 1881 richiama l'attenzione di una larga opinione pubblica sul fenomeno minaccioso del nichilismo in Russia. Per il momento in cui cade, il dibattito sul nichilismo si intreccia in Germania col dibattito sul programma di riforme sociali promosso da Bismarck e sulla legislazione che continua a colpire i socialisti. Qualche settimana dopo la morte dello zar, intervenendo al Reichstag, Bebel dichiara che possono essere le riforme, non certo la violenza della repressione, a tenere a freno «il socialismo internazionale e il nichilismo internazionale».[7]

Allorché, qualche mese dopo lo scambio epistolare con Köselitz, comincia ad analizzare il fenomeno del «nichilismo», *La gaia scienza* fa riferimento a Pietroburgo e al movimento rivoluzionario russo (FW, 347). E, sino alla fine, Nietzsche non si stancherà di denunciare la presenza del nichilismo nelle diverse manifestazioni della rivoluzione, i cui inizi, come sappiamo, sono individuati in un passato sempre più remoto. Epperò, non per questo sono dileguati i significati che la categoria o la diagnosi del nichilismo hanno in Strauss e Dühring o nella cerchia di Wagner.

Al fine di chiarire le ragioni di questa polisemia, conviene fare un passo indietro, interrogandoci sulla storia della categoria di nichilismo. Se prescindiamo dalle occorrenze che rinviano più propriamente alla preistoria del termine o dei termini in questione, vediamo che «nichilismo» e «nichilista» emergono nelle principali lingue europee e irrompono nel dibattito filosofico-politico a partire dallo scontro ideologico che si sviluppa sull'onda delle lotte per il rovesciamento dell'Antico regime. A cavallo della Rivoluzione francese, una nuova inquietante figura, quella del «*nihiliste*» ovvero del «*rienniste*», fa la sua apparizione nelle pagine rispettivamente di Louis-Sébastien Mercier[8] e Joseph de Maistre. Se quest'ultimo denuncia il flagello del «*Riénisme*» che investe con la sua furia tutto ciò che vi è di più sacro,[9] Anacharsis Cloots, nobile emigrato di origine tedesca e rivoluzionario entusiasta, celebra in quanto «nichilista» (*nihiliste*) «la Repubblica dei diritti dell'uomo» che mette a nudo la «nullità dei culti» e di «tutti i rituali» che non siano quello della ragione e del «libero genere

[7] In Fenske, 1878, p. 283.
[8] Venturi, 1969-87, vol. IV, 1, p. 419; Volpi, 1996, p. 23.
[9] Maistre, 1984, tomo 8, p. 316, nota 1.

umano».[10] Al di là del Reno, nel paese più direttamente investito dalla Rivoluzione francese, autori come Jacobi e Baader suonano l'allarme per il pericolo del «nichilismo».

La seconda tappa e l'ulteriore allargamento geografico del dibattito sul nichilismo coincidono con la nuova ondata di lotte che si abbattono sull'Antico regime. In Italia, a cavallo della rivoluzione del '48, vediamo in particolare Gioberti e Rosmini bollare rispettivamente il «nullismo» (o il «nullismo assoluto») ovvero il «nichilismo» di Hegel e della sua scuola,[11] mentre sul versante opposto è Bertrando Spaventa ad impegnarsi a respingere l'accusa di «nullismo» rivolta al suo Maestro.[12] Ad avere un'eco in tutta Europa è soprattutto la denuncia apocalittica cui Donoso Cortés procede del nichilismo che, dopo aver prodotto gli sconvolgimenti e le devastazioni del '48, minaccia col socialismo la rovina definitiva della civiltà in quanto tale.

Infine, la terza ondata, che vede come protagonista la Russia. Mentre sempre più si diffondono i fermenti e le agitazioni che di lì a poco avrebbero portato all'abolizione della servitù della gleba, vediamo emergere non solo dalle pagine di Turgenev ma anche nella concreta realtà politico-sociale un movimento deciso a condurre a fondo la lotta contro lo zarismo e l'Antico regime, un movimento bollato come nichilista dai suoi avversari ma che a sua volta assume orgogliosamente questa connotazione che avrebbe voluto essere spregiativa.

Il movimento rivoluzionario in Russia si salda con quello che si sviluppa in Europa occidentale in seguito alla Comune di Parigi e al diffondersi del movimento socialista. Il tema del nichilismo diviene centrale nella filosofia (Nietzsche), nella letteratura (Turgenev e Dostoevskij), persino in campo politico. Nel chiamare alla lotta ad oltranza contro i nichilisti, «assassini nei pensieri se non nei fatti», Bismarck punta il dito in direzione della Russia ma rivolge lo sguardo anche alla Germania, dove ugualmente si fanno o potrebbero farsi avvertire gli effetti rovinosi della *Überbildung*, di un intellettualismo sradicato e sradicante, di una cultura capace solo di stimolare «invidia e odio nei confronti di tutto ciò che è superiore e felice».[13]

[10] Cloots, 1980, vol. III, pp. 713-14 e 717.

[11] Gioberti, 1938-42*a*, p. 326; Gioberti, 1938-42*b*, vol. XVII, pp. 12-13 e 24 e vol. XVIII, p. 223; Rosmini, 1840-57*a*, p. 139.

[12] Spaventa, 1972*a*, p. 616.

[13] Bismarck, s.d., vol. III, p. 50.

Mentre si manifesta con particolare vivacità nei paesi maggiormente investiti dall'agitazione rivoluzionaria, il dibattito sul nichilismo lambisce appena l'Inghilterra, dove peraltro sembra attecchire solo in ambito accademico.[14]

La terza ondata è quella decisiva anche per il fatto che essa è ben lungi dall'essere rifluita. Ai giorni nostri, il bilancio storico del Novecento, dell'età contemporanea, persino della modernità in quanto tale tende a configurarsi come il bilancio del flagello del nichilismo e delle sue origini più o meno remote. Procedendo a ritroso in questa ricerca, si scopre che già il pensiero teologico e filosofico medioevale dibatte temi che presentano una rassomiglianza o un'assonanza con la problematica odierna. Dato che Dio è il creatore dal nulla della totalità del creato, ci si interroga se questa totalità sia destinata a ritornare nel nulla con un atto divino di *annihilatio* che costituisce il *pendant* e la conclusione dell'atto di *creatio*. Fa la sua apparizione persino l'accusa di *nihilianismus*, rivolta a coloro che sono sospettati di ridurre a «nulla» le verità-chiave della teologia e quindi di rendersi responsabili di un'orribile *annihilatio* dell'edificio della cristianità nel suo complesso.[15]

Col legame tra le categorie di tutto e nulla che essa rivela, tale preistoria ci fornisce una chiave importante per affrontare una questione preliminare e decisiva: perché l'accusa di «nichilismo» irrompe prepotentemente nel dibattito politico, oltre che teologico, a cavallo della Rivoluzione francese?

2. «*Rivoluzione totale*» e *nichilismo (politico, «metafisico» e «poetico»)*

C'è un primo tratto che distingue nettamente questa rivoluzione dalle precedenti che, pur assai diverse tra di loro, hanno in comune il fatto di presentarsi con una piattaforma ideologica più o meno ricca di richiami alla religione. Ciò vale, ovviamente, per la Riforma protestante e la rivoluzione antifeudale di Müntzer, per la rivoluzione puritana in Inghilterra, ma anche per la *Glorious Revolution* (che nel suo *Bill of Rights* ringrazia «Dio Onnipotente» per aver voluto «liberare

[14] Goudsblom, 1982, p. 31.
[15] Riedel, 1978, pp. 375-76.

questo regno dal papismo e dal potere arbitrario») e per la stessa rivoluzione delle colonie inglesi in America che, nel proclamare l'indipendenza, si appellano alla legge «divina», oltre che «naturale», e alla volontà del «Creatore». La Rivoluzione francese si presenta invece con una piattaforma laica; nel corso del suo sviluppo si scontra con la Chiesa e vede l'emergere persino di correnti atee, le quali d'altro canto svolgono un ruolo significativo già nell'ambito dell'illuminismo, cioè del movimento che ha preparato ideologicamente la rottura del 1789.

Al radicalismo religioso si intreccia quello politico, e ben si comprende allora che la Rivoluzione francese venga bollata in quanto «rivoluzione totale» da Burke e da Gentz.[16] A tale condanna si associa parzialmente anche Sieyès, il quale accusa i giacobini di voler edificare non già una «*ré-publique*» bensì una «*ré-totale*».[17] Lo sbocco di un movimento politico che nega in blocco, nella sua totalità, l'ordinamento sociale e il patrimonio ideale e morale dell'umanità non può che essere il nulla. Se non il termine letterale, è già in qualche modo emersa la categoria di nichilismo, come risulta dall'ulteriore formulazione del capo d'accusa rivolto alla Rivoluzione francese, la quale, stando a Gentz, «abbandona totalmente (*gänzlich*) il terreno dei diritti determinati e dichiara che tutto è lecito» (*alles für erlaubt erkärt*).[18] E così, ai protagonisti e ideologi della «rivoluzione totale» viene attribuito un atteggiamento che è quello proprio dei nichilistici eroi negativi di Dostoevskij, per i quali «se Dio non esiste, tutto è permesso».

Anche dalle pagine dei grandi scrittori russi dell'Ottocento emerge con chiarezza il legame tra coppia concettuale tutto/nulla e ricorso alla categoria di nichilismo. Bazarov, il protagonista di *Padri e figli*, così definisce l'essenza del nichilismo di cui vuole essere seguace: «Noi neghiamo [...] tutto».[19] A sua volta, Dostoevskij mette in stato d'accusa i «demoni» nichilisti per il fatto di «far crollare tutto», di mirare alla «distruzione universale».[20]

È interessante vedere come la categoria di nichilismo si faccia strada lentamente e faticosamente. Avendo alle spalle il soggiorno nella Berlino sconvolta dalla rivoluzione del '48, Donoso Cortés conosce la

[16] Burke, 1826, vol. VII, p. 9; Gentz, 1836-38, vol. II, p. 43.
[17] In Bastid, 1939, pp. 17-18.
[18] Gentz, 1800, p. 116.
[19] Turgenev, 1988, p. 49.
[20] Dostoevskij, 1953, vol. II, pp. 234, 292 e 76.

contrapposizione cara all'ultimo Schelling tra filosofia positiva e filosofia negativa. Nel novembre di quello stesso anno, l'autore spagnolo scrive:

> La demagogia è una negazione assoluta: la negazione del governo in campo politico, la negazione della famiglia in campo domestico, la negazione della proprietà in campo economico, la negazione di Dio in campo religioso, la negazione del bene in campo morale. La demagogia non è un male, è il male per eccellenza, non è un errore, è l'errore assoluto, non è un crimine qualsiasi, è il crimine nella sua accezione più terribile e più ampia.[21]

Il nulla che costituisce l'essenza di quel fenomeno poco più tardi da Donoso definito come «nichilismo» è il risultato della «*negación absoluta*» propria della rivoluzione totale, questa «catastrofe [...] universale».[22]

La medesima dialettica concettuale si manifesta, già nella Germania di fine Settecento, con riferimento questa volta più al dibattito filosofico o filosofico-religioso che a quello politico in senso stretto. Nel 1796 un critico di Kant e dell'idealismo trascendentale, Jenisch, afferma che la tesi della «*totale* (*gänzlich*), assoluta irrealtà della conoscenza umana riguardo alle cose in sé» produce inevitabilmente «il *più manifesto ateismo e nichilismo*».[23] Sia pure con un percorso diverso, alla medesima conclusione giunge Jacobi: soprattutto in Fichte, l'idealismo trascendentale conduce con inaudita «forza devastatrice» al «nichilismo».[24] Questo è l'esito fatale di una filosofia che cancella l'in sé, il mondo nella sua totalità e che, al di là della «mera soggettività», lascia sussistere solo il nulla dei «fantasmi logici».[25]

Facendo il punto della situazione, nel 1828 il tedesco Krug distingue i «nichilisti sociali o politici e religiosi» dai «nichilisti filosofici o metafisici»: i primi (si tenga presente lo stretto intreccio tra dimensione teologica e dimensione politica dello scontro in atto in questi anni) sono «molto più numerosi» dei secondi[26] e costituiscono un movimento politico che si agita sui giornali, nei caffè, nelle sezioni di partito, nelle piazze; i secondi sono filosofi che si muovono in ambito puramente accademico.

[21] Donoso Cortés, 1946*a*, p. 184.
[22] Donoso Cortés, 1946*b*, p. 192.
[23] In Pöggeler, 1974, pp. 336-37.
[24] Jacobi, 1980, p. 19.
[25] Jacobi, 1980, p. 108.
[26] In Volpi, 1996, p. 23.

La distinzione qui formulata ha una sua plausibilità. Vediamo il primo significato della categoria in questione. «*Riénisme*» è sinonimo di «*déisme*» agli occhi di Maistre, il quale fa risalire a Bossuet la messa in guardia contro questo esito finale e inevitabile del protestantesimo. In termini analoghi, sia pure con maggiore cautela, si esprime Baader, secondo il quale bisogna accuratamente distinguere tra due filoni scaturiti dal protestantesimo: quello pietistico e mistico va trattato con riguardo, mentre bisogna decisamente combattere il filone sfociato in un «distruttivo, scientifico nichilismo».[27] Chiaro risulta il nesso tra negazione religiosa e negazione politica: madre della rivoluzione, la Riforma è anche madre (o nonna) del nichilismo, in cui sfocia la rivoluzione. È questo il nichilismo «sociale o politico e religioso» di cui parla Krug.

E, tuttavia, labile si rivela il confine tra i due nichilismi. Intanto, quello «filosofico o metafisico» è meno innocuo di quanto possa sembrare a prima vista: Dio stesso rientra nell'ambito dell'in sé rimosso in una lontananza inattingibile e in questo senso ridotto a nulla dall'idealismo di Kant e di Fichte. Soprattutto: c'è un rapporto tra i due nichilismi, quello scaturito in Francia dalla lotta contro l'Antico regime e quello insito nel sistema dei due pensatori tedeschi? Dà da pensare il fatto che, prima ancora del 1789, è lo stesso autore della *Critica della ragion pura* a definire come una «rivoluzione copernicana» la sua svolta trascendentale. Più tardi, Fichte vede nella propria filosofia, condannata in quanto idealistica e nichilistica da Jacobi, l'espressione teorica della rivoluzione in atto in Francia. Se questa procede alla distruzione delle «catene esterne», liquidando un ordinamento politico-sociale consacrato da secoli di storia, la fichtiana dottrina della scienza non intende essere meno radicale: si propone di liberare il soggetto «dai vincoli delle cose in sé, dalle influenze esterne», rompendo con «tutti i pregiudizi».[28] Ma è proprio in questa negazione totale che risiede il nichilismo rimproverato alla Rivoluzione francese dai suoi critici. E dunque tendono a fare tutt'uno nichilisti «metafisici» e nichilisti politico-religiosi. Se i primi elaborano uno strano e inaudito sistema filosofico che fa dileguare o mette in dub-

[27] Baader, 1963, p. 74.
[28] Fichte, 1967, vol. I, p. 449.

bio tutto ciò che vi è di più sacro, i secondi ingaggiano una battaglia esplicita e frontale contro il sistema vigente di Stato e Chiesa.

A questi due tipi di «nichilista», bisogna aggiungere i «nichilisti poetici» di cui parla Jean Paul. Anche in tal caso, a definire il nichilismo è l'«egotismo», la dissoluzione, anzi l'annientamento dell'oggettività e della totalità del reale, annientamento di cui questa volta è protagonista non il politico o il filosofo bensì il poeta. O di cui può essere protagonista, secondo Friedrich Schlegel, l'autore di una battuta di spirito[29] che, col suo atteggiamento corrosivo sembra sospendere e incrinare l'oggettività del reale e dei valori.

3. *I possibili atteggiamenti nei confronti del nichilismo*

Dinanzi al fenomeno del «nichilismo» sono possibili tre o quattro diversi atteggiamenti. Il nichilismo può essere denunciato nell'avversario, il quale, a sua volta, può respingere l'accusa e persino ritorcerla. Prendendo le difese del suo Maestro, Rosenkranz osserva che *solo* «in alcune correnti l'idealismo divenne nichilismo»;[30] semmai di nichilismo si dovrebbe parlare a proposito di un duro critico di Hegel qual è Stirner.[31] In ultima analisi, questo è l'atteggiamento dello stesso Hegel, il quale sembra voler respingere in anticipo le accuse che più tardi gli verranno rivolte. Jacobi esprime tutto il suo orrore per il «nichilismo» che crede di leggere nell'idealismo di Fichte,[32] ma non si avvede di essere affetto da quella medesima «metafisica della soggettività» che rimprovera all'autore da lui criticato.[33] Jacobi e i romantici sviluppano una narcisistica dissoluzione nel soggetto di ogni oggettività, compresa l'oggettività etica, «l'eticità e la legge».[34] Per Hegel, sono i suoi avversari ad esprimere un «ateismo del mondo etico»[35] e dunque ad assumere un atteggiamento nichilistico o tendenzialmente

[29] In Volpi, 1996, pp. 15-16.
[30] Rosenkranz, 1862, vol. I, p. 133.
[31] Rosenkranz, 1854, p. 133.
[32] Hegel, 1969-79, vol. II, p. 410.
[33] Hegel, 1969-79, vol. II, p. 430.
[34] Hegel, 1969-79, vol. II, p. 384.
[35] Hegel, 1969-79, vol. VII, p. 16.

nichilistico. In questo stesso senso, Bertrando Spaventa accusa di «ateismo politico» i critici dello hegelismo.[36]

Per un altro verso comincia ad emergere in Hegel un'accezione positiva di «nichilismo». Contrariamente a quello che ad esso rimprovera Jacobi, un sistema come quello fichtiano, che definisce l'io a partire dalla sua contrapposizione al non-io, non è capace di astrarre realmente dal non-io e pensare il «nulla assoluto», non è capace di assolvere al «compito del nichilismo», al compito filosofico del «pensare puro».[37]

Ben più netta è in Herzen la distinzione tra accezione positiva e accezione negativa. Il rivoluzionario russo saluta calorosamente il nichilismo sinonimo di spregiudicato razionalismo critico e di impegno per la trasformazione del mondo senza lasciarsi intimidire dalle autorità costituite. Lo spregiudicato razionalismo qui celebrato sembra essere l'erede del «pensare puro» caro a Hegel, della capacità di astrarre dall'oggetto che ora è soprattutto l'oggettività politico-sociale esistente. Se invece con nichilismo si intende lo sterile scetticismo, la disperazione che sfocia nell'inazione, allora le cose cambiano in modo radicale. A Turgenev e al personaggio del suo romanzo, secondo il quale «prima c'erano gli hegeliani, ora ci sono i nichilisti», Herzen, ammiratore di Hegel, ribatte ritorcendo l'accusa contro l'autore di *Padri e figli* e contro il filosofo a lui particolarmente caro, Schopenhauer.[38]

Nella teorizzazione di un nichilismo in senso positivo è già implicita la tendenza per cui l'accusato di nichilismo può assumere e far propria, con gesto di sfida, la caratterizzazione originariamente oltraggiosa. È il caso già del protagonista del romanzo di Turgenev, il quale con orgoglio dichiara: «Un nichilista è un uomo che non s'inchina davanti a nessuna autorità, che non accetta nessun principio alla cieca, qualunque sia il rispetto che lo circonda».[39] In tal modo finiscono con l'atteggiarsi il movimento nichilista propriamente detto e alcuni esponenti di rilievo del movimento rivoluzionario in quanto tale (Bakunin). In un certo senso, la categoria di nichilista ha una storia simile a quella di *Gueux*, termine esso stesso originariamente spregiativo che si trasforma in una bandiera di lotta degli insorti olandesi contro Filippo II.

Resta infine da esaminare un terzo possibile atteggiamento, che può

[36] Spaventa, 1972*b*, p. 785.
[37] Hegel, 1969-79, vol. II, p. 410.
[38] Walicki, 1996, pp. LII-LIII; Turgenev, 1988, p. 22.
[39] Turgenev, 1988, p. 21.

essere illustrato a partire dalla vicenda di Heinrich von Kleist. Questi, se anche non fa ricorso al termine in questione, descrive efficacemente l'influsso nichilistico che su di lui esercita la tesi kantiana e criticistica dell'inattingibilità della cosa in sé da parte del soggetto, il quale è così costretto a restar solo con se stesso. A risultare tormentoso è «il pensiero che su questa terra non sappiamo niente, assolutamente niente della verità». La dissoluzione dell'oggettività nella sua totalità sfocia nel dominio del nulla. Assieme all'oggettività subiscono una terribile «scossa» il «sacrario dell'anima» e il senso della vita: «Il mio unico e più alto scopo è crollato, non ne ho più alcuno [...]. Cerco una nuova meta alla quale la mia mente possa tendere di nuovo gaia e affaccendata. Ma non la trovo». Il risultato di tale stato d'animo è l'«angoscia», la «nausea»: «Non posso fare un passo senza chiedermi: dove vuoi andare?» Radicale è la perdita di senso:

> Da quando mi si è affacciata questa convinzione che quaggiù cioè non è possibile trovare alcuna verità, non ho più toccato libro. Ho girato indolente per la mia stanza, mi sono seduto davanti alla finestra, sono uscito all'aperto, mentre un'intima inquietudine mi spingeva nei piccoli e grandi caffè, ho frequentato teatri e concerti per distrarmi, ho commesso, per stordirmi, persino una sciocchezza [...]. Una mattina volli *costringermi a lavorare*, ma un disgusto interiore sopraffece la mia volontà. Provai un indicibile desiderio di piangere.[40]

Una visione del mondo che bandisce la cosa in sé (e la verità e i valori nel loro senso più profondo) fa dileguare lo «scopo», la «risposta al perché» e dunque sfocia nel nichilismo così come viene definito da Nietzsche (XII, p. 350). In conclusione, il venir meno dell'oggettività (naturale, assiologica o politico-sociale) può essere denunciato nei propri avversari, può essere orgogliosamente affermato in segno di sfida e gioiosamente vissuto come espressione di libertà, può essere constatato e dolorosamente vissuto sulla propria pelle. Abbiamo così tre figure: l'antagonista del nichilismo, il ribelle nichilista, la vittima del nichilismo.

4. *Il ribellismo nichilista come critica e come metacritica*

In realtà, la seconda figura ne abbraccia due tra loro profondamente diverse. Per comprendere questo punto, conviene tener presente la

[40] In Losurdo, 1997*a*, cap. X, 4.

polemica che Stirner istituisce contro i protagonisti della Rivoluzione francese e i loro ammiratori e imitatori negli anni che preludono al '48. Nonostante gli sconvolgimenti di cui sono o vorrebbero essere protagonisti, essi continuano a collocarsi nell'ambito di una tradizione di «bigotteria pretesca» (*Pfaffentum*), di adesione ad ideali e «interessi sacri»;[41] animati come sono dalla fede di poter realizzare «un bellissimo paradiso della *libertà*», rivelano di muoversi «in campo religioso, nella regione del sacro», si limitano a «proclamare una nuova religione».[42] È il punto di vista anche di Ruge che, nel corso della sua polemica contro il socialismo, a Feuerbach contrappone Stirner, cui spetta il merito di aver liquidato la «teologia dell'umanesimo, il quale ha i suoi monaci, i suoi preti, i suoi fanatici, i suoi Robespierre, come li aveva la vecchia religione dell'ascesi».[43] L'«umanesimo» di Feuerbach è la critica distruttrice, e in questo senso nichilistica, della «vecchia religione dell'ascesi» e della trascendenza, ma ora questo medesimo umanesimo, bollato come nuova e non meno pericolosa «teologia», viene sottoposto a sua volta ad una metacritica, impegnata ad assumere una posizione di liquidazione totale e nichilistica più della nuova che della vecchia teologia.

All'entusiasmo rivoluzionario fa eco un controcanto beffardo. Alla demistificazione viene contrapposta una metademistificazione, alla critica una metacritica la quale si impegna a sottolineare quanto di religioso vi è nell'atteggiamento dei rivoluzionari. Questi, per poter rovesciare un ordinamento vissuto e sofferto come ingiusto e intollerabile, da un lato sono costretti a dissacrare l'ideologia che legittima gli esistenti rapporti politico-sociali, dall'altro non possono non fare appello all'indignazione morale, all'entusiasmo per la nuova società da costruire, all'impegno e alla solidarietà nella lotta, allo spirito di sacrificio, ad una serie di valori che divengono il bersaglio della metacritica nichilistica. Si comprende allora l'ironia di Sade (*Français, encore un effort...*) nei confronti dei suoi concittadini impegnati in un compito difficile e faticoso, quello non solo di edificare nuove istituzioni ma anche di affermare nuovi valori. Più spregiudicato di tutti, l'aristocratico scettico e ribelle, incline a scavare un abisso incolmabile tra sé e i plebei (da assimilare, per la «bassezza» della loro origine ad «ani-

[41] Stirner, 1979, p. 85 (= Stirner, 1981, p. 83); cfr. Marx ed Engels, 1955, vol. III, pp. 161-62.
[42] Stirner, 1979, pp. 198-99, 254 e 169.
[43] Ruge, 1886, vol. I, p. 389 (lettera a Karl Nauwerck del 21 dicembre 1844).

mali» ovvero ad «esseri deboli e incatenati, unicamente destinati ai nostri piaceri»), non può che disprezzare «questa specie di fraternità santificata dalla religione [...] e che può essere stata immaginata solo dal debole».[44]

All'osservatore poco attento, dissacrazione critica e dissacrazione metacritica appaiono atteggiamenti identici o contigui. Agli occhi di Rosenkranz, Proudhon e Stirner sono entrambi espressione di «radicalismo sociale».[45] In realtà, le cose stanno ben diversamente. Al rivoluzionario francese, che denuncia come un «furto» la proprietà borghese del tempo, il teorico e cantore dell'«unico» fa notare che la sua indignazione morale presuppone la «prospettiva bigotta» secondo cui il furto è «un *delitto* o, per lo meno, una mancanza».[46] Ora la critica s'impegna a dissolvere anche o in primo luogo i valori a fondamento di tale prospettiva, ed è soprattutto in polemica con essi che Stirner chiude il suo libro con un gesto di orgoglio e di sfida: «Io ho fondato la mia causa su nulla». La negazione si è ulteriormente radicalizzata ma, nel corso di tale processo di radicalizzazione, essa ha finito col configurarsi come una negazione della negazione dell'ordinamento esistente. Contestando in modo radicale istituti giuridici millenari e le idee che li hanno consacrati, Proudhon proclama che la proprietà è un furto: appare così nichilista agli occhi dell'ideologia dominante. La proprietà è un furto, e allora? – ribatte Stirner. Alla serietà appassionata del ribelle rivoluzionario risponde la calma beffarda del metacritico, che procede così ad una negazione radicale, nichilistica, sì, delle idee dominanti ma anche e soprattutto dell'ideologia rivoluzionaria. Quest'ultima non può rinunciare all'arma dell'indignazione morale, ed essa si trova ora a dover fronteggiare non più la difesa bigotta dell'ordine costituito bensì l'arma dell'ironia disincantata. In questo senso ha ragione Friedrich Schlegel a veder implicito il nichilismo già nell'ironia, nel motto di spirito.

Si comprende l'imbarazzo dei rivoluzionari nei confronti di tale atteggiamento. La distinzione che Herzen sente il bisogno di istituire tra nichilismo in senso positivo e nichilismo in senso negativo corrisponde, in ultima analisi, alla distinzione tra dissacrazione critica, che sfocia nell'impegno per la costruzione di una nuova società, e dissacra-

[44] Sade, 1998, pp. 8 e 11.
[45] Rosenkranz, 1854, p. 132.
[46] Stirner, 1979, p. 86.

zione metacritica il cui bersaglio principale è per l'appunto questo impegno. Muovendosi sul terreno della ricostruzione storica, Marx non ha difficoltà a ridicolizzare la lettura della Rivoluzione francese e del movimento socialista come una vicenda fondamentalmente religiosa: a vedere in quelle lotte una semplice storia della «santità» è un autore (Stirner) cui «è rimasto santo, cioè estraneo» il loro «fondamento materiale». D'altro canto, sussumere sotto la categoria di «bigotteria pretesca» Innocenzo III e Robespierre, Gregorio VII e Saint-Just, significa sommergere la concreta analisi storica in una notte in cui tutte le vacche sono nere.[47] Rimane però senza risposta il problema del fondamento dei valori cui si richiamano i rivoluzionari.

Di questa difficoltà si rende conto il giovane Marx, che abbiamo visto distinguere due tipi contrapposti di critica dell'ideologia e indicare come modello del secondo tipo (quello che distrugge i fiori illusori dell'ideologia al fine di eternare e rinsaldare le catene reali dell'oppressione) Gustav Hugo. Questi, demistificando l'immagine rassicurante e armonicistica della società capitalistica, sottolinea come la condizione del povero (e dell'operaio moderno) sia anche peggiore di quella del servo della gleba e dello schiavo, ma procede in modo così dissacrante rispetto alle idee dominanti non già per mettere in discussione la condizione operaia del tempo (la «schiavitù salariata» agli occhi di Marx), bensì per legittimare la stessa schiavitù propriamente detta. A giustificare in questo caso le catene non è un atteggiamento fideistico nei confronti dell'ideologia e dei rapporti sociali esistenti, bensì un «metodo» altrettanto «privo di riguardi» (*rücksichtslos*) di quello caro ai rivoluzionari. Senonché, questa spregiudicatezza prende di mira nei «fiori» o valori vigenti non tanto il momento di trasfigurazione e legittimazione delle catene esistenti quanto il sia pur illusorio e mistificatorio elemento di trascendenza che in essi è contenuto; assieme ai «falsi fiori» dell'Antico regime, questa critica dell'ideologia investe anche, e anzi in primo luogo, i valori che dovrebbero o potrebbero presiedere alla distruzione delle sue catene e all'edificazione di una nuova società. Il risultato è chiaro: «la *scepsi* del XVIII *secolo* contro la *ragione dell'esistente*» si configura «come *scepsi* contro *l'esistenza della ragione*»; ora la critica «*non vede più nulla di razionale nel positivo*, ma solo per essere *autorizzata a non vedere più*

[47] Marx ed Engels, 1955, vol. III, p. 307.

nulla di positivo nel razionale». Atteggiandosi a «scettico completo», ancora più conseguente degli «altri illuministi»,[48] Hugo giunge ad una giustificazione della schiavitù tanto più difficilmente attaccabile, quanto più «spregiudicata». La conservazione politico-sociale è ora il risultato non di un atteggiamento di chiusura nei confronti della critica, bensì del ricorso alla metacritica.

La preoccupazione già vista nello scritto giovanile continua ad agire nell'evoluzione successiva di Marx. È per questo che egli bolla come «cinismo da cretino» i toni beffardi e dissacratori cui Proudhon ricorre nei confronti delle aspirazioni nazionali dei popoli polacco e ungherese;[49] anche in questo caso la spregiudicatezza risulta funzionale alla legittimazione delle catene, delle catene imposte dall'impero zarista alle nazioni oppresse.

La distinzione dei due tipi contrapposti di critica dell'ideologia emerge anche nella tradizione di pensiero che da Marx prende le mosse o comunque desume motivi di ispirazione. Gramsci sottolinea che nei confronti degli ideali scaturiti dalla Rivoluzione francese è possibile assumere due atteggiamenti critici tra loro inconciliabili: da un lato c'è «un sarcasmo appassionatamente "positivo", creatore, progressivo», che di quegli ideali mette in discussione solo la «forma immediata, connessa a un determinato mondo "perituro"»; dall'altro lato c'è «un sarcasmo di "destra", che è raramente appassionato, ma è sempre "negativo", scettico e distruttivo non solo della forma contingente, ma del contenuto umano di quei sentimenti e credenze».[50] Significativo è anche l'intervento di Trockij che, in riferimento proprio a Nietzsche, analizza la dialettica per cui la critica dell'ideologia e la carica dissacratrice sfociano in un «franco cinismo» (cfr. *infra*, cap. 24, § 2).

In modo non dissimile Horkheimer e Adorno. Nella *Dialektik der Aufklärung*, che è la dialettica dell'illuminismo ma anche la dialettica della critica dell'ideologia, del processo di smagamento e disincantamento del mondo moderno, è contenuto sì un grande impulso alla liberazione ma anche «il germe di quella regressione che oggi si verifica ovunque». Lontano seguace della scuola storica del diritto contro la quale si scaglia Marx, anche il nazismo non esita ad assumere toni «illuministici», denunciando come pregiudizio o mistificazione ogni

[48] Marx ed Engels, 1955, vol. I, pp. 79-80.
[49] Marx ed Engels, 1955, vol. XVI, p. 31.
[50] Gramsci, 1975, p. 2300.

valore universale e sottoponendo a critica dell'ideologia non solo il cristianesimo ma anche quelle che vengono considerate le sue versioni secolarizzate, e cioè il liberalismo, la democrazia, il socialismo.[51]

«Illuminismo» che consacra le catene, «cinismo da cretino», «franco cinismo», «sarcasmo scettico e distruttivo» sono le diverse configurazioni del ribellismo nichilista in senso metacritico, dal quale il marxismo è costretto a prendere le distanze, ma forse senza mai confrontarvisi realmente. Quell'ospite inquietante che per Nietzsche è il nichilismo si presenta nell'ambito del movimento rivoluzionario e della tradizione marxista sotto le vesti dell'illuminista disincantato che, col suo sarcasmo «cinico» ovvero «scettico e distruttivo», irride ad ogni progetto di trasformazione della società e di frantumazione delle catene esistenti.

5. *Disagio, fascino e maledizione del nichilismo in Nietzsche*

L'assoluta singolarità di Nietzsche risiede in primo luogo nella compresenza in lui di tutti i diversi, possibili atteggiamenti nei confronti del nichilismo precedentemente elencati. Più ancora che un ospite inquietante, esso è il «più inquietante (*unheimlichste*) di tutti gli ospiti» (XII, p. 125). Quali sono i presupposti, sul piano storico e sociologico, del suo irrompere? «L'inizio del nichilismo è il distacco, la rottura con la zolla; comincia con lo spaesamento (*unheimisch*), termina in modo inquietante» (*unheimlich*) (XIII, p. 144). Il divenir labile dei confini tra gli Stati e tra le culture segna l'inizio di un processo di crisi e di dissoluzione. Ecco irrompere o profilarsi all'orizzonte un europeo «curioso all'eccesso, molteplice, rammollito, un caos cosmopolitico di affetti e di culture» (XIII, p. 17). Egli sembra muoversi, spaesato e smarrito, in una sorta di supermercato mondiale delle culture, delle idee, delle fedi; ha perso ormai qualsiasi legame con un sistema determinato di valori; in realtà non vive più alcun valore, ma solo la mancanza di valore e di senso. Nel suo «rammollimento», procede alla «degustazione cosmopolitica» di tutto e del contrario di tutto; lo «storicismo» e il voler «*tout comprendre*» (XII, p. 410) da lui ostentati servono solo a camuffare l'interiore vuotezza e l'interiore distanza da qualsiasi valore. Al dileguare dell'oggettività ontologica, denunciato da Kleist (di

[51] Losurdo, 1991, cap. 7, § 3.

cui Nietzsche è lettore attento), si aggiunge ora il dileguare dell'oggettività sociologica dei valori, i quali risultano più che mai sospesi nel nulla.

Veniamo così a trovarci «nell'orizzonte dell'infinito»: dileguati sono i valori consacrati, le certezze, i punti di riferimento. È una situazione nuova, inedita, che può risultare terribilmente inquietante: «non c'è niente di più spaventevole dell'infinito» (FW, 124). Sì, «da Copernico in poi, l'uomo rotola dal centro verso la x» (XII, p. 127). La perdita del centro si aggrava ulteriormente in seguito alla morte di Dio. Il «folle» che ha osato ucciderlo così descrive le conseguenze del suo gesto:

> Che mai facemmo a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? (FW, 125).

Epperò, i colpi inferti dalla marea nichilistica alle certezze sono altrettanti colpi a terribili costrizioni, consacrate da una tradizione millenaria. Il sentimento di disagio e persino di angoscia comincia ad intrecciarsi ad un'esperienza assai fascinosa: «Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle – e non è tutto: abbiamo tagliato la terra dietro di noi». Davanti si apre uno spazio inquietante di nuova e immensa libertà. Rinunciatario e vano sarebbe voler procedere a ritroso: «Guai se ti coglie la nostalgia della terra, come se là ci fosse stata più libertà – e non esiste più "terra" alcuna!» (FW, 124).

È solo ora, dopo la perdita del centro e la morte di Dio, che può realmente emergere l'individuo:

> Durante il più lungo periodo dell'umanità, non v'era niente di più spaventoso del sentirsi singoli. Essere soli e avere un'individuale sensibilità, non obbedire né comandare, avere significato come individui – questo non era allora un piacere, ma una punizione: «essere individui» costituiva una condanna (FW, 117).

La vittima del nichilismo cede progressivamente il posto al ribelle nichilista. Se la terza *Inattuale* dedica pagine commosse a Kleist, la vittima del nichilismo che non riesce a sopportare le conseguenze dello spaesamento provocato dalla rivoluzione copernicana kantiana, *La gaia scienza* così fa proseguire il folle che ha osato uccidere Dio: «Non ci fu mai un'azione più grande; tutti coloro che vengono dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi» (FW, 125). A par-

lare in tal modo è il ribelle nichilista, che smaschera e mette in stato d'accusa tutti i valori vigenti e celebra con accenti di soave seduzione la liberazione dalla terribile cappa di piombo che, a partire dalla predicazione evangelica, pesa sull'Occidente. Per due millenni, la sua gioia di vivere è stata come intorbidita e avvelenata. Nella coscienza morale e nello stesso imperativo categorico kantiano continua ad esprimersi un terribile retaggio di furore teologico e di «crudeltà» che sottopone a impietosa vivisezione l'interiorità del soggetto, tormentandolo con la condanna della carne e l'afflizione del rimorso e dell'autoflagellazione. D'altro canto, il senso del peccato fa tutt'uno con l'istinto gregario che impedisce lo sviluppo di individualità veramente autonome e compiute. Contro tutto ciò, Nietzsche celebra «il paganesimo goethiano vissuto con tranquilla coscienza» (FW, 357) e lo celebra rompendo in modo radicale con la «Germania delle vecchie zitelle, acida d'ipocrisia morale» (WA, 3).

Nella riabilitazione della carne sin qui vista, non emergono grandi differenze rispetto alla tradizione di pensiero che dalla sinistra hegeliana conduce a Marx. Epperò, alla negazione dei valori tramandati s'intreccia ora la metacritica della negazione rivoluzionaria. Anzi, è proprio questa a divenire il bersaglio privilegiato della dissacrazione. Conosciamo già la polemica contro le «allucinazioni concettuali» che pretendono di mettere in discussione la schiavitù su cui inevitabilmente riposa la civiltà; e dunque, assieme a tali parole d'ordine, priva di senso è di per sé la rivendicazione dell'«abolizione della schiavitù» (MA, 457). Come la figura del ribelle nichilista in senso critico corrisponde a quella del «libero pensatore», così la figura del ribelle nichilista in senso metacritico corrisponde a quella del «libero spirito»: quest'ultimo, nonostante le superficiali somiglianze, individua il suo principale antagonista per l'appunto nel «libero pensatore» (cfr. *supra*, cap. 14, § 7). Se Sade è il controcanto rispetto alla Rivoluzione francese e Stirner rispetto al *Vormärz*, Nietzsche è il controcanto rispetto all'incessante ciclo rivoluzionario francese e al movimento socialista: il «nichilismo alla moda di Pietroburgo» che sfida coraggiosamente il regime zarista è in realtà un «*credere di non credere* portato al martirio»; è la manifestazione del «bisogno di fede» di nuovi «credenti» (FW, 347).

La vittima del nichilismo si è ormai trasformata in un ribelle che, con la sua radicalità, porta a compimento la ribellione nichilistica nella sua duplice configurazione critica e metacritica. Egli agita in modo esplicito e orgoglioso il suo «nichilismo estremo» (*extremst*). Certo,

non c'è alcuna oggettività ontologica a garantire i valori; epperò, il dileguare dell'oggettività non è affatto il dileguare dei valori. Si tratta, invece, di operare una sorta di rivoluzione copernicana a livello assiologico: è l'individuo ben riuscito che «pone il valore delle cose». A questo «valore» non corrisponde alcuna realtà, alcuna cosa o valore in sé; è «solo un sintomo di forza da parte dell'impositore del valore» (*Werth-Ansetzer*) (XII, pp. 351-52), il quale in tal modo può affermare la sua potenza e volontà di potenza. Vediamo così all'opera un «nichilismo attivo», che è «un segno di forza», dell'«*accresciuta potenza dello spirito*». L'individuo ben riuscito prende coscienza del dileguare di senso e di valore dei «fini *sinora ammessi*» (XII, p. 350) non già per abbandonarsi allo scoramento, bensì per affermare fiduciosamente i valori che pone e che sa di essere il solo a poter porre: «in questa misura il nichilismo, come *negazione* di un mondo vero, di un Essere, *potrebbe essere un pensiero divino*» (XII, p. 354).

L'ulteriore fascino (e ambiguità) di Nietzsche risiede nel fatto che in lui ribellione critica e ribellione metacritica sono strettamente intrecciate. A liquidare il cristianesimo è sia il ribelle critico che rivendica l'emancipazione della carne, sia il ribelle metacritico che dissacra impietosamente tutti i motivi che questa religione fondata sulla credenza dell'eguaglianza delle anime può aver storicamente fornito ai movimenti servili e plebei di rivolta. Tanto più indissolubile risulta l'intreccio per il fatto che nell'ambito dell'infausta tradizione impostasi a partire da due millenni vengono collocati i valori dello stesso movimento rivoluzionario, nonostante l'atteggiamento di negazione e di sfida da esso assunto. Conoscono ora una coerente sistemazione e radicalizzazione gli spunti già visti in Stirner che, sotto la categoria di «bigotteria pretesca», sussume cristianesimo e rivoluzione, entrambi caratterizzati da spirito di sacrificio e di rinuncia nonché dall'abdicazione all'autonomia individuale, e quindi capitoli entrambi di un'unica infausta storia religiosa e politica.

Al di là della sistemazione e radicalizzazione di motivi preesistenti, emerge un motivo nuovo. Non solo il movimento rivoluzionario si muove nel solco della «bigotteria pretesca», ma l'uno e l'altra incarnano valori che non sono semplicemente nulli; sono piuttosto il nulla che svuota il tutto, che inghiotte e annulla il senso della terra e della vita. A ben guardare, i diversi capitoli di questa infausta storia politico-religiosa sono altrettanti capitoli di storia del nichilismo. Sia nella tradizione ebraico-cristiana che nel movimento rivoluzionario agisce

una concezione del tempo che, svalutando il presente e il mondano come insopportabile valle di lacrime, aspira ad un futuro, ad un totalmente altro, che in realtà è sinonimo di nulla. Attesa del giudizio finale e attesa della società futura promessa dalla rivoluzione esprimono, in forme appena diverse, la medesima negazione della vita terrena coi suoi limiti e conflitti, con le sue profonde, insuperabili ma proficue contraddizioni. Queste due forme di nichilismo mette in stato d'accusa Zarathustra nel suo controdiscorso delle beatitudini cristiane e socialiste:

> Io vi scongiuro, fratelli miei, restate fedeli alla terra e non prestate fede a coloro che vi parlano di speranze ultraterrene! Sono avvelenatori. Lo sappiano o no.
> Spregiatori della vita sono, moribondi e loro stessi avvelenati, di cui la terra è stanca: vadano pure in malora (Za, *Prefazione*, 3).

Il nichilismo qui oggetto di condanna non è quello «attivo» e «divino». È il «nichilismo passivizzante» (*passivisch*) (XII, p. 351), il «nichilismo passivo» (*passiv*), il «nichilismo *stanco*» (*müde*) (XII, p. 351) di coloro che, con la loro fuga dalla valle di lacrime ovvero dal mondo dello «sfruttamento» e dell'«oppressione», e cioè delle diseguaglianze, della gerarchia, della schiavitù nelle sue diverse forme, rivelano di essere stanchi della vita e del mondo. I «valori cristiano-nichilistici» (XIII, p. 220) si perpetuano nel pensiero e nell'azione dei «sistematici del socialismo»: voler produrre un mutamento politico che rimuova dall'esistenza il negativo («il vizio, la malattia, il delitto, la prostituzione, la *miseria*») non significa altro che «condannare la *vita*» (XIII, p. 256).

Dal punto di vista di Nietzsche sono nichilisti entrambi gli interlocutori di Turgenev, sia i «figli» che i «padri»: rappresentano due fasi diverse di un unico gigantesco ciclo sovversivo. Nell'opporre il cristianesimo alla rivoluzione, i «padri» non si rendono conto che proprio l'egualitarismo evangelico è alle origini della rivolta degli schiavi, che ormai contesta e minaccia di distruggere tutto; i «figli» che combattono l'ordinamento esistente in nome dell'utopia socialista non si avvedono di collocarsi sulla scia del cristianesimo, della sua condanna del mondo della vita e della sua predicazione del nulla.

Abbiamo visto in Nietzsche il passaggio dalla vittima del nichilismo al ribelle nichilista. Ora il ribelle nichilista «attivo» diviene il grande antagonista di un flagello che dev'essere indagato e affrontato in tutta la sua ampiezza e a partire dalle sue origini più profonde e remote.

6. *Rivoluzione totale, attacco alla «grande economia del Tutto» e nichilismo*

Pur di una radicalità senza precedenti, questa denuncia del nichilismo non è priva di elementi di continuità con la tradizione alle sue spalle. Allorché accosta «il socialista, l'anarchico, il nichilista» (XIII, p. 233), ovvero fa riferimento ad «anarchismo e nichilismo» (XII, p. 410), al movimento sovversivo russo (FW, 347), Nietzsche sembra procedere in modo simile a Baader o Donoso Cortés. I nichilisti sono pur sempre i rivoluzionari e nichilismo è pur sempre sinonimo di rivoluzione, solo che ora questa rivoluzione totale rivela radici che affondano in un passato assai remoto. I due interpreti cattolici della controrivoluzione fanno risalire alla Riforma protestante l'inizio della rovinosa parabola rivoluzionaria sfociata nel nichilismo. Che Lutero debba essere accostato a Rousseau (l'autore-chiave per comprendere il processo di radicalizzazione plebea e giacobina della Rivoluzione francese), su ciò Nietzsche non ha dubbi. Ma cosa agisce alle spalle della Riforma (e della guerra dei Contadini)? È lo stesso cattolico spagnolo a sottolineare il fatto che i movimenti rivoluzionari si richiamano a loro modo al cristianesimo:

> Tutte le rivoluzioni [...] sono fondamentalmente eretiche; si veda, per averne conferma, come tutte vogliono darsi una giustificazione e una legittimazione utilizzando parole e massime tolte dal Vangelo: il sanculottismo della prima Rivoluzione francese cercava nell'umile nudità del mansueto Agnello il proprio precedente storico e i propri titoli di nobiltà; né mancò chi riconobbe in Marat il Messia o chi acclamò in Robespierre il suo apostolo. Dalla rivoluzione del 1830 venne fuori la dottrina sansimoniana, le cui stravaganze mistiche costituivano un evangelo riveduto e corretto. Dalla rivoluzione del 1848 scaturirono, come impetuose fiumane espresse con parole evangeliche, tutte le dottrine socialiste.[52]

Per riconoscimento dello stesso Donoso Cortés, il movimento rivoluzionario e nichilista agita, durante tutto il suo ciclo, «parole evangeliche». E dunque è di qui che, secondo Nietzsche, bisogna prendere le mosse per poter ricostruire nella sua interezza la parabola della rivoluzione e del nichilismo.

Tra cattolici e protestanti si verifica un acceso scambio di accuse. A

[52] Donoso Cortés, 1972, pp. 336-37.

Leone XIII che bolla nell'«eresia» della Riforma la fonte di quelle «finitime pesti che sono il Comunismo, il Socialismo, il Nichilismo, orrendi mali e quasi morte della civile società»,[53] Stöcker risponde che, in realtà, sono i paesi cattolici a costituire il luogo privilegiato della rivoluzione e, dunque, della negazione nichilistica.[54] D'altro canto, non mancano autori ebrei che invece individuano e denunciano nel cristianesimo in quanto tale l'origine della catastrofe. I cattolici rimproverano a Lutero di aver minato il principio di autorità: ma non è stato prima Gesù o Paolo di Tarso a mettere in discussione o a dissacrare la divina legge mosaica? A ben guardare, Paolo di Tarso rivela un sostanziale «anarchismo»; la sua dottrina può ben essere paragonata a quella di Pierre-Joseph Proudhon.[55] Quanto a Gesù, con la sua «volontà di morire» egli dà prova chiaramente di «decadenza». Gli apologeti del cristianesimo in quanto tale rimproverano agli ebrei un attaccamento pervicace alla vita terrena e dunque un sostanziale oblio della destinazione ultramondana dell'uomo; ma questa stessa accusa – ribattono gli apologeti del giudaismo – dimostra il disprezzo dei cristiani per il mondo e la terra, la preferenza da loro accordata alla morte piuttosto che alla vita. La critica ebraica del cristianesimo assume così toni che – è stato osservato – fanno talvolta pensare a quelli di Nietzsche.[56] Non sembra esserci stata un'influenza diretta in un senso o nell'altro. Resta il fatto che, dal punto di vista di Nietzsche, quella critica è la conferma che il cristianesimo è parte integrante della bimillenaria parabola sovversiva e nichilistica. Una linea di continuità conduce dalla predicazione evangelica al nichilismo russo e all'agitazione socialista.

Come sappiamo, è possibile e necessario procedere ancora più a ritroso nella ricerca delle origini della rivoluzione. Ma questo significa procedere ancora più a ritroso nella ricerca anche delle origini del nichilismo. Già nell'ebraismo vediamo all'opera profeti e «agitatori sacerdotali» che, esprimendo tutto il loro odio nei confronti del potere, della ricchezza, della gerarchia, in ultima analisi della vita, si rivelano espressione al tempo stesso di sovversivismo anarcoide e di nichilismo. Se poi teniamo presente che, nel contrapporre alla vita

[53] In Giordani, 1956, p. 78 (si tratta dell'enciclica *Diuturnum* del 29 giugno 1881).
[54] Stöcker, 1890, p. 449.
[55] Fleischmann, 1970, pp. 98, 151-53 e 143.
[56] Fleischmann, 1970, pp. 38 e 153.

reale il mondo delle idee e dei presunti valori morali, Platone e Socrate si rivelano cristiani *ante litteram* e persino ebrei, allora il quadro è completo. Contrariamente a quanto ritengono Baader e Donoso Cortés, non ci si può limitare a sottolineare la linea di continuità da Lutero a Rousseau; il ciclo della negazione totale prende le mosse già da Gesù e Socrate (maestro di Platone). Abbiamo così i «quattro grandi democratici» (per l'appunto «Socrate, Cristo, Lutero, Rousseau») (XII, p. 348), che sono anche i quattro grandi nichilisti, protagonisti delle diverse ondate della rivoluzione totale e della predicazione del nulla. Tutti, in un modo o nell'altro, possono essere ricondotti alla tradizione ebraico-cristiana; ed è dal crollo dell'antichità classica ovvero dell'Antico regime greco-romano che data l'inizio della catastrofe nichilistica dell'Occidente.

In virtù della sua radicale carica eversiva, il cristianesimo è sinonimo di «negazione del mondo» (XII, p. 120), è «il tentativo di superare, cioè di negare il mondo» (XII, p. 119). La morale è l'arma insidiosa e perfida di questa sovversione nichilistica che, assieme alla ricchezza, alla gerarchia e al potere, nega la vita stessa. Su ciò Nietzsche non si stanca di insistere: «In quanto crediamo alla morale, *condanniamo* l'esistenza»; «*i giudizi morali di valore sono condanne, negazioni; la morale è volgere le spalle alla volontà di esistere*» (XII, p. 571).

D'altro canto, «i giudizi cristiani di valore persistono ovunque nei sistemi socialisti e positivisti. Manca una *critica della morale cristiana*» (XII, p. 126). Questa critica, chiamata a liquidare una volta per sempre il nichilismo di oltre due millenni di storia, è decisiva per la salvezza della vita stessa. Si tratta di farla finita una volta per sempre con la «negazione del mondo» insita nell'«interpretazione morale del mondo» (XII, p. 120); sì, «con l'interpretazione morale il mondo è insopportabile» (XII, p. 119). La morale e la religione, che per Donoso e Baader costituiscono l'antidoto al nichilismo, si rivelano essere un momento essenziale, anzi il vero e proprio punto di partenza della catastrofe dell'Occidente. Non si dimentichi un elemento essenziale: non solo la negazione totale che è a fondamento della Rivoluzione francese, ma lo stesso Terrore è già implicito nella predicazione evangelica (cfr. *supra*, cap. 15, § 2).

Come risulta enormemente dilatato il soggetto protagonista della nichilistica rivoluzione totale che da due millenni infuria in Occidente, così lo è anche il suo bersaglio. A correre un pericolo mortale

è la totalità della civiltà e della società in quanto tale. Bloccato o invertito il «corso naturale dell'evoluzione», si profila il trionfo dell'«*antinatura*» (*Unnatur*) (XIII, p. 470). Anche in questo caso, possiamo vedere la continuità rispetto ad una tradizione di pensiero che accusa la Rivoluzione francese di aver voluto calpestare la «natura» ovvero, per dirla con Schopenhauer, l'«aristocrazia della natura».[57]

Altre volte, invece che di «natura», Nietzsche parla di vita. A far pesare su di essa una terribile minaccia è «la morale del cristianesimo», la quale dunque costituisce il «*delitto capitale contro la vita*» (XIII, p. 417). Bisogna prenderne atto: «gli istinti della vita più possenti e gravidi di avvenire furono sinora *calunniati*, così che sulla vita pesa una maledizione» (XII, p. 430). In virtù del suo egualitarismo e del suo spirito di compassione che, bloccando la selezione e l'espulsione delle scorie e dei veleni, rendono impossibile il sano sviluppo dell'organismo sociale e vitale, «l'altruismo del cristianesimo è una concezione *che mette in pericolo la vita*» (*lebensgefährlich*) (XIII, p. 219), che anzi costituisce un «delitto contro la vita» (XIII, p. 471). «Natura», «vita»; vedremo Nietzsche rinviare alla «specie» e alla «grande economia del Tutto» (cfr. *infra*, cap. 20, § 4): sono nomi diversi per indicare la totalità del reale, investita dalla nichilistica rivoluzione totale iniziata in Palestina e ancora in atto in tutta la sua furia devastatrice.

7. *Negazione totale, nichilismo e follia*

Oltre che in quanto nichilisti, rivoluzionari e socialisti sono messi in stato d'accusa dai loro nemici in quanto folli. La negazione del Tutto, nella quale consiste il nichilismo, non può non essere espressione di follia. E di follia, oltre che di nichilismo, parla Donoso Cortés in relazione al «razionalismo»[58] e, a maggior ragione, a proposito del sovversivismo: «L'uomo interiormente purificato non può farsi agente di ribellioni, mentre l'agitatore, per il solo fatto di esser tale, dimostra di non essere interiormente sano».[59] Nel teorico cattolico della controrivoluzione, fanno tutt'uno l'eretico, il sovversivo, il folle e il nichilista.

[57] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. IV, p. 218.
[58] Donoso Cortés, 1946*d*, p. 606.
[59] Donoso Cortés, 1972, p. 260.

Alle spalle dell'accusa di follia agisce una storia analoga a quella già vista per l'accusa di nichilismo. Gli esponenti delle correnti ereticali, spesso portatrici di speranze eversive sul piano politico-sociale, vengono da Tommaso d'Aquino accusati di essere mossi da una *aliqua phantastica illusio*,[60] sinonimo al tempo stesso di eterodossia dettata dalla «carne», di peccato e di follia. Questo intreccio di significati ricorre anche nella polemica di Lutero contro Müntzer e i suoi seguaci: oltre che come eretici, ribelli e omicidi, essi sono bollati anche come «profeti sediziosi» (*aufrührerisch*), «pazzi profeti» (*tolle Propheten*) che eccitano la «pazza plebaglia» (*tolle Pöbel*), come «visionari» (*Schwärmer, Geister, Schwarmgeister*).[61] Müntzer che, abolendo la servitù della gleba, vuol rendere gli uomini eguali e fare del regno spirituale di Cristo un regno temporale ed esteriore, è al tempo stesso un folle che pretende di realizzare qualcosa di impossibile e un eretico e un falso profeta che distorce in modo radicale il messaggio cristiano.

La follia addebitata ai rivoluzionari continua ad essere carica di significati religiosi ancora in Schelling. Questi contrappone l'autentica escatologia cristiana e paolina, che sottolinea la fugacità di questo mondo, alla «fantasticheria (*Schwärmerei*) apocalittica» della democrazia o, ancor peggio, alle «fantasticherie (*Schwärmereien*) del comunismo».[62] La denuncia della *Schwärmerei* ovvero del fanatismo, la quale nell'illuminismo e in Kant e Fichte prendeva di mira l'«oscurantismo» e l'intolleranza religiosa, l'Antico regime, ora colpisce in primo luogo i rivoluzionari, con la loro eresia di totale rigenerazione del mondo.

Di qui prende le mosse Nietzsche, che però individua nel cristianesimo la fonte dei «fantastici (*schwärmerisch*) ideali» di cui si nutrono i rivoluzionari (M, 377). Ma il termine in questione viene utilizzato solo eccezionalmente. Questo linguaggio ancora carico di echi religiosi tende ad essere sostituito da un altro almeno a prima vista sensibilmente diverso. La polemica prende ora di mira gli «entusiasti» (*Begeisterten*) (Za, II, *Delle tarantole*), i «fanatici» (*Fanatiker*), questi «spiriti *malati*» ovvero «epilettici dell'idea» (AC, 54). Ormai si fa ricorso in primo luogo a categorie desunte dalla psichiatria. D'altro

[60] *Summa Theologiae*, 2, 2, q. 11, art. 1, *ad tertium*.

[61] Luther, 1883, vol. XVIII, pp. 296, 301, 311, 316 e 319 e vol. XXIII, pp. 70 sgg.

[62] Schelling, 1856-61, vol. XI, p. 552; Maximilian II König von Bayern und Schelling, 1890, pp. 277-78.

canto l'approccio psicopatologico è comune ai diversi critici della rivoluzione, da Burke a Taine, passando per Constant e Tocqueville. Resta fermo che per Nietzsche la rivoluzione inizia ben prima del 1789 e che i folli protagonisti di questa interminabile sovversione totale sono altrettanti nichilisti.

Pendant teorico della Rivoluzione francese ovvero, per dirla con Friedrich Schlegel, della «politica negativa» dedotta dalla pura ragione,[63] la «filosofia negativa» (per usare l'espressione di Schelling) subisce le medesime accuse: essendo qualcosa di «artificioso»,[64] essa ripugna ad ogni «uomo interiormente sano».[65] Nel sottolineare la logica dell'«annullamento» totale a fondamento della dialettica hegeliana (che riduce l'essere ad un «negativo assoluto»), Rosmini la condanna in quanto affetta al tempo stesso da «nichilismo» e «allucinazione».[66] Secondo Radowitz (intimo del re di Prussia Federico Guglielmo IV), oltre che di «nichilismo», il sovversivismo degli intellettuali rivoluzionari è espressione anche di «puro egotismo» e di estraneità al «normale senso comune».[67] Il «puro egotismo», ovvero il morboso attaccamento al «vuoto concetto», con la conseguente perdita del senso della realtà, che il conservatorismo prussiano rimprovera alla scuola hegeliana: tutto ciò fa pensare[68] all'accusa di soggettivismo estremo e di nichilismo già da Jacobi rivolta a Fichte. Il quale ultimo viene successivamente da Constant inserito tra i «pazzi» seguaci di Robespierre[69] e, dunque, tra quei giacobini affetti, come sappiamo, da «delirio».

Secondo Donoso Cortés, a far professione di panteismo o ateismo è un partito immerso nelle tenebre del «paganesimo politico», del satanismo, del nichilismo, della follia, in ultima analisi della «morte» cui, secondo il cattolico spagnolo, è da paragonare la rivoluzione.[70] La dicotomia tutto/nulla si configura qui come la dicotomia vita/morte nel senso in primo luogo della teologia della salvezza. Analogamente procede Dostoevskij, come risulta dalle parole da lui messe in bocca ad un transfuga del nichilismo: «Fuggo da un delirio, da un sogno feb-

[63] Schlegel, 1963, p. 575.
[64] Schelling, 1972, p. 100.
[65] Schelling, 1972, p. 80.
[66] Rosmini, 1840-57*a*, pp. 135 e 139 e Rosmini, 1840-57*b*, pp. LVI e XLVIII.
[67] In Goudsblom, 1982, pp. 19-20.
[68] Losurdo, 1997*a*, cap. XIII, 5 (p. 553).
[69] Losurdo, 1996, cap. II, 1 (p. 39).
[70] Donoso Cortés, 1946*c*, p. 212; Donoso Cortés, 1946*b*, p. 191.

brile, corro a cercar la Russia», simbolo dell'ortodossia e dell'auspicata rigenerazione cristiana (e slavofila) del mondo;[71] «è finita con l'antico delirio, con le infamie e con le cose morte».[72]

Come quella di nichilismo, anche l'accusa di follia si stacca progressivamente da quella di ateismo e di eresia. La follia dilagante va ricondotta, secondo Burke, alla paurosa «astrazione» propria della Rivoluzione francese, questa rivoluzione totale che pretende di negare tutto. Nel romanzo di Turgenev, un rappresentante della generazione dei padri così si rivolge ai nichilisti: «Staremo a vedere come vi reggerete sul nulla, nel vuoto».[73] Nell'analisi della genesi della follia rivoluzionaria e nichilistica, la denuncia dell'«astrattezza» prima s'intreccia alla denuncia dell'eresia e dell'ateismo e poi progressivamente vi si sostituisce. Nello stesso Dostoevskij possiamo leggere che a caratterizzare il nichilista è «una terribile astrazione, un mostruoso e ottuso sviluppo unilaterale».[74] Sulla scia di Taine, Cochin sottolinea come il pensiero illuministico e rivoluzionario, dominato dall'astrattezza, è «povero di intuizioni, totalmente separato dal reale [...], orientato verso il vuoto»;[75] è per questo che comporta «la negazione di ogni fede [...], la negazione di ogni regola», e dunque il «nichilismo» di cui gli stessi filosofi si vantano.[76]

La critica dell'astrattezza della teoria rivoluzionaria conosce in Nietzsche, ancora una volta, un'estrema radicalizzazione. Come la rivoluzione totale, così la totale astrattezza non ha fatto certo la sua prima apparizione col 1789: già con l'ebraismo e con l'agitazione dei sacerdoti ebraici, la morale subisce un processo di autonomizzazione, snaturalizzazione e superfetazione, sino a smarrire ogni legame con la vita e a divenire paurosamente «astratta» (cfr. *supra*, cap. 15, § 2). L'«attentato del delirio» riceve un ulteriore, decisivo impulso dal cristianesimo (XII, 119), impegnato, come sappiamo, in una folle «negazione del mondo». La dicotomia vita/morte che abbiamo visto in Donoso Cortés ritorna anche in Nietzsche, ma il «partito della vita» da lui invocato per la lotta contro il nichilismo (EH, *La nascita della*

[71] Dostoevskij, 1953, vol. II, p. 217.
[72] Dostoevskij, 1953, vol. II, p. 278.
[73] Turgenev, 1988, p. 22.
[74] Dostoevskij, 1953, vol. II, p. 361.
[75] Cochin, 1979, p. 79.
[76] Cochin, 1978, p. 13.

tragedia, 4) non solo non ha un fondamento teologico cristiano ma si contrappone ad un ciclo di follia e di morte iniziato per l'appunto con la tradizione ebraico-cristiana.

8. *Una categoria polemica*

Possiamo ora sintetizzare gli elementi di continuità e di novità di questo bilancio storico rispetto alla tradizione anti-«nichilistica» alle sue spalle. Una parte assai cospicua di tale tradizione, la stessa religione ufficiale dell'Occidente viene ora ad essere investita dall'accusa di nichilismo. Netta è così la distanza che separa Nietzsche dall'ideologia dominante: resta fermo però che in entrambi i casi il nichilismo è denunciato quale prodotto della rivoluzione totale, e sia pure di una rivoluzione totale datata dall'uno e dall'altra in modo assai diverso.

Si è venuta a creare una situazione paradossale. Col loro fervido cristianesimo, Baader, Donoso Cortés, Dostoevskij sono nichilisti dal punto di vista di Nietzsche, che a sua volta, in virtù del suo ateismo e immoralismo, sarebbe sinonimo del nichilismo più ripugnante agli occhi dei tre autori cristiani. Anche quando c'è accordo nel denunciare un avversario come nichilista, le motivazioni addotte sono spesso tra loro inconciliabili. Affetto secondo Haym da «dichiarato nichilismo», in quanto fondamentalmente ateo ed estraneo ed indifferente alla vita politica e religiosa della nuova Germania,[77] Schopenhauer è nichilista, per il Nietzsche più maturo, a causa dei suoi persistenti legami col buddismo e col cristianesimo (e, indirettamente, col ciclo rivoluzionario che prende le mosse da quest'ultimo), ed è nichilista – a sentire infine Herzen – per la passività e l'inazione che raccomanda nei confronti della società esistente.

Anche a voler considerare separatamente i diversi autori e ambienti culturali, vediamo che ciascuno di essi intreccia l'accusa di nichilismo con altre, la cui compatibilità con la prima è per lo meno problematica. Gli irriducibili avversari della Francia rivoluzionaria, se talvolta denunciano i suoi ideologi e protagonisti come nichilisti (e atei), talaltra li bollano in quanto affetti da fanatismo più o meno religioso. In prima fila nel tuonare contro il nichilismo dei rivoluzionari, Friedrich Schle-

[77] Haym, 1903*a*, p. 273.

gel ospita su «Concordia» articoli impegnati a condannare questi stessi rivoluzionari quali visionari in mistica attesa dell'«avvento di tempi messianici».[78] Quest'ultimo motivo è al centro, come sappiamo, della requisitoria di Gentz (cfr. *supra*, cap. 7, § 9).

In conclusione, l'accusa di ateismo e nichilismo si alterna o si intreccia con quella di fanatismo religioso. Sono tra loro conciliabili queste due accuse? Dal punto di vista di Donoso Cortés (così come di Maistre e Baader), dato che già la Riforma è la «grande eresia» che rappresenta «un pericolo mortale per la società» e una prima manifestazione di nichilismo,[79] si può ben accusare un avversario al tempo stesso di nichilismo e fanatismo religioso, a condizione però che nichilismo venga assunto come sinonimo di dottrina che mette in pericolo la sopravvivenza della Chiesa e del cristianesimo (la totalità dei valori, il Tutto dal punto di vista di un cattolico fervente).

Procedendo nettamente a ritroso, Nietzsche vede scaturire il nichilismo non da un'eresia che distorce e snatura il cristianesimo «autentico» ma per l'appunto dal cristianesimo, anzi dalla tradizione ebraico-cristiana in quanto tale. Anche in questo caso, l'accusa di fanatismo religioso (ebraico-cristiano) non è incompatibile con quella di nichilismo (ora sinonimo di negazione della totalità dei valori vitali incarnati dal paganesimo). Resta il fatto che ci troviamo dinanzi ad una categoria sotto la quale possono essere sussunti gli autori più diversi e con le più diverse motivazioni e mediante la quale un autore può scomunicare e bollare l'altro.

Del problema è consapevole Nietzsche, che procede ad alcune essenziali distinzioni. Ma, anche a voler concentrare l'attenzione solo sul nichilismo «passivo», vediamo che sotto questa categoria, come sotto quella di «bigottismo pretesco» cara a Stirner, sono da sussumere sia i buddisti e i cristiani sia i rivoluzionari sia – bisogna ora aggiungere – coloro che, avendo smarrito ogni fede, sentono dolorosamente la perdita del senso della vita. Per poter contrastare la critica di Marx a Stirner (la notte in cui tutte le vacche sono nere), si dovrebbe far intervenire un'altra distinzione, in Nietzsche forse implicita, ma che rinvia in primo luogo essa stessa a Hegel. Si potrebbe dire che il cristiano e il rivoluzionario sono nichilisti in sé ma non per sé, non hanno ancora preso coscienza del nulla intrinseco dei loro valori.

[78] Bucholtz, 1967, p. 239, nota.
[79] Donoso Cortés, 1972, pp. 336-37.

Senonché, a definire il nichilismo in Nietzsche è spesso proprio la dimensione soggettiva, l'esperienza dolorosa della mancanza di valore e di senso dell'esistenza. Se anche senso dell'esistenza dovesse stare a significare senso dell'esistenza *terrena*, la categoria di nichilismo in sé potrebbe semmai risultare valida per il cristiano e il buddista, non già per il rivoluzionario, il quale per la critica del motivo della valle di lacrime è perfettamente d'accordo con l'autore dell'*Anticristo*.

È nichilista Fichte? In realtà, siamo in presenza di un filosofo che ha molto della figura del missionario (si pensi al ricorrere ossessivo del tema della *Bestimmung*), e persino del sacerdote (è più o meno in tale veste, in quanto *weltlicher Staatsredner* ovvero *Feldprediger*, che si propone di partecipare alle guerre antinapoleoniche), ma del sacerdote che si propone di realizzare la sua missione in questo mondo, contribuendo alla causa della Rivoluzione francese e, successivamente, alla causa della lotta contro l'occupazione napoleonica e contro il tradimento rimproverato a Bonaparte degli ideali rivoluzionari.[80] Il filosofo tedesco risulta agli antipodi del nichilismo, se con ciò s'intende il dileguare del senso della vita. Considerazioni analoghe possono essere fatte a proposito di Cloots. Ben più della categoria di nichilismo è calzante quella di «missionario armato» affibbiatagli dal Robespierre impegnato a denunciare le incongruenze e i pericoli dei progetti di esportazione universale della Rivoluzione francese, delle sue idee e dei suoi valori.

Per quanto poi riguarda il movimento nichilista russo, è stato giustamente osservato:

> Non fu difficile scoprire subito che la parola era mal scelta. Se c'era gente che credeva ciecamente, violentemente nelle proprie idee, erano proprio i «nichilisti». La loro fede positivistica e materialistica poteva esser accusata di fanatismo, di giovanile mancanza di spirito critico, non certo di indifferentismo.

Già ai contemporanei non sfuggiva il fatto che «quello era un "vocabolo privo di senso, capace meno di qualsiasi altro di caratterizzare la giovane generazione, nella quale si poteva discernere ogni genere di 'ismi', ma non certo il nichilismo"».[81] Bazarov, il nichilista

[80] Fichte, 1971, vol. VII, p. 507; Fichte, 1967, vol. II, pp. 600-01 (lettera a Georg H. L. Nicolovius dell'aprile 1813).

[81] Venturi, 1972, vol. II, p. 215. Su Robespierre critico di Cloots cfr. Losurdo, 1996, cap. III, 4.

per eccellenza nel romanzo di Turgenev, intende impegnarsi, mediante il superamento della «cattiva educazione», per la rigenerazione della società; muore a causa del tifo contratto curando gratuitamente un contadino, un rappresentante di quella classe, oppressa e disprezzata dall'aristocrazia, ma dalla quale il giovane rivoluzionario si attende «la nuova fase della storia».[82]

Nella migliore delle ipotesi, la categoria di nichilismo può risultare di una certa utilità per comprendere le figure della vittima del nichilismo ovvero del ribelle nichilista in senso metacritico, e cioè da un lato autori come Kleist, dall'altro autori come Sade, Stirner o come lo stesso Nietzsche: in quest'ultimo caso, sommandosi alla negazione critica e rivoluzionaria, la negazione metacritica produce qualcosa di simile a un nulla di valori e di senso. E, tuttavia, non bisogna perdere di vista la problematicità che continua a sussistere anche in questo caso: l'affermazione esaltata dell'individuo (o meglio dell'individuo e-gregio, estraneo al gregge) e della sua superiorità rispetto a qualsiasi norma può anche essere espressione di cinismo ma difficilmente può essere identificata col nulla. E, infatti, a celebrare in tale affermazione l'antitesi stessa della predicazione del nulla è lo stesso Nietzsche, in veste questa volta non di ribelle metacritico ma di antagonista del nichilismo.

E, dunque, voler fare una storia del nichilismo sarebbe come voler fare una storia dell'eresia o dell'immoralità: eresia e immoralità rispetto a che cosa, rispetto a quale norma? Anche il nichilismo può essere definito solo in relazione ad altro, come negazione di un insieme di istituzioni, idee e valori i quali, agli occhi di coloro che in essi sino in fondo si identificano, rappresentano la totalità. Se vogliamo ritrovare il terreno sotto i piedi, dobbiamo far ritorno alla genesi storica e politica della categoria di nichilismo. La critica del nichilismo non può essere separata dalla critica della rivoluzione, ed è in primo luogo l'estrema diversità nelle letture del ciclo rivoluzionario a spiegare l'estrema diversità nelle letture del nichilismo. A spingere più a fondo l'analisi di questo flagello è l'autore impegnato a spingere più a fondo la diagnosi del morbo rivoluzionario, è il teorico del radicalismo aristocratico.

[82] Turgenev, 1988, pp. 83 e 186.

9. *Alle origini del nichilismo: classi dominanti o classi subalterne?*

A conferma del carattere polemico della categoria di nichilismo conviene fare un'ultima riflessione. Abbiamo visto Dühring denunciare il cristianesimo per la sua mortale ostilità alla vita e alla natura e denunciarlo con espressioni non dissimili da quelle più tardi utilizzate da Nietzsche, che nel frattempo ha letto *Il valore della vita*. Epperò, c'è una differenza di fondo. Agli occhi di Dühring, il nichilismo cristiano affonda le sue radici in ultima analisi nella dissipatezza e decadenza delle classi dominanti dell'Impero romano: «la dissolutezza produce il disgusto», «il culto del nulla proprio della decrepitezza».[83] Sia pure procedendo in modo diverso, anche un dirigente di primo piano della socialdemocrazia tedesca come Bebel finisce col mettere «l'annientamento della carne» proprio del cristianesimo sul conto delle classi dominanti: esso è una reazione polemica ed estremistica al «bestiale materialismo che dominava tra i grandi e i ricchi dell'Impero romano».[84]

Questo modo di argomentare è presente anche in Dühring. Ma egli va oltre, affermando che una vena di sostanziale nichilismo accompagna la storia delle classi dominanti ben al di là del crollo dell'Impero romano. Sull'onda della lotta contro la Rivoluzione francese sono di nuovo emerse «tendenze ostili alla vita». Basti pensare a Malthus, che «in modo autenticamente pretesco individua un peccato nel naturale accrescimento sessuale».[85] È sempre nel corso di questa ondata controrivoluzionaria che si sviluppa la «santificazione celeste del nulla» (*Nichtsverhimmelung*), cara a Wagner e, prima ancora, a Schopenhauer. Una tendenza nichilistica può essere letta nello stesso darwinismo sociale: «fondare la propria esistenza sull'annientamento della vita altrui» significa minare la coesistenza tra gli uomini e quindi promuovere una «corruzione che compromette la vita».[86] In ultima analisi, il nichilismo rinvia costantemente alle classi dominanti: spinte dalle loro gozzoviglie, finiscono talvolta esse stesse per smarrire il gusto e il piacere della partecipazione al «banchetto della vita», dal quale pretendono comunque di escludere la massa della popolazione.[87]

[83] Dühring, 1881*a*, pp. 7 e 12.
[84] Bebel, 1964, p. 83.
[85] Dühring, 1881*a*, pp. 20 e 22.
[86] Dühring, 1881*a*, pp. 17 e 25.
[87] Dühring, 1881*a*, pp. 59 e 23.

Sono dunque le classi opulente e dominanti ad esprimere un nichilismo parziale o totale, a compromettere la riproduzione della vita e la vita in quanto tale, e, con la vita, la specie e la civiltà.

Non potrebbe essere più netto il contrasto rispetto a Nietzsche. Se Dühring individua e denuncia nell'egoismo, nella rapacità e nel marciume delle classi opulente e dominanti l'origine delle dottrine «ostili non solo al popolo ma anche alla vita»,[88] Nietzsche vede scaturire il nichilismo dal *ressentiment* e dal rancore dei miserabili e dei malriusciti che, assieme alla ricchezza, al potere e alla gerarchia mettono in discussione e negano la vita in quanto tale.

17.

L'ultimo Nietzsche e l'agognato colpo di Stato contro la «monarchia sociale» di Guglielmo II e Stöcker

1. *La Germania come focolaio del contagio rivoluzionario*

Una devastazione sovversiva e nichilistica, di cui non si riesce a intravedere la fine, infuria in Occidente; ma dove può essere individuato il suo epicentro? A partire dalla fase «illuministica», Nietzsche avverte crescenti risentimento e ostilità nei confronti della Germania, divenuta – così egli si esprime in una lettera ad un amico del 24 febbraio 1887 – «una vera e propria scuola dell'istupidimento negli ultimi 15 anni» (B, III, 5, p. 31). È ora di farla finita con le mistificazioni: «"Spirito tedesco": da diciotto anni a questa parte una *contradictio in adiecto*» (GD, *Sentenze e frecce*, 23). Procedendo a ritroso per il periodo di tempo qui indicato risaliamo alla fondazione del Secondo Reich, più esattamente alle amare delusioni che, dopo le enfatiche speranze e gli entusiasmi della vigilia e degli inizi, rapidamente intervengono dinanzi allo spettacolo della reale configurazione del nuovo Stato, questo «verme del Reich» (WA, *Secondo poscritto*).

Come spiegare un giudizio così impietoso? La Germania presa di mira da Nietzsche si è messa all'avanguardia in tema di obbligo scolastico e di diffusione dell'istruzione, agli occhi del filosofo sinonimo, come sappiamo, di «comunismo»; è il paese in cui più forti si presentano l'organizzazione sindacale e il movimento femminista, e più radicata e capillare la presenza del partito operaio; il paese in cui Bismarck, dopo aver introdotto per l'elezione del Reichstag il suffragio universale (maschile), ancora ignoto all'Inghilterra, provvede a prevenire una rivoluzione dal basso mediante una rivoluzione dall'alto che introduce i primi vaghi elementi di sicurezza sociale. Sono gli anni

in cui Marx formula la tesi secondo cui «il centro di gravità del movimento operaio dell'Europa occidentale» si è spostato dalla Francia alla Germania.[1] Sì – sottolinea a sua volta Engels – la funzione d'avanguardia rivoluzionaria svolta dalla Francia sino alla terribile repressione abbattutasi sulla Comune di Parigi compete ora alla Germania, che ormai si configura come il «settore centrale del movimento socialista» a livello internazionale,[2] e non solo per ragioni di forza numerica e di efficienza organizzativa: gli operai tedeschi danno prova di un «senso teorico» e di un rigore rivoluzionario esemplari.[3]

È una tesi ribadita agli inizi del Novecento da Lenin, tanto più che in Germania il movimento socialista ha saputo superare vittoriosamente la «rude prova delle leggi eccezionali».[4] A causa della sua compattezza e della capacità di lotta, nelle condizioni della legalità e illegalità, la socialdemocrazia all'opera nel Secondo Reich costituisce un modello: «Ecco i tedeschi [...]. Ma i tedeschi hanno accolto con sprezzante ironia quei tentativi demagogici [...]. Guardate i tedeschi [...]. Essi comprendono perfettamente...»[5] Ancora nel 1909, alla Russia che subisce passivamente l'arretratezza e il dispotismo asiatici Trockij contrappone la Germania percorsa da fremiti rivoluzionari, «in cui l'operaio socialista si considera partecipante attivo alla politica mondiale e segue attentamente gli avvenimenti dei Balcani o i dibattiti al Reichstag» tedesco, nel corso dei quali fa costantemente sentire la sua voce il partito socialista più forte e più organizzato dell'Europa e del mondo.[6]

Anche al di fuori dei circoli culturali e politici che si richiamano a Marx l'immagine della Germania non è diversa. Se Herzen, alla metà dell'Ottocento, celebra la dialettica hegeliana come l'«algebra della rivoluzione»,[7] in Italia, Cavour, con lo sguardo rivolto sempre a quella corrente di pensiero, mette in guardia su un fenomeno inquietante: «vediamo oggi uscire tanti comunisti dalle università tedesche».[8] È un grido d'allarme che travalica l'Atlantico e raggiunge gli Stati Uniti, dove un eminente teorico della schiavitù richiama l'attenzione sul

[1] Marx ed Engels, 1955, vol. XXXIII, p. 5.
[2] Marx ed Engels, 1955, vol. XXII, p. 462.
[3] Cfr. Marx ed Engels, 1955, vol. XVIII, pp. 516-17.
[4] Lenin, 1955, vol. V, pp. 341-43.
[5] Lenin, 1955, vol. V, pp. 426 e 436.
[6] Trockij, 1969, p. 45.
[7] Cfr. Herzen, 1950, p. 579.
[8] Cavour, 1970, pp. 12-13.

fatto che «la Germania è piena di comunisti».[9] Sì – ribadisce Mehring alla fine dell'Ottocento dall'altra parte della barricata – «la lotta per l'emancipazione della classe operaia moderna è la più grande e gloriosa lotta di liberazione che la storia conosca, e il fatto che la socialdemocrazia conduca all'avanguardia questa lotta riscatta secoli di vergogna tedesca».[10] In ogni caso, a partire dalla Comune di Parigi e sino allo scoppio della prima guerra mondiale, e del tradimento sciovinista rimproverato alla socialdemocrazia tedesca, è alla Germania che si rivolgono in primo luogo lo sguardo e le speranze del movimento operaio e rivoluzionario europeo di ispirazione marxista.

Queste fervide attese sono l'altra faccia della terribile angoscia e del crescente disgusto con cui Nietzsche guarda agli sviluppi del Secondo Reich. La svolta del periodo «illuministico» è per l'appunto la presa di coscienza del fatto che lo Stato tenuto a battesimo da una folgorante vittoria militare, lungi dall'essere il baluardo della Civiltà contro la sovversione moderna, ne costituisce in realtà l'epicentro: i tedeschi «un giorno avranno la rivoluzione»; «il socialista tedesco è appunto perciò il più pericoloso, perché nessuna determinata necessità lo spinge» (VM, 324), ma solo una ideologia, e cioè il «senso teorico» celebrato da Engels.

Questi, sull'onda della profonda delusione provocata dal trionfo della reazione dopo la fiammata del '48, cerca di reinfondere coraggio al movimento rivoluzionario, invitandolo a riscoprire il suo glorioso passato: «Anche il popolo tedesco ha la sua tradizione rivoluzionaria».[11] Lo stanno in particolare a dimostrare tre momenti centrali. Cominciamo dall'ultimo in ordine di tempo: la filosofia classica tedesca è il *pendant* teorico della Rivoluzione francese, e dunque solo il «proletariato» può essere il suo «erede».[12]

A sua volta Nietzsche, a partire dall'esperienza traumatica della massificazione e della volgarità moderna del Secondo Reich, si impegna a rintracciare le origini di questa catastrofe. Ecco allora la denuncia delle «due farse nefaste, la rivoluzione e la filosofia kantiana, la pratica della ragione rivoluzionaria e la rivoluzione della ragion "pratica"» (XIII, p. 444). Si delinea così un bilancio storico che, a parte

[9] Fitzhugh, 1854, p. 44.
[10] Mehring, 1961*b*, vol. II, p. 707.
[11] Marx ed Engels, 1955, vol. VII, p. 329.
[12] Marx ed Engels, 1955, vol. XXI, p. 307.

il diverso e contrapposto giudizio di valore, presenta significativi punti di contatto con quello di Engels.

Abbiamo già visto Nietzsche sottolineare la profonda influenza che su Kant esercita Rousseau, l'intellettuale plebeo e canagliesco per eccellenza, non a caso particolarmente caro ai giacobini; e sappiamo anche del rapporto da Nietzsche istituito tra rivoluzione e socialismo da un lato e pathos morale, indignazione morale nei confronti della vita e delle sue diseguaglianze e dei suoi conflitti, dall'altro (cfr. *supra*, cap. 8, § 1). Disgraziatamente, a rivelarsi satura di umori plebei e sovversivi non è solo la stagione filosofica che prende le mosse da Kant. Si prenda la musica tedesca:

> In essa soltanto è giunta ad esprimersi la trasformazione subita dall'Europa attraverso la Rivoluzione: solo i compositori tedeschi sanno dare espressione a masse di popoli in movimento, a quell'enorme frastuono artificiale, che non ha neppure bisogno di essere molto forte; mentre per esempio l'opera italiana conosce soltanto cori di servi e di soldati, ma non un «popolo». Si aggiunga che in tutta la musica tedesca si può cogliere una profonda gelosia borghese per la *noblesse*, in particolare per l'*esprit* e l'*élégance*, in quanto espressioni di una società cortigiana, cavalleresca, antica, sicura di se stessa.

Siamo in presenza di un capitolo di storia tutt'altro che chiuso: «Va progredendo quel languire del senso melodico nei tedeschi, come una inciviltà democratica e un postumo effetto della Rivoluzione» (FW, 103). Ovviamente, Nietzsche si rende ben conto del radicale mutamento intervenuto rispetto alla *Nascita della tragedia*. E infatti si autocritica per aver a suo tempo trasfigurato «l'ultima musica tedesca», riponendo «speranze là dove non c'era nulla da sperare, dove tutto indicava troppo chiaramente una fine!» (GT, *Tentativo di un'autocritica*, 6).

La denuncia del contagio plebeo e socialisteggiante in atto nella Germania si accanisce in particolare contro l'autore della *Critica della ragion pratica*: questi «scoprì in aggiunta anche una facoltà morale dell'uomo»; nonostante le pose *real-politisch*, i tedeschi si rivelano «in fondo pieni di fregola devozionale» (JGB, 11); in ultima analisi, sono i patiti dell'«ordinamento morale del mondo» (EH, *Il caso Wagner*, 2). Proprio per questo essi si rivelano particolarmente sordi all'indagine psicologica, che mette in luce quanto di torbido vi è nella rivendicazione della giustizia e nelle parole d'ordine morali agitate dai movimenti sovversivi e plebei: «rimprovero ai tedeschi di essersi sbagliati

su Kant», di non aver compreso che la sua filosofia non è certo caratterizzata da «onestà intellettuale» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 16). Ai tedeschi è del tutto estranea la capacità di approfondimento e di penetrazione. Zarathustra è «il primo psicologo dei buoni» (EH, *Perché io sono un destino*, 5), ma non a caso egli non trova ascolto in Germania. Ecco perché *Nietzsche contra Wagner* è «un saggio per psicologi, non per tedeschi» (NW, *Prefazione*). E dunque:

> Lo «spirito tedesco» è aria viziata, per me: faccio fatica a respirare in mezzo a questa sporcizia *in psychologicis* divenuta istinto, che si rivela in ogni parola, in ogni espressione di un tedesco. Non sono mai passati attraverso un XVII secolo di duro esame di se stessi come i francesi [...]; finora non hanno avuto un solo psicologo. Ma la psicologia è quasi il metro della pulizia o sporcizia di una razza (EH, *Il caso Wagner*, 3).

In conclusione: «i tedeschi sono *canaille*»; costituiscono il popolo egualitario per eccellenza; «il Tedesco livella» (EH, *Il caso Wagner*, 4). Com'è ulteriormente confermato dall'impegno della Germania nelle guerre antinapoleoniche: col loro appello alle masse e all'unità corale del popolo senza distinzioni, esse risultano profondamente influenzate dalla Rivoluzione francese, che pure dichiarano in genere di voler combattere. E di nuovo emergono l'analogia e il contrasto (per quanto riguarda il giudizio di valore) con Engels, il quale individua l'inizio della rivoluzione borghese e del crollo dell'Antico regime in Germania per l'appunto nelle guerre antinapoleoniche.[13] Nel leggerle come un momento essenziale della sovversione moderna, Nietzsche rincara la dose perché vede fronteggiarsi da un lato una massa fanatizzata, che spesso agita parole d'ordine cristiane, dall'altra l'eroe intimamente laico (Napoleone), che ha avuto il merito di sconfiggere l'idra della rivoluzione, di restaurare la schiavitù nelle colonie e di richiamarsi alla Roma imperiale e pagana.

Procedendo a ritroso, ci imbattiamo nella Riforma e nella guerra dei Contadini, il primo duro colpo – sottolinea Engels – all'Antico regime e al potere dell'aristocrazia feudale, presi d'assalto al canto di corali che sono «la Marsigliese del XVI secolo».[14] Non dissimile è l'opinione di Nietzsche, sia pure a partire da un giudizio di valore ancora una volta diverso e contrapposto. Chi se non Lutero ha ridato vitalità al cristia-

[13] Marx ed Engels, 1955, vol. VII, p. 539.
[14] Marx ed Engels, 1955, vol. XX, p. 312.

nesimo, e nei suoi aspetti più plebei, salvandolo dalla morte per eutanasia che gli stavano preparando il Rinascimento e il ritorno dell'antichità classica? «Nel momento in cui un ordine di valori superiori, i valori aristocratici» sembravano aver avuto la meglio sui «valori opposti, i valori del declino» (EH, *Il caso Wagner*, 2), nel momento in cui il paganesimo stava per ascendere addirittura al soglio dei papi, ecco il fanatismo del monaco tedesco rovinare tutto con le sue prediche moraleggianti e il suo appello al *ressentiment* plebeo contro l'aristocrazia romana e i signori della splendida civiltà del Rinascimento.

In conclusione, i tre momenti (Riforma protestante e connessa guerra dei Contadini, sollevazione e *levée en masse* antinapoleonica, idealismo tedesco) che agli occhi di Engels scandiscono la tradizione rivoluzionaria della Germania, si configurano agli occhi di Nietzsche come tre stadi della malattia democratica e sovversiva che da un pezzo devasta quel paese.

Ma è possibile procedere ancora più a ritroso. In più occasioni, Engels istituisce un'analogia tra cristianesimo originario e socialdemocrazia rivoluzionaria. Così anche Nietzsche, che in questa analogia trova però un motivo ulteriore per la sua condanna della Germania. Il paese che, con Lutero, salva il cristianesimo dalla riscossa pagana del Rinascimento è responsabile di aver contribuito, oltre un millennio prima, al trionfo della nuova religione, plebea e sovversiva, sull'antichità classica:

> Non si sarebbe avuta in generale nessuna cristianizzazione dell'Europa, se la civiltà del mondo antico nel Mezzogiorno non fosse stata gradualmente barbarizzata da una esorbitante commistione di barbaro sangue germanico, e non fosse restata priva del suo predominio culturale (FW, 149).

E, prima ancora di cristianizzare un Sud naturalmente e felicemente pagano, i germani hanno contribuito in modo decisivo alla sconfitta di Roma e dell'ordinamento gerarchico da essa rappresentato: «Rispetto all'*Imperium romanum* sono i portatori della libertà» (EH, *Il caso Wagner*, 2). Non c'è da stupirsi del ruolo svolto dalla Germania. Il suo popolo è sempre stato in prima fila a falsificare la realtà, a volerla ad ogni costo moralizzare, è il maestro in qualche modo del *credo quia absurdum*, un atteggiamento che «per ogni vero latino, costituisce un peccato contro lo spirito» (M, *Prefazione*, 3). Prima ancora dei tedeschi moderni, già «i germani rappresentano nella storia l'"or-

dinamento morale del mondo"» (EH, *Il caso Wagner*, 2). Siamo portati a pensare agli ebrei, il popolo morale per eccellenza e dunque protagonista privilegiato di una sovversione di lunga durata. Si comprende allora perché i tedeschi si rivelino particolarmente sordi nei confronti di Nietzsche, «quel primo spirito» che osa mettere in discussione quattro millenni di «falsa moneta» ebraico-cristiana (cfr. *infra*, cap. 29, § 12).

Nella storia della Germania, una ferrea linea di continuità conduce dal primo cristianesimo a Lutero, alla sollevazione «cristomane», oltre che «teutomane», contro Napoleone, al moralismo di Kant, *pendant* teorico della Rivoluzione francese e del socialismo. A questo punto tendono a fare tutt'uno Germania e ciclo della sovversione moderna, sviluppatosi sull'onda del cristianesimo o della tradizione ebraico-cristiana. Abbiamo appena visto che «il Tedesco livella» (*stellt gleich*); ma non bisogna dimenticare che è in «Cristo» che il «gregge» manifesta in modo eminente «il suo istinto a favore dei livellatori» (*Gleichmacher*) e il suo odio «contro la gerarchia» (XII, pp. 379-80).

Per di più, al contrario che in altri paesi, in Germania stenta a prendere forma un'alternativa alla deriva democratica e plebea. L'Inghilterra ha avuto il merito con Galton di richiamare l'attenzione sulla fisiologia e sull'eugenetica (cfr. *infra*, cap. 19, § 1), in netto contrasto col pervicace «idealismo» tedesco e con la superstizione democratica ad esso connessa, secondo la quale tutto dipenderebbe dall'ambiente e dall'educazione. Per quanto riguarda la Francia, basta mettere a confronto Tocqueville e Taine con Sybel. È quest'ultimo ad uscirne assai male per l'indulgenza che egli mostra nei confronti della Rivoluzione francese. Si legga questo brano: «È dal regime feudale e non dalla sua caduta che sono scaturiti l'egoismo, l'avidità, le violenze e la crudeltà che condussero ai terrori dei massacri di settembre». Ed ecco il commento di Nietzsche a questi «superbi pensieri», come vengono sarcasticamente definiti: «Credo che tale atteggiamento si senta e si consideri come "liberalismo"»; ripugnante è tuttavia «un tale odio messo in mostra contro l'intero ordinamento sociale del Medioevo» (B, III, 5, p. 28). È lo storico tedesco a manifestare la preoccupazione o l'ossessione di mettere i crimini dell'ideologia rivoluzionaria e della Rivoluzione francese sul conto del regime sociale da esse contestato e rovesciato.

Non c'è dubbio. Dal suo punto di vista, Nietzsche ha ragione. Com'è stato osservato, Sybel valuta positivamente «il tratto antifeudale

del 1789» e, nell'analizzare la Rivoluzione francese, pur procedendo, com'è ovvio per un liberal-conservatore, ad una netta condanna del giacobinismo, si astiene dal liquidarla in blocco e dal volerne mettere in discussione tutti i risultati. Soprattutto, lo storico tedesco cerca di comprendere gli sconvolgimenti in Francia prestando la dovuta attenzione alla «storia sociale».[15] Ben più che la storia sociale, Nietzsche è interessato a far intervenire la psicopatologia, la psicologia criminale e persino la psicologia del criminale ereditario. Si sente dunque più vicino a Taine e allo stesso Tocqueville, anche lui fortemente impegnato nella diagnosi psicopatologica in particolare del giacobinismo. Persino per quanto riguarda la storiografia, la cultura tedesca si rivela la più contagiata dalle idee moderne.

2. *Tra Federico III e Guglielmo II*

Negli ultimi anni e mesi della sua vita cosciente, Nietzsche ha l'impressione di assistere ad un'accelerazione drammatica della deriva democratica e plebea della Germania. Siamo alla vigilia della fondazione della Seconda Internazionale, ovvero del «rinnovamento dell'Internazionale su scala ampliata e aumentata». Ad esprimersi così è Mehring, che sottolinea il ruolo di primo piano della socialdemocrazia tedesca, che ormai si accinge ad assumere «la direzione del movimento operaio internazionale».[16] Il partito sembra attraversare un periodo di grazia: «ogni mese vedeva sorgere nuovi giornali operai», mentre si infittivano le opere teoriche di eminenti intellettuali. La cultura socialdemocratica si diffondeva in modo capillare nei più diversi strati della popolazione: nella capitale del Reich vedeva la luce la «"Biblioteca operaia berlinese", una serie periodica di opuscoli popolari, nei quali Clara Zetkin si presentò come la combattente più dotata delle operaie tedesche con un eccellente lavoro sulla questione femminile». E non è tutto: «Anche in campo letterario spuntavano nuovi germogli [...]. Poi vennero gli almanacchi di partito [...]. L'ardore creativo della primavera animava in tal modo la classe operaia», tanto più che «un movimento generale di scioperi» provvedeva a svegliare «alla

[15] Seier, 1973, pp. 142-43.
[16] Mehring, 1961*b*, vol. II, pp. 663 e 647.

coscienza di classe vastissimi strati del proletariato, non ancora toccati dal movimento operaio».[17]

La fondazione della Seconda Internazionale è anche «il centenario della grande Rivoluzione francese»: il suo ricordo sembra ulteriormente stimolare l'altra rivoluzione che, secondo Mehring, sta maturando; in entrambi i casi «ha corso con inesorabile forza una necessità storica». Il protagonista di questa nuova epoca storica non può che essere il partito operaio che in Germania avanza di vittoria in vittoria, senza che «nessuna potenza di questo mondo» sia in grado di bloccarlo.[18] «In nessun altro paese – nota con rammarico Stöcker nel 1887-88, cioè negli stessi anni in cui la requisitoria antitedesca di Nietzsche acquisisce la sua estrema asprezza – i princìpi socialdemocratici sono così ampiamente diffusi, così profondamente penetrati». Lo dimostrano i risultati elettorali sempre più inquietanti[19] ovvero, dal punto di vista questa volta di Engels, sempre più incoraggianti, anzi così esaltanti da far sperare in una pacifica ascesa al potere da parte del movimento operaio e socialista. Questo si sa servire in modo magistrale del «suffragio universale»; «la mano dello Stato» è come «paralizzata»; le classi dominanti hanno «esaurito tutti i loro mezzi, senza utilità, senza scopo, senza successo»; la loro «impotenza» è ormai manifesta.[20]

Anche Nietzsche comincia a credere (e a temere) che in Germania le classi dominanti non siano più in grado di resistere efficacemente all'offensiva politica e ideologica della rivoluzione, tanto più che proprio in questo scorcio di tempo si profila una crisi politica e persino dinastica assai acuta. Mentre ancora si trascina il lunghissimo regno di Guglielmo I, ormai novantenne, diventano evidenti i segni della malattia mortale che sta divorando il principe ereditario, il quale dunque appare destinato a cedere il posto al figlio giovane, ambizioso e inesperto, già in conflitto per un verso con la madre (la figlia della regina Vittoria d'Inghilterra), per un altro verso con Bismarck. Assistiamo alla lotta di tre «partiti», che si raccolgono rispettivamente attorno al principe ereditario (già condannato dalla malattia) e alla sua consorte, al giovane figlio e al vecchio cancelliere.

[17] Mehring, 1961*b*, vol. II, pp. 664-67.
[18] Mehring, 1961*b*, vol. II, pp. 663 e 706.
[19] Stöcker, 1890, p. 161.
[20] Marx ed Engels, 1955, vol. XXII, pp. 517-18 e 525.

Prima di analizzare le diverse piattaforme politiche e ideologiche, conviene intanto notare che il filosofo ha la possibilità di seguire la crisi disponendo, a quanto pare, di informazioni di prima mano. In una lettera alla madre del 5 marzo 1888, a proposito degli intrighi che si sviluppano attorno al principe ereditario in preda ad un male incurabile, il filosofo scrive: «Per caso sono informato molto bene sugli *intima intimissima* di questa orribile storia» (B, III, 5, p. 269). E due settimane dopo, sempre in una lettera alla madre (B, III, 5, p. 273), riferisce alcuni particolari assai interessanti: la sua «vicina di tavolo è la baronessa Plänckner nata Seckendorff», parente dunque del «conte Seckendorff», capo del cerimoniale di Corte e in buoni rapporti come conoscente e come paziente col «consigliere segreto von Bergmann», uno dei medici curanti del principe ereditario, il quale ultimo in questo momento cerca di trovar ristoro sulla Riviera ligure a non molta distanza da Nizza, dove invece si intrattiene il filosofo. La lettera così si conclude: «Sono dunque informato molto bene sulle vicende a Sanremo. Ho persino avuto tra le mani fogli scritti dal principe ereditario un paio di giorni prima della sua partenza» (a Berlino dove, in seguito alla morte di Guglielmo I, è asceso al trono col nome di Federico III).

Dunque Nietzsche ha la possibilità di seguire le lotte, le manovre, le dicerie che si sviluppano e incalzano nel periodo di tempo che, passando attraverso l'agonia e il breve regno di Federico III, va dalla morte di Guglielmo I ai primi atti di governo di Guglielmo II, il periodo di tempo che coincide col precipitare del filosofo nella follia. Vediamo in che modo Nietzsche reagisce all'incalzare degli avvenimenti, tornando alla prima delle due lettere alla madre sopra citate:

> Le notizie da Sanremo non hanno nulla di rassicurante. Questo sistema di menzogne e di arbitraria deformazione dei fatti, di mese in mese portato avanti da questa inglese d'accordo con un inetto medico inglese, ha indignato persino gli stranieri, per non parlare del medico tedesco, dell'intera famiglia imperiale e di Bismarck (B, III, 5, p. 269).

Il medico inglese, decisamente contrario al pronto intervento chirurgico raccomandato dal collega tedesco, aveva formulato una diagnosi assai rassicurante, prontamente accolta dalla principessa Vittoria non solo per ragioni affettive ma forse anche per un calcolo machiavellico: sia pur gravemente ammalato, l'erede al trono di Guglielmo I, respingendo gli inviti all'abdicazione che gli venivano da più

parti, avrebbe comunque avuto il tempo di provvedere ad un'adeguata sistemazione della consorte.

In questo momento il giudizio del filosofo non è diverso da quello di Treitschke, il quale pure, subito dopo l'ascesa al trono di Guglielmo II, esprime il suo disgusto per le precedenti «manovre menzognere del medico inglese» e della cerchia che si aggirava attorno a lui.[21] Nietzsche continua ad essere severo anche nella successiva lettera alla madre del 20 marzo 1888. Federico III è da pochi giorni sul trono degli Hohenzollern; nel riferire che egli può disporre di informazioni riservate grazie alla sua «vicina di tavolo», il filosofo aggiunge che si tratta di una parente del «conte Seckendorff, il quale, com'è noto, è la "mano destra" e ancora qualcosa di più della nuova imperatrice» (B, III, 5, p. 273). Non getta certo una luce favorevole sulla sovrana venuta da Londra questa allusione ai suoi amori extraconiugali, consumati mentre l'ombra della morte si proietta sempre più cupa sul nuovo imperatore. Non ne esce bene neppure quest'ultimo: i suoi avversari gli rimproveravano di subire troppo l'influenza della consorte e quindi di ambienti e interessi estranei o potenzialmente ostili alla Germania.

Un quadro nettamente diverso emerge da una successiva lettera del 20 giugno 1888, a brevissima distanza dalla conclusione dei 99 giorni di regno di Federico III: «La morte dell'imperatore mi ha commosso: infine era un piccolo raggio di luce di libero pensiero, l'ultima speranza per la Germania. Adesso inizia il regime Stöcker – ne traggo le conseguenze e so già che ormai la mia *Volontà di potenza* sarà subito confiscata in Germania» (B, III, 5, pp. 338-39). Ad essere preso di mira è qui il predicatore di Corte più che l'imperatore, colpevole comunque di aver intrecciato con lui rapporti compromettenti.

Anche in questo caso Nietzsche si rivela ben informato. Il 28 novembre 1887 si era svolta a casa del conte e generale Waldersee (più tardi capo di stato maggiore dell'esercito) un'iniziativa a sostegno della *Berliner Stadtmission*, la «Missione berlinese» (a favore dei poveri) diretta da Stöcker: non solo il principe Guglielmo vi aveva partecipato personalmente, ma aveva anche pronunciato una breve allocuzione nel corso della quale aveva espresso il suo apprezzamento per il «pensiero cristiano-sociale» del predicatore di Corte. Enormi erano

[21] Treitschke, 1978, p. 415.

stati lo scalpore e lo scandalo. Lo stesso Bismarck si era espresso con durezza in una lunga lettera al principe Guglielmo: era inammissibile che un membro della Casa Reale si identificasse con un partito politico, e per di più con un partito politico così discusso o così screditato.[22]

Questa è sostanzialmente anche l'opinione espressa da Nietzsche nella lettera sopra citata del 20 giugno 1888. Ma ecco che in una lettera ancora successiva, datata 14 settembre 1888, il filosofo sembra introdurre un elemento di cautela:

> Un po' alla volta questo giovane imperatore si presenta sotto una luce più favorevole di quello che ci si poteva attendere; di recente si è espresso in termini fortemente anti-antisemitici e ora ha manifestato pubblicamente la sua profonda riconoscenza per i due (Bennigsen e il barone von Douglas) che al momento opportuno, con tatto, l'hanno sottratto alla compagnia compromettente di Stöcker e soci. Mi si dice persino che il suo comportamento nei confronti della madre è cento volte più riguardoso di quanto potrebbe desiderare la passione partigiana in Germania e in Inghilterra (B, III, 5, pp. 433-34).

Due giorni dopo, il 16 settembre, la cautela sembra persino cedere il posto alla piena identificazione: il «nostro giovane imperatore tedesco – scrive Nietzsche – piace sempre più; quasi ogni settimana compie un passo per mostrare che egli non vuole essere confuso né con la "Kreuzzeitung" né con l'"antisemitismo" [di Stöcker]» (B, III, 5, p. 439).

Come emerge dal rinvio a organi di stampa e a persone ben determinate, Nietzsche fa riferimento ad avvenimenti concreti. Il «barone von Douglas», di cui parla la lettera del 14 settembre, era stato da Guglielmo II innalzato tre settimane prima, il 20 agosto, alla dignità di conte. In ogni caso, si tratta di una personalità che esprime un orientamento e una linea politica ben diversi da quelli di Stöcker. Come risulta clamorosamente confermato dal discorso che il conte Hugo von Douglas pronuncia qualche tempo dopo, il 4 ottobre 1888, e che subito conosce un'amplissima pubblicità e diffusione promosse dall'alto. In questo testo (*Cosa possiamo sperare dal nostro imperatore*) si auspica il «rafforzamento e consolidamento del principio monarchico» in netta polemica contro «i partiti democratici e che hanno di mira obiettivi democratici», i quali vorrebbero ridurre l'imperatore ad

[22] Röhl, 1993, pp. 715-34.

«una figura meramente rappresentativa».[23] Netto è il contrasto con Stöcker il quale, come vedremo, non esita a richiamarsi alla Rivoluzione francese e persino a rivendicare una «democrazia politica e sociale».

Ma torniamo a Nietzsche. La fiduciosa attesa nei confronti di Guglielmo II, che è subentrata agli iniziali dubbi e perplessità, è di breve durata. Una lettera degli inizi del dicembre 1888 inserisce l'«imperatore tedesco» tra i *braunen Idioten* (B, III, 5, p. 501). Sul significato del sostantivo non ci sono dubbi. Ma a che cosa fa riferimento l'aggettivo *braun*, «scuro»? E, comunque, cosa è avvenuto di così importante, nel periodo che va da settembre a dicembre, da provocare un giudizio così aspro?

3. *L'emancipazione dei «neri schiavi domestici» e Guglielmo II, l'«idiota di colore»*

Alla ricerca di elementi concreti che ci consentano di dare risposta a questo interrogativo, sfogliando *Ecce Homo*, che Nietzsche inizia a scrivere a partire da metà ottobre, ecco che ci imbattiamo in un preciso capo d'accusa: «L'imperatore tedesco viene a patti col papa, come se il papa non fosse il rappresentante dell'inimicizia mortale per la vita!» (EH, *Perché sono così intelligente*, 10). In effetti, nel settembre 1888, Guglielmo II, in occasione di un suo viaggio a Roma, aveva reso visita e omaggio a Leone XIII, il pontefice che, pochi anni dopo, con l'enciclica *Rerum Novarum* e con l'attenzione dedicata alla questione sociale, si ergerà a difensore autentico delle legittime rivendicazioni contadine e operaie, cercando di estendere l'influenza della Chiesa cattolica tra le masse popolari, in concorrenza con la Seconda Internazionale.

Ma questo incontro non basta a spiegare la polemica di Nietzsche. Continuando a sfogliare *Ecco homo*, ecco che emerge un nuovo preciso capo d'accusa: «In questo momento l'imperatore tedesco afferma che è suo "dovere cristiano" liberare gli schiavi in Africa» (EH, *Il caso Wagner*, 3). Una domanda s'impone: c'è un rapporto tra le due annotazioni polemiche? Esse cadono in un momento in cui una grande eco

[23] Röhl, 2001, pp. 32-36.

incontra in Europa la campagna abolizionista lanciata, a partire da Parigi, dal cardinale Charles Lavigerie: l'espansione delle grandi potenze europee e cristiane in Africa è chiamata a promuovere la liberazione degli schiavi neri dall'inferno della loro condizione. Ufficialmente appoggiata dalla Santa Sede, questa campagna sembra riscuotere particolare successo in Germania. Il 26 ottobre 1888, facendo seguito ad un breve papale di alcuni giorni prima, l'ufficiosa «Norddeutsche Allgemeine Zeitung» scrive: «L'azione magnanima del capo supremo della Chiesa cattolica, dettata da un sublime amore cristiano per l'umanità, lascia sperare che essa non resterà isolata, ma, al contrario, troverà negli altri cuori una viva risonanza e una feconda imitazione».[24]

Mentre da un lato «vuole liberare i neri schiavi domestici per amore degli schiavi» (XIII, p. 643), dall'altro la Germania di Guglielmo II, nella sua agitazione sciovinistica, procede ad una polemica così aspra contro la Francia da volerla quasi escludere dal novero dei paesi civili. Incontenibile è lo sdegno di Nietzsche: «La "Norddeutsche Zeitung" [...] vede nei francesi dei "barbari" – per quanto mi riguarda io cerco il continente *nero*, là dove si vorrebbero liberare "gli schiavi", dalle parti della Germania del Nord» (NW, *Dove va collocato Wagner*). Sono gli anni in cui Bismarck bolla in questi termini i francesi, inguaribilmente affetti da spirito gregario e nemici da sempre del paese che rappresenta in modo eminente la civiltà: «Sono trenta milioni di ebeti come negri (*Kaffer*) e ognuno di loro è privo di valore e di qualità».[25] Significativamente, ad essere preso particolarmente di mira da Nietzsche è il quotidiano che abbiamo visto in prima fila nell'appoggio alla campagna dell'abolizionismo cristiano-cattolico. Agli occhi del filosofo, a ben guardare, è proprio il paese di Guglielmo II a rinviare all'Africa, al «continente nero». A questo punto siamo in grado di comprendere l'inserimento di Guglielmo II tra i *braune Idioten*, tra gli «idioti di colore». In modo analogo, negli Stati Uniti, i «democratici» del Sud decisi a difendere prima la schiavitù e poi la *white supremacy* bollano come *black republicans* i repubblicani impegnati sul fronte della lotta per l'abolizionismo e l'eguaglianza razziale.

Ritornando alla Germania, è un fatto che tra i più decisi (e spre-

[24] Renault, 1971, vol. II, p. 149.
[25] In Herre, 1983, p. 167.

giudicati) sostenitori del cardinale Lavigerie sono Bismarck e Guglielmo II: mentre aiutano il cancelliere a guadagnare nel Reichstag l'appoggio anche del *Zentrum* cattolico,[26] le parole d'ordine abolizioniste e cristiane possono risultare particolarmente utili ad un paese giunto tardi all'appuntamento dell'espansione coloniale. Tutto ciò non manca di suscitare sospetti sul piano internazionale. Tracciando il quadro della situazione in un libro pubblicato nel 1889, un ex diplomatico francese osserva: «Il grande cancelliere tedesco ha indirizzato una lettera al Santo Padre a favore dell'opera di un francese, il quale sembra dimenticare gli interessi del suo paese in nome di una vaga idea umanitaria». Come si vede, tiepido e persino ostile è il giudizio espresso sul cardinale Lavigerie.[27] Dal punto di vista di Nietzsche, la Francia ha il merito di mostrarsi meno bacchettona e meno cristiana della Germania. In questo contesto vanno letti gli insulti lanciati contro il «baciapile» che guida il Secondo Reich e che invano cerca di camuffarsi sotto lo «scarlatto» dell'uniforme da ussaro (EH, *Perché sono così intelligente*, 5). Possiamo così comprendere la furibonda polemica contro gli «idioti scarlatti» (*scharlachne Idioten*) (B, III, 5, pp. 565-66) ovvero gli «idioti in porpora» (*gepurpurten Idioten*) (XIII, p. 641) che dominano a Berlino. Se il sostantivo rinvia inequivocabilmente a quell'«idiota sulla croce» che è Cristo (XIII, p. 644), i due aggettivi sembrano suggerire l'idea che sotto le mentite spoglie dell'uniforme da ussaro si celi una sorta di porpora cardinalizia simile a quella indossata da Lavigerie. Entrambe animate da «ostilità mortale contro la vita», «istituzione dinastica» e «istituzione pretesca» sembrano fare tutt'uno in Germania (XIII, p. 645): in polemica contro un Secondo Reich divenuto ormai sinonimo di cristianesimo, Nietzsche si definisce «antitedesco e anticristiano *par excellence*» (B, III, 5, p. 537).

A conclusione della sua parabola, il filosofo sembra tornare al punto di partenza: aveva iniziato mettendo in guardia, con lo sguardo rivolto agli operai della Comune di Parigi, contro il terribile pericolo rappresentato da un «ceto barbarico di schiavi» in rivolta; ora, piuttosto che negli operai di Oltrereno, questo pericolo sembra prendere corpo in una sciagurata Corte cristiana, che innalza e agita la bandiera dell'emancipazione degli schiavi neri.

[26] Wehler, 1985, p. 363.
[27] Renault, 1971, vol. II, pp. 222-23.

La campagna abolizionista in corso si presenta talvolta come una crociata contro il mondo musulmano, accusato di promuovere o favorire la tratta degli schiavi neri in Africa.[28] Ed è un motivo in più a provocare l'indignazione di Nietzsche che, infatti, dopo aver messo in evidenza gli «istinti aristocratici, virili», propri di quel mondo, lancia una parola d'ordine decisamente provocatoria: «Guerra senza quartiere a Roma! Pace, amicizia con l'islam» (AC, 60).

Ormai, il quadro è chiaro: «i tedeschi sono troppo stupidi e troppo volgari per l'altezza del mio spirito» (B, III, 5, p. 543); non sono in grado di comprendere il radicalismo aristocratico: dopo aver trovato in Germania il suo luogo d'elezione, la devastazione moderna e democratica conosce qui un'ulteriore drammatica accelerazione con l'ascesa al trono di un imperatore cristiano e abolizionista, l'«idiota in porpora» ovvero l'«idiota di colore».

4. *La «monarchia sociale» di Stöcker e Guglielmo II e la controrivoluzione auspicata da Bismarck*

Ma non sono solo ragioni di politica internazionale a spiegare la svolta di Nietzsche e il suo odio incontenibile nei confronti di Guglielmo II. In *Crepuscolo degli idoli* possiamo leggere: «Il lavoratore esausto e dal respiro stentato» è la figura presa a modello «nell'età del lavoro (e del "Reich")» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 30). Non solo nel Secondo Reich non c'è posto per l'*otium* (MA, *Prefazione*, 8), ma la frenesia e la celebrazione del lavoro hanno contagiato la stessa Corona. Conosciamo già l'ironia e lo sdegno del filosofo per lo sforzo profuso da Guglielmo I nel presentarsi come un «lavoratore» al pari degli altri (cfr. *supra*, cap. 10, § 2). Senonché, ancora più radicale è suo nipote Guglielmo II il quale, prima ancora di ascendere al trono, aveva riservato attenzione e simpatia al progetto «cristiano-sociale» di Stöcker, suscitando così un'ondata di scandalo, ulteriormente ingrossata dall'atteggiamento di Bismarck. In due lettere indirizzate per l'appunto al cancelliere, pur facendo un piccolo passo indietro e assicurando di non volersi identificare col partito del predicatore di Corte, il principe Guglielmo aveva ribadito tuttavia il suo impegno,

[28] Renault, 1971, vol. II, pp. 368-69.

ispirato dall'«amore cristiano», a favore delle «classi povere del nostro popolo», degli «umili strati di lavoratori della società».[29]

Una volta cinta la corona degli Hohenzollern, egli si mostra deciso a svolgere un'azione di mediazione negli aspri conflitti sociali del tempo: «rompendo con tutti i precedenti – sottolinea uno storico americano dei giorni nostri – Guglielmo II consente ad una delegazione di [minatori] scioperanti di recarsi a Palazzo per presentargli le sue richieste di una giornata lavorativa di otto ore». Non contento di ciò, invita due giorni dopo i proprietari di miniere a stabilire il «contatto più stretto possibile» coi propri dipendenti, senza mai dimenticare il diritto di questi ultimi ad essere in qualche modo partecipi dei frutti del loro lavoro. Stimolato certo in primo luogo dal desiderio di conquistarsi popolarità, ma forse anche da «una qualche debole traccia di responsabilità cristiana», egli abbozza un programma di riforme che prevede la «protezione degli operai» e l'abolizione del lavoro domenicale e altre misure a favore delle donne e dei bambini. In tal modo Guglielmo II riesce in effetti a guadagnare «considerevole popolarità tra la classe operaia», tanto da essere salutato come il «re dei lavoratori» nel corso delle sue visite dei «quartieri più poveri di Berlino».[30]

Si comprende allora il sentimento di orrore provato da Nietzsche: il re dei «neri schiavi domestici» in Africa è al tempo stesso il «re dei lavoratori» in Germania. Tracciando una linea di continuità da Guglielmo I a Guglielmo II, il filosofo osserva che «la maledetta dinastia» degli Hohenzollern agita sempre la bandiera della «benedizione del lavoro» (XIII, p. 645).

Per dirla con Mehring, è il momento in cui «rimbombava da tutte le torri ufficiali lo squillo di tromba della monarchia sociale».[31] È la parola d'ordine di Stöcker. Questi sintetizza il suo progetto politico in uno scritto che vede la luce nel 1891, a breve distanza dal precipitare di Nietzsche nella follia, e che porta il titolo, assai significativo, *Socialdemocrazia e monarchia sociale*. Dopo aver espresso il proprio compiacimento per il superamento nel frattempo verificatosi della legislazione antisocialista, il predicatore di Corte si pronuncia per una «democrazia politica e sociale».[32] Per quanto riguarda il primo punto, nel dare

[29] In Bismarck, 1919, pp. 586-87 e 598.
[30] Cecil, 1989, vol. I, pp. 133-35.
[31] Mehring, 1961*b*, vol. II, p. 659.
[32] Stöcker, 1891*a*, pp. 17, 26 e 21.

una valutazione positiva della monarchia costituzionale e nel condannare il «cesarismo» (forse un'allusione polemica nei confronti di Bismarck), egli saluta l'avvento del «suffragio universale, eguale e diretto» e l'«eguaglianza giuridica e politica degli uomini» scaturita dalla Rivoluzione francese. Per quanto riguarda il secondo punto, l'autentico socialismo, che Stöcker intende promuovere e che, al contrario del «comunismo volgare», rispetta la «libertà della personalità», è l'«aspirazione a condurre alla vittoria anche sul terreno economico il movimento storico-mondiale dell'eguaglianza».[33] Allo «Stato del popolo», auspicato o minacciato dalla socialdemocrazia, Stöcker contrappone l'idea di «Stato sociale» realizzato e diretto da una «monarchia sociale» ispirata dal cristianesimo.[34] Se il socialdarwinismo – osserva il predicatore di Corte – ha la tendenza a far valere «per noi uomini e cristiani» le leggi del «mondo animale», se i liberali manchesteriani possono restare indifferenti dinanzi al dramma della miseria di massa, non così la «coscienza della cristianità»;[35] pur respingendo fermamente la rivoluzione e la violenza, «il cristianesimo è sociale come nessun altro sistema di pensiero che esista al mondo».[36]

Sono temi che Stöcker riprende e sviluppa anche in altri interventi. Il movimento storico-mondiale di realizzazione dell'eguaglianza non può non investire il rapporto uomo/donna. Nel contrastare il supersfruttamento subito sul posto di lavoro, le donne non devono esitare a far ricorso all'«organizzazione sindacale» (*Koalition*) e all'«agitazione» e allo «sciopero»: «per migliorare le loro condizioni, le lavoratrici devono formare le loro associazioni esattamente come gli uomini; diversamente non fanno un passo avanti».[37] Le donne hanno comunque il diritto di accedere all'istruzione e alle professioni, a cominciare dalla professione medica. Stöcker sembra non escludere neppure il sacerdozio femminile; guarda comunque agli Stati Uniti come ad un modello, sia pur difficilmente raggiungibile per la Germania, di «piena emancipazione» femminile e di «completa eguaglianza con gli uomini». Resta fermo che il movimento di emancipazione delle donne è «una corrente del tutto inarrestabile».[38]

[33] Stöcker, 1891*a*, pp. 25 e 18.
[34] Stöcker, 1891*a*, pp. 13 e 19.
[35] Stöcker, 1891*a*, p. 10.
[36] Stöcker, 1891*a*, p. 16.
[37] Stöcker, 1891*b*, p. 7; Stöcker, 1899, p. 45.
[38] Stöcker, 1899, pp. 48-49.

Le riforme sociali qui prospettate e auspicate sono inserite nell'ambito di una filosofia della storia cristiano-sociale. Da una società all'insegna del motto *Noblesse oblige!* si è passati ad una società all'insegna del motto *Richesse oblige!* Ma anche questo ordinamento «sfida Dio e, giustamente, gli uomini».[39] Dopo aver messo in moto il processo che ha «abolito la schiavitù», il cristianesimo ispira il socialismo autentico, questa «idea che muove il mondo» e che è chiamata a realizzare anche la «perequazione delle differenze economiche».[40] Sul piano più propriamente politico, come la monarchia assoluta ha ceduto il posto a quella costituzionale, così gli «assoluti datori di lavoro» devono divenire «costituzionali», accettando di «discutere coi loro operai l'ordinamento di fabbrica e l'assistenza sociale». Su questa strada, dopo aver abolito la servitù della gleba nel corso della lotta contro Napoleone, Prussia e Germania si sono messe all'avanguardia. Col suo messaggio del 1881, Guglielmo I ha sancito che «le classi lavoratrici» hanno diritto non già all'elemosina ma ad un «aiuto statale organizzato»; Guglielmo II non solo ha ripreso e ulteriormente arricchito l'eredità del nonno, ma, a partire da Berlino, ha cercato di sviluppare un movimento «internazionale» per la realizzazione delle necessarie misure di protezione degli operai.[41]

È proprio tale filosofia della storia che Bismarck rimprovera al giovane imperatore: questi vorrebbe promuovere l'«emancipazione degli operai» a imitazione dei suoi avi che hanno realizzato l'emancipazione dei contadini; ma è un atteggiamento dettato dall'affannosa ricerca di una problematica «popolarità tra le masse della popolazione», e il cui risultato può essere solo la diffusione del sospetto e dell'allarme fra «tutte le classi proprietarie».[42] L'ex cancelliere non nasconde il suo disprezzo per la «cosiddetta legge di protezione degli operai». In realtà, più che la «protezione degli operai» (*Arbeiterschutz*), essa persegue la «costrizione degli operai» (*Arbeiterzwang*), obbligati dall'alto a «lavorare di meno». Oltre a incontrare la motivata ostilità del mondo dell'industria, la «limitazione legale del lavoro delle donne, dei bambini e domenicale» ha il torto di violare «l'indipendenza dell'operaio nella sua attività economica e nei suoi diritti in quanto capofamiglia».

[39] Stöcker, 1891*b*, p. 12.
[40] Stöcker, 1891*a*, pp. 16-18.
[41] Stöcker, 1891*a*, pp. 22-23.
[42] Bismarck, 1919, p. 623; Bismarck, s.d., vol. II, p. 567.

Egli non sarà certo «grato» per queste limitazioni e imposizioni; a trarne vantaggio sarà solo l'«agitazione» socialista che pretende di accollare agli imprenditori i costi di questa legge sciagurata, rivendicando una riduzione dell'orario di lavoro a parità di salario. Tutto ciò non farà che alimentare ulteriormente «le crescenti attese e l'avidità mai paga delle classi socialiste».[43]

Si comprende allora la messa in guardia, nella lettera al principe Guglielmo, contro il pericolo rappresentato da Stöcker. Questi esprime il suo stupore e il suo disappunto per il fatto che, dopo aver promosso un inizio di legislazione sociale, ora Bismarck guidi l'opposizione contro il progetto di ulteriore sviluppo di questa legislazione, portato avanti dal nipote di Guglielmo I: secondo il predicatore di Corte, un «atteggiamento sanamente socialista» avrebbe ceduto il posto nel cancelliere ad una «visione di fondo manchesteriana».[44] È fondata questa analisi? In realtà è lo stesso Stöcker a evocare il motivo principale del mutamento intervenuto in Bismarck, allorché interpreta la legislazione sociale varata o da varare come riconoscimento del fatto che «le classi lavoratrici hanno un diritto legittimo all'aiuto dello Stato» e allorché inserisce tale riconoscimento in un quadro di filosofia della storia per cui alla limitazione costituzionale del potere del monarca dovrebbe logicamente far seguito la limitazione costituzionale del potere del proprietario.[45] Qui siamo ben al di là di quel minimo di assistenza *octroyée*, graziosamente concessa dall'alto a partire dall'amore cristiano, dal «cristianesimo pratico», di cui Bismarck parla nel 1881.

Ora, invece, il cancelliere avverte puzzo di rivoluzione: «I preti possono risultare assai rovinosi ed essere di scarso aiuto; i paesi più devoti al clero sono quelli più rivoluzionari». Non bisogna fare concessioni, a partire da una posizione di debolezza, ad un movimento sovversivo che s'ingrossa minacciosamente. Piuttosto che subire lo snaturamento della monarchia, un sovrano dovrebbe essere pronto a «morire con la spada in pugno mentre lotta per il suo diritto sulle scale del suo trono». In ogni caso, «ci sono tempi del liberalismo e tempi della reazione e persino del dominio fondato sulla violenza» (*Gewaltherrschaft*). È una sorta di invocazione alla guerra civile preventiva. E

[43] Bismarck, 1919, pp. 617-18 e 621.
[44] Stöcker, 1890, p. 181.
[45] Stöcker, 1891*a*, p. 23.

a chi ancora non l'avesse capito il cancelliere di ferro rammenta la parola d'ordine della controrivoluzione nel 1848: «Contro i democratici solo i soldati possono essere d'aiuto» (*Gegen Demokraten helfen nur Soldaten*).[46]

Ben lungi dal voler attenuare o cancellare la legislazione antisocialista, Bismarck esige il suo prolungamento a tempo indeterminato e un ulteriore giro di vite al meccanismo della repressione; in caso di necessità è pronto persino a proclamare la legge marziale e a piegare l'eventuale resistenza del Parlamento con una sorta di colpo di Stato. Egli formula la tesi secondo cui «la socialdemocrazia implica per la monarchia e lo Stato un pericolo di guerra più acuto che non la presente situazione internazionale e deve pertanto essere considerata da parte dello Stato non come una questione di diritto bensì come una questione di guerra e di forza».[47] È necessario prenderne atto: «la questione sociale non può essere risolta con l'acqua di rosa; s'impongono sangue e ferro»; «in ultima analisi la questione socialista è [...] una questione militare».[48]

Non si tratta solo di parole. Bismarck si propone di stroncare lo sciopero dei minatori inviando l'esercito ad aprire il fuoco su di loro: lo spargimento di sangue e le agitazioni ad esso connesse sarebbero poi state l'occasione per proclamare lo stato d'eccezione e procedere ad una definitiva resa dei conti con la socialdemocrazia, senza lasciarsi inceppare da scrupoli costituzionali; in ogni caso, gli «agitatori», gli esponenti e i militanti del partito socialista dovevano essere privati del diritto elettorale attivo e passivo e persino essere espulsi dal paese.[49] Il cancelliere – osserva un testimone degli avvenimenti – aspira ad atteggiarsi a «salvatore esclusivo» delle «classi possidenti».[50] A conclusione della sua analisi sulla irresistibile ascesa della socialdemocrazia in Germania, Engels denuncia l'inclinazione delle classi dominanti a far proprio il motto di Odilon Barrot: «*La legalité nous tue*, la legalità è la nostra morte».[51] È la convinzione maturata da Bismarck negli ultimi mesi in cui dirige il Secondo Reich.

[46] Bismarck, 1919, pp. 593 e 595.
[47] Bismarck, 1919, p. 611.
[48] Bismarck, s.d., vol. II, p. 564 e vol. III, p. 71.
[49] Röhl, 2001, pp. 298-302 e 329-31; Gall, 1980, pp. 690-700.
[50] Gall, 1980, p. 696.
[51] Marx ed Engels, 1955, vol. XXII, p. 525.

A questo punto è interessante notare la consonanza oggettiva tra il programma maturato dal cancelliere di ferro alla vigilia della sua sconfitta e le idee di Nietzsche. Come abbiamo visto (cfr. *supra*, cap. 10, § 3), un paragrafo di *Crepuscolo degli idoli* lamenta il fatto che all'operaio siano stati concessi i diritti politici: Bismarck intende ora rimetterli in discussione. Nietzsche condanna altresì «il diritto di associazione sindacale» (*Coalitions-Recht*), il diritto teorizzato e difeso da Stöcker. Oltre che al filosofo, il predicatore di Corte risulta odioso anche al cancelliere, deciso ormai a stroncare *manu militari* scioperi e agitazioni operaie. Indipendentemente anche dai progetti ulteriori di svolta radicale, la fase finale del periodo di permanenza di Bismarck alla direzione del paese è caratterizzata da attacchi forsennati al movimento sindacale e alla «libertà di coalizione».[52] Tanto più necessario è il ricorso a misure drastiche per il fatto che le concessioni non riescono in alcun modo a placare «l'avidità mai paga delle classi socialiste». Ma questo è il punto di vista anche di Nietzsche, ai cui occhi l'operaio approfitta di ogni concessione per «domandare sempre più smoderatamente». Non siamo più in presenza di rivendicazioni materiali sia pure eccessive: il fatto è che l'operaio sente ormai la sua condizione come un'«ingiustizia» e, pur di modificarla, è pronto alla violenza e alla rivolta: così conclude il paragrafo qui citato di *Crepuscolo degli idoli*, ma questa è anche la conclusione cui giunge il cancelliere di ferro, secondo il quale la minaccia rappresentata dalla socialdemocrazia può essere sventata solo con la forza. È necessario farla finita col «sentimentalismo umanitario» (*Humanitätsdusel*), dal quale è affetto anche Guglielmo II; pretendere di «trasformare gli operai in uomini felici grazie a interventi legislativi» è un sogno e neppure bello, dato che l'«universale appagamento» porterebbe con sé la fine di ogni «ambizione», di ogni sforzo ed energia e il trionfo della «stagnazione».[53] La lotta contro lo Stato sociale assume qui accenti che potremmo definire nietzscheani.

5. *«Lega antitedesca» e colpo di Stato contro Guglielmo II*

Gli ultimi mesi di vita cosciente del filosofo vedono le contraddizioni del Secondo Reich avvicinarsi al punto di rottura. Alla crisi

[52] Mehring, 1961*a*, vol. II, pp. 634-35.
[53] In Cecil, 1989, vol. I, pp. 135-36 e Bismarck, s.d., vol. III, p. 53.

interna s'intreccia la crisi sul piano internazionale. Mentre si prolunga al di là di ogni aspettativa il regno di Guglielmo I, ad ascendere al trono si appresta un principe ereditario (il futuro Federico III) in realtà impossibilitato, a causa della malattia che lo divora, a svolgere le sue funzioni. Stando a Bismarck, la consorte «lo influenza e domina in modo completo».[54] In tali condizioni non sarebbe stata proprio lei, la figlia di Vittoria d'Inghilterra, ad assumere in ultima analisi il controllo del trono degli Hohenzollern? Col suo comportamento «l'Inglese», come viene sprezzantemente chiamata dai suoi avversari,[55] (e, come abbiamo visto, nella lettera del 5 marzo 1888, dallo stesso Nietzsche) autorizza i più gravi sospetti. Prima minimizza la malattia dell'erede al trono. Allorché la sua gravità e irrimediabilità risultano evidenti, si impegna con tutte le sue forze a impedire l'abdicazione suggerita da molti. Divenuta imperatrice, giustifica il ruolo politico di primissimo piano che intende esercitare con dichiarazioni assai singolari: se sua madre da Londra può essere alla guida di un impero mondiale non c'è ragione perché lei da Berlino non diriga un semplice Stato europeo![56]

In tali circostanze il feldmaresciallo Waldersee, assai vicino al futuro Guglielmo II, non solo accenna ad «aspre lotte» ma, nel suo diario, si spinge sino ad accarezzare l'idea di un colpo di Stato.[57] Tanto più questa sembra essere la soluzione migliore per il fatto che la situazione internazionale è gravida di pericoli. Al di là del Reno, la crescente popolarità del generale Boulanger dimostra la capacità di presa del revanscismo in Francia, la quale sembra apprestarsi a stipulare un'alleanza con la Russia in funzione antitedesca. Si profila il pericolo della guerra su due fronti. Forse converrebbe sventarlo con un attacco preventivo: si potrebbe trarre profitto dai «disordini interni» o dagli «sconvolgimenti in Francia o Russia», che si profilano all'orizzonte o che comunque non sarebbe difficile stimolare anche dall'esterno: è questo il progetto che coltiva o la tentazione che avverte in particolare il feldmaresciallo Waldersee.[58]

Nietzsche segue con attenzione gli sviluppi della situazione. Da Nizza, dopo aver riferito dell'arrivo, avvenuto o previsto, di membri

[54] Bismarck, s.d., vol. II, p. 424.
[55] Per questa definizione sprezzante, cfr. Mehring, 1961*b*, vol. II, p. 658.
[56] Su quest'ultimo punto cfr. Cecil, 1989, vol. I, p. 113.
[57] In Röhl, 1993, p. 615.
[58] In Röhl, 1993, p. 603.

di primo piano della famiglia imperiale russa, egli aggiunge: «"È l'ultima stagione prima della guerra" – così tutti affermano» (B, III, 5, p. 4). È il 1° gennaio 1887: il filosofo si limita qui a registrare la crisi senza prendere posizione. Una dura critica alla Germania è possibile leggere invece in una successiva lettera del 12 febbraio: sotto la guida di Bismarck il paese «è impegnato con febbrile virtù nel suo riarmo e presenta in tutto e per tutto l'aspetto di un riccio in preda ad uno stato d'animo eroico» (B, III, 5, p. 249). E, tuttavia, non siamo ancora in presenza di una condanna univoca ed esclusiva del Secondo Reich. Il filosofo continua a manifestare incertezze ancora il 14 settembre 1888, nella lettera già citata in cui attribuisce a Guglielmo II il merito di assumere nei confronti di sua madre (la figlia di Vittoria d'Inghilterra) un atteggiamento «cento volte più riguardoso di quanto potrebbe desiderare la passione partigiana in Germania e in Inghilterra». In questo momento, lo sciovinismo da cui bisogna prendere le distanze si manifesta a Londra non meno che a Berlino.

Ma ecco che, poche settimane dopo, il giudizio sul nuovo imperatore diviene così aspro da coinvolgere l'intera dinastia degli Hohenzollern. Un frammento immediatamente precedente il crollo del 3 gennaio 1889 rimprovera una duplice colpa alla «banda cristiana» di Berlino: essa da un lato prende posizione a favore degli schiavi neri, dall'altro «semina i maledetti denti di drago del nazionalismo tra i popoli» (europei), perseguendo una politica espansionistica priva di scrupoli che data già «dall'epoca di Federico il Grande Ladro» (XIII, p. 643). Sul primo punto non ci sono dubbi. L'impegno di Guglielmo II, in nome del cristianesimo, a favore dell'abolizione della schiavitù in Africa, oltre che del miglioramento della condizione delle masse popolari in Germania, non può non suscitare l'indignazione di Nietzsche. Il nuovo imperatore si richiama a Federico il Grande e alla sua tesi secondo cui il re è il primo servitore dello Stato.[59] È la conferma del trionfo dell'ideologia del lavoro alla Corte di Berlino, con l'assoggettamento a questa ideologia di un grande condottiero militare. Nei confronti del grande condottiero Nietzsche ha espresso la sua ammirazione (cfr. *infra*, cap. 21, § 6), ma ecco che ora, proprio a causa delle sue battaglie vittoriose e delle sue conquiste, Federico II diventa «il Grande Ladro».

[59] Röhl, 2001, p. 31.

E giungiamo così al secondo aspetto. La condanna e l'allarme per l'agitazione sciovinistica che monta in Europa ora investe in primo luogo o in modo pressoché esclusivo il Secondo Reich, e questo giudizio di condanna proietta retroattivamente una luce assai negativa anche su Federico II. Il fatto è che la Germania non solo si prepara alla guerra, ma vi si prepara inseguendo progetti assai preoccupanti. Ossessionato dal pericolo della guerra su due fronti, Waldersee pensa che, soprattutto, contro la Russia zarista, si potrebbe o si dovrebbe far leva sul clero cattolico, eventualmente indottrinato da un'opportuna «direttiva proveniente da Roma» per far insorgere la Polonia.[60] Nietzsche, che già nel periodo «illuministico» ha denunciato i metodi adottati da Bismarck per indebolire la Francia (l'incoraggiamento alle correnti di sinistra più radicali, in modo da aggravare la lacerazione interna del paese e isolarlo sul piano internazionale) e che nel frattempo ha dismesso la precedente russofobia (che lo induceva a suggerire nei confronti dell'Impero zarista una *Realpolitik* simile a quella criticata nel cancelliere in rapporto alla Francia) (cfr. *supra*, capp. 7, § 2 e 11, § 7), ora, in seguito al precisarsi e radicalizzarsi dell'opzione paneuropea, non può non essere inorridito per la crescente spregiudicatezza della politica estera del Secondo Reich. Ora più che mai la Germania mette in primo piano la rivalità coi paesi vicini piuttosto che il conflitto agli occhi del filosofo realmente decisivo, quello che contrappone l'*élite* europea, la razza dei signori nel suo complesso, alla marmaglia socialista e ai barbari delle colonie. Per responsabilità in primo luogo dei dirigenti tedeschi si va profilando in Europa un conflitto pensato secondo modalità rivoluzionarie, seminando cioè la sovversione nello schieramento nemico. In effetti, la guerra teorizzata e auspicata da Waldersee, ma anche da altri esponenti dello stato maggiore,[61] sarebbe poi sfociata, alcuni decenni dopo, in una gigantesca ondata rivoluzionaria.

È in ultima analisi lo spettro della rivoluzione ad angosciare Nietzsche, che con lucidità mette in guardia contro il pericolo rappresentato dagli eserciti di massa, dall'armamento del popolo. Immutata è la sua ammirazione per la figura del guerriero aristocratico, che però sta per essere soppiantata dalla figura socialmente e politicamente ben diversa del soldato di leva che evoca lo spettro del servo armato (cfr. *infra*, cap. 22, § 5). Grave è il pericolo. Come sventarlo?

[60] Röhl, 1993, pp. 609-10.
[61] Ritter, 1967, pp. 481-82.

Nell'opporsi alla politica di concessioni e riforme sociali prospettata da Guglielmo II, il cancelliere sviluppa una manovra che ha una dimensione internazionale: se l'ambizioso imperatore si pone alla testa della crociata per l'«abolizione della schiavitù» nelle colonie e cerca di promuovere in modo analogo una campagna internazionale che richiami l'attenzione, in nome sempre dei valori cristiani, sulla durezza della condizione operaia in Europa, Bismarck, al contrario, tenta persino di spingere «i governi tedeschi e stranieri» a prendere posizione contro l'iniziativa di Gugliemo II per la «protezione degli operai».[62]

Accarezzata segretamente a Berlino prima da Waldersee contro la figlia della regina Vittoria d'Inghilterra e poi da Bismarck contro la socialdemocrazia, l'idea di colpo di Stato si presenta come una prospettiva concreta nella Francia in preda alla crisi provocata dalle ambizioni bonapartiste del generale Boulanger. Non solo Nietzsche sembra essere informato di queste manovre, ma chiaramente se ne augura il successo, come risulta dall'epistolario: «Penso che avrò bisogno di Vittorio Bonaparte come imperatore di Francia» (B, III, 5, p. 569). Il fantomatico *leader* bonapartista chiamato a mettere fine alla Terza Repubblica, e al lungo ciclo rivoluzionario dalla quale essa era scaturita, avrebbe forse potuto svolgere un ruolo rilevante nella lotta anche contro la sovversione imperante in terra tedesca.

In questo contesto bisogna collocare l'appello di Nietzsche alle «corti europee» perché si uniscano in «una lega antitedesca» (B, III, 5, p. 551). Ormai campione dell'eversione «lavoratrice», cristiana, umanitaria e nazionalistica, la Germania fa pesare sull'Europa e sulla civiltà in quanto tale una grave minaccia. Bisogna sventarla una volta per sempre. A partire dalla vittoria riportata sulla Francia, a rendere inquieto Bismarck era il *cauchemar des coalitions*; ora questo incubo è chiamato a prendere corpo in una «lega» pensata sul modello delle coalizioni a suo tempo costituite contro la Francia rivoluzionaria e successivamente rinverdite dalla dottrina e dalla pratica della Santa Alleanza: solo che il bersaglio è adesso costituito dal Secondo Reich di Guglielmo II, nel frattempo divenuto o rivelatosi il focolaio più pericoloso del contagio eversivo.

Ma non basta affidarsi alla saggezza e a quel che resta di istinto aristocratico nei paesi vicini. Bisogna agire risolutamente nella stessa

[62] Treue, 1958, p. 644; Röhl, 2001, pp. 298-301 e 329-31.

Germania. In più lettere, le ultime da lui scritte, Nietzsche insegue la speranza che in qualche modo si metta in moto un processo che si concluda con la destituzione, la cattura e persino la fucilazione di Guglielmo II (B, III, 5, pp. 551, 568 ecc.). Non c'è dubbio: la vita cosciente del filosofo volge ormai al termine. Epperò, piuttosto che liquidare in blocco come insensati questi pensieri, si tratta di individuare il metodo presente nell'incipiente follia. Il groviglio di contraddizioni in cui in questo momento si dibatte il Secondo Reich spinge Nietzsche ad accarezzare l'idea di un colpo di Stato che metta fine non solo al regno di quella sorta di imperatore cristiano-socialista che è Guglielmo II, ma anche ad un lungo ciclo eversivo iniziato col cristianesimo e allo stesso cristianesimo.

Il filosofo si interroga anche sul blocco politico-sociale che potrebbe portare a termine la controrivoluzione anticristiana e antisocialista da lui auspicata. Conviene citare per esteso un lungo passaggio della bozza di una lettera a Brandes degli inizi del gennaio 1888:

> Poiché si tratta di un colpo mortale (*Vernichtungsschlag*) contro il cristianesimo, è chiaro che l'unica potenza internazionale che abbia un interesse istintivo all'annientamento (*Vernichtung*) del cristianesimo sono gli ebrei: qui c'è l'inimicizia istintiva, non quella «immaginaria» degli «spiriti liberi» e dei socialisti – non mi importa un bel nulla degli spiriti liberi. Di conseguenza dobbiamo poter contare su tutte le potenze decisive di questa razza in Europa e in America; a parte tutto, tale movimento dispone del grande capitale di cui c'è bisogno. Qui c'è l'unico terreno naturalmente preparato per la più grande guerra e la più grande decisione della storia: il resto dei seguaci può essere preso in considerazione solo dopo aver inferto il colpo. Questa nuova potenza, che si formerà, potrebbe subito diventare la più grande potenza mondiale: supponendo che inizialmente le classi dominanti prendano posizione a favore del cristianesimo, ecco che esse vengono minacciate dalla scure già alla radice, per il fatto che tutti gli individui forti e vitali si staccheranno ncessariamente da esse. Non c'è bisogno di essere psicologi per comprendere che, in tale occasione, tutte le razze spiritualmente malate sentiranno il cristianesimo come la fede propria dei dominatori e di conseguenza prenderanno posizione a favore della menzogna. Il risultato è che, a questo punto, la dinamite farà saltare in aria ogni organizzazione militare, ogni Costituzione; sicché il fronte nemico risulterà disarticolato e impreparato per la guerra. Tutto sommato, avremo al nostro fianco gli ufficiali in virtù già dei loro istinti: che sia sommamente disonorevole, vile e sudicio essere cristiani, tale giudizio risulterà inevitabilmente dalla lettura del mio *Anticristo* [...]. Per quel che riguarda l'imperatore tedesco, so come trattare tali idioti di colore (*braune Idioten*); qui si misura un ufficiale ben riuscito (B, III, 5, pp. 500-01).

Dunque, il successo di questo colpo di Stato verrebbe assicurato dall'appoggio di quelle che, agli occhi di Nietzsche, sono le due forze

anticristiane per eccellenza. Vediamo la prima: «Se cerco quali sono i miei alleati naturali, essi sono prima di tutto gli ufficiali: con l'istinto militare in corpo non si può essere cristiani: altrimenti si sarebbe falsi come cristiani e falsi anche come soldati» (XIII, p. 642). Se ancora dovessero avere inibizioni o esitazioni a colpire una religione che è comunque agli antipodi dei loro sani istinti guerrieri, gli ufficiali potranno trovare nella lettura dell'*Anticristo* un supplemento di consapevolezza e di energia. Collocata in questo contesto, la febbrile attività dispiegata da Nietzsche per condurre a termine i testi da lui progettati acquista un significato ulteriore: si tratta di rafforzare anche sul piano teorico il «partito della vita» perché sia all'altezza delle prove decisive che l'attendono.

Ma assieme al corpo degli ufficiali, un ruolo di primo piano è chiamato a svolgere il grande capitale ebraico. In questa suggestione si avverte l'eco del conflitto che si sta aprendo tra il programma «sociale» di Guglielmo II e gli interessi e le resistenze della grande industria: gli ambienti influenzati dal cristianesimo sono quelli meno affidabili; la religione cui essi fanno riferimento per un verso li invita all'obbedienza nei confronti dell'autorità costituita, per un altro verso li rende inclini all'accoglimento dell'ideologia pauperistica sbandierata da Guglielmo II. Il grande capitale ebraico, invece, è doppiamente anticristiano: rinvia da un lato ad una componente essenziale del mondo aristocratico e dall'altro ad una cultura e ad una comunità che per quasi due millenni hanno dovuto scontrarsi col cristianesimo, ad un popolo il cui indomabile spirito guerriero è testimoniato dalle pagine di storia consacrata nelle parti pre-esiliche dell'Antico Testamento. Ecco allora Nietzsche insistere con forza: «Per il mio movimento internazionale ho bisogno dell'intero grande capitale ebraico» (B, III, 5, p. 515). Gli ebrei non avevano guardato con simpatia al tentativo di Giuliano di farla finita col cristianesimo?[63] Ora, ad un millennio e mezzo di distanza, sono chiamati a svolgere un ruolo centrale nella lotta contro quella sorta di Costantino in versione cristiano-socialista che è Guglielmo II.

[63] Su ciò cfr. Gager, 1985, pp. 94-95.

6. *Grande capitale ebraico, «aristocratica ufficialità» prussiana e incrocio eugenetico*

Conviene subito precisare che è solo dell'ebreo capitalista che Nietzsche parla con rispetto e persino con ammirazione. E questa figura merita rispetto e ammirazione solo nella misura in cui si stacca da tutto ciò che nel giudaismo puzza di plebe e di sovversione: «Desidero sempre di più che gli ebrei giungano al potere in Europa, in modo che essi, non avendone più bisogno, smarriscano le caratteristiche, in virtù delle quali si sono finora affermati in quanto oppressi» (B, III, 5, p. 82). Grazie alla partecipazione al potere, le classi alte dell'ebraismo potranno finalmente deporre ogni residuo di *ressentiment* e di messianismo e fornire un valido contributo alla lotta contro la sovversione. In *Al di là del bene e del male* possiamo leggere:

> La religione porge anche a una parte dei governati una guida e un'occasione per prepararsi a dominare (*herrschen*) e comandare un giorno, cioè a quelle classi e a quei ceti in lenta ascesa nei quali, grazie a felici usanze matrimoniali, la forza e il piacere della volontà, la volontà di autonomia va continuamente potenziandosi – e a costoro la religione offre sufficienti impulsi e allettamenti per incamminarsi sulla strada di una superiore spiritualità, per sperimentare i sentimenti del grande autosuperamento, del silenzio e della solitudine – ascetismo e rigore puritano (*Puritanismus*) sono infatti mezzi quasi indispensabili per educarsi e nobilitarsi, quando una razza vuol trionfare sulla sua origine plebea e si sforza per elevarsi al dominio che un giorno eserciterà (JGB, 61).

Le grandi famiglie ebraiche si trasmettono ereditariamente non solo la ricchezza, la raffinatezza dei costumi, l'amore delle arti, il potere e la capacità di dominio e autodominio, ma anche una visione della vita e un senso dello spazio e del tempo che vanno ben al di là della «piccola politica», con l'angustia provinciale e i meschini odi privi di grande prospettiva che la caratterizzano. Quelle grandi famiglie non conoscono confini statali e nazionali e dall'alto della loro esistenza ed esperienza secolari possono guardare con sufficienza alle beghe quotidiane che increspano la superficie della vita politica. E dunque esse sono parte integrante ed eminente della «nuova nobiltà» e della *élite* paneuropea di cui Nietzsche è alla ricerca; ma sono tutto ciò a condizione di scuotersi di dosso, una volta per sempre, la polvere plebea che caratterizza la maggior parte della storia dell'ebraismo.

Compiaciuto per il fatto che la sua filosofia è stata caratterizzata da Brandes come «radicalismo aristocratico», nel riferirne a Peter Gast, Nietzsche commenta: «Ciò è ben detto e ben percepito. Ah, questi ebrei!» (B, III, 5, p. 213). Una definizione così felice è forse una spia del fatto che gli ebrei migliori e meglio riusciti, tra i quali va collocato lo stesso Brandes, avvertono una certa affinità elettiva con la causa del «radicalismo aristocratico» e con la filosofia che ha saputo esprimerla. La lotta contro la plebaglia non può rinunciare al contributo degli ebrei occidentali, almeno di coloro che si sono integrati nella società, nella cultura e nel sistema dei valori dell'Europa intesa nel suo senso più forte e più autentico: spesso innalzatisi a posizioni assai eminenti, essi sono parte integrante di quella classe dei signori che, nell'esercitare il suo dominio, non deve lasciarsi paralizzare da beghe miopi e rovinose.

La gravità della sfida sovversiva e rivoluzionaria impone l'unità delle *élites* dominanti. Se Stöcker lamenta che i capitalisti di origine ebraica tendono a fondersi con la grande proprietà terriera prussiana, sia perché ne controllano una parte sempre più rilevante, sia perché riescono, grazie anche alla loro potenza finanziaria, ad acquisire sempre più spesso la dignità nobiliare,[64] l'ultimo Nietzsche, al contrario, dopo aver superato il precedente atteggiamento di diffidenza e ostilità, saluta con entusiasmo tale processo. Esso potrebbe essere ulteriormente consolidato e reso irreversibile promuovendo l'incontro e l'intreccio anche familiare tra le due componenti decisive dello schieramento aristocratico. È necessario risolvere una volta per sempre il «problema della fusione dell'aristocrazia europea, o piuttosto dello Junker prussiano, con le ebree» (XI, p. 569). È una «ricetta» che potrebbe essere così sintetizzata: «stalloni cristiani e fattrici ebraiche» (XIV, p. 370). Questa politica matrimoniale non servirebbe solo a ridurre le tensioni tra le classi superiori. Si tratta di un vero e proprio programma eugenetico mirante a «unire e *innestare* (*hinzuzüchten*) all'arte ereditaria del comandare e dell'obbedire», che costituisce la migliore caratteristica dell'«aristocratica ufficialità della marca» di Brandenburgo, «il genio del denaro e della pazienza» proprio degli ebrei (JGB, 251). La lotta contro la modernità e la democrazia non può fare a meno delle qualità e delle doti degli Junker, ma questi potranno continuare a essere una forza rilevante solo se riescono a fronteggiare anche sul piano economico la sfida dei tempi nuovi:

[64] Stöcker, 1890, pp. 481-82.

I tedeschi devono allevare (*züchten*) una casta dominante: confesso che negli ebrei sono insite qualità che sono ingredienti indispensabili per una razza che vuole condurre una politica mondiale. Il senso del denaro dev'essere appreso, ereditato ed ereditato mille volte: ancora oggi l'ebreo è in grado di gareggiare con l'americano (XI, p. 457).

È da aggiungere che, oltre al denaro e al senso del denaro, gli ebrei porterebbero in dote qualcosa di ancora più importante, «un po' dello spirito e della spiritualità» di cui c'è «grande penuria» in un corpo caratterizzato da rudezza soldatesca e ristrettezza provinciale (JGB, 251). A loro volta, gli ebrei avrebbero molto da guadagnare: non essendo mai stati «una casta dominante» neppure «nella loro patria», non sono capaci di «rappresentare la potenza». Sì, bisogna prenderne atto:

Il loro occhio non convince, la loro lingua diviene facilmente troppo rapida e si imbroglia, la loro collera non s'intende del profondo e rispettabile ruggito leonino, il loro stomaco non regge ai grandi banchetti, né il loro intelletto ai forti vini, le loro braccia e gambe non permettono a essi le passioni altere (nelle loro mani palpita spesso non so quale ricordo); e perfino il modo in cui un ebreo monta a cavallo [...] non è privo di difficoltà, e fa capire che gli ebrei non sono mai stati una razza cavalleresca (XI, p. 568).

Sappiamo che «la nobiltà della forma» è essenziale per incutere rispetto e timore reverenziale nella plebe. Disgraziatamente, i finanzieri ebraici continuano a conservare qualche riprovevole abitudine. Tendono a «farsi un nido da parassita da qualche parte». Per di più,

l'abitudine di spendere, anche per profitti minimi, molta intelligenza e perseveranza, ha lasciato nel loro carattere un solco fatale: sicché anche i più rispettabili finanzieri del mercato monetario ebraico non sanno rinunciare, quando le circostanze lo comportano, a stendere le dita, a sangue freddo, verso piccole e meschine soverchierie che farebbero arrossire di vergogna un finanziere prussiano (XI, p. 569).

Ma, per l'ultimo Nietzsche, si tratta di inconvenienti superabili grazie alla fusione sociale e all'incrocio eugenetico tra le due componenti essenziali della «casta dominante» da «allevare».

Possiamo ora ripercorrere l'evoluzione di Nietzsche a questo proposito. Negli scritti giovanili l'abbiamo visto denunciare l'apolide ed ebraica aristocrazia del denaro come artefice della sovversione e persino del complotto rivoluzionario (cfr. *supra*, cap. 3, §§ 5-6). *Umano, troppo umano* continua, nonostante tutto, a condannare il giovane ebreo della Borsa» come «l'invenzione più rivoltante della razza umana in genere» (cfr. *supra*, cap. 7, § 7). Infine, ancora la quarta parte di *Così parlò Za-*

rathustra chiama la tradizionale aristocrazia terriera a mantenere le distanze dalla finanza ebraica (cfr. *infra*, cap. 18, § 5). E, tuttavia, il processo di ripensamento è già iniziato. Quanto più minacciosamente viene avvertito il pericolo della sovversione plebea, tanto più s'impone la ricerca di un blocco sociale capace di bloccarla e ricacciarla indietro. Nietzsche, a partire soprattutto da *Al di là del bene e del male*, finisce col raccomandare la fusione dell'aristocrazia prussiana con la finanza ebraica: solo così si potrà risolvere un problema essenziale per la formazione e il consolidamento di una casta di signori all'altezza della situazione, quello dell'intreccio tra rappresentazione della potenza e nobiltà della forma da un lato e forza del denaro e ampiezza di orizzonti dall'altro.

7. *Il «radicalismo aristocratico» e il partito di Federico III*

Tanto più urgente è la soluzione di questo problema per il fatto che la svolta cristiano-socialista di Guglielmo II fa correre un pericolo mortale alla casta dei signori e alla civiltà in quanto tale. Nei confronti di questa svolta è decisamente ostile lo stesso Bismarck, ma si tratta di un aspetto che Nietzsche ignora. Si comprende allora la condanna aspra e congiunta della Corte e del cancelliere. Dopo aver oscillato nel suo giudizio su Guglielmo II e sullo stesso Federico III (si pensi alle critiche rivolte alla consorte), il filosofo prende infine posizione per il partito che dai suoi avversari veniva bollato come antinazionale e filoinglese ma che dagli odierni interpreti di Nietzsche tende ad essere trasfigurato sotto una luce liberale e progressiva.

Conviene analizzarlo concentrando l'attenzione in primo luogo sulla figura di Vittoria, consorte del principe ereditario (che diviene poi Federico III) e figlia di Vittoria d'Inghilterra. Nonostante la nuova posizione acquisita in seguito al matrimonio celebrato il 25 gennaio 1858, ancora a decenni di distanza, la moglie dell'erede designato al trono degli Hohenzollern si definisce «un'inglese, una britannica nata per la libertà». Alla Gran Bretagna in primo luogo spetta il compito di «civilizzare altri paesi»; la sua potenza è «una benedizione per l'umanità» e dunque – conclude – «di tutto ciò che riguarda il mio paese, io sono molto orgogliosa». E rivolgendosi al figlio ancora giovane:

Da voi non è di prim'ordine né la forma di governo né lo sviluppo del vostro commercio e della vostra agricoltura né i rapporti sociali; persino per quanto riguarda

l'arte non potete battere gli altri; siete arretrati in moltissime cose nelle quali le moderne nazioni civili devono essere perfette se accarezzano il pensiero di essere di guida per le altre!

Invano il precettore del futuro imperatore mette in guardia contro l'«insistenza sulla superiorità inglese».[65] La rampolla della dinastia più distinta, che regna nel paese industrialmente più sviluppato e militarmente più potente del mondo, non perde occasione per sottolineare l'arretratezza della Germania. Subito dopo il matrimonio, nell'esprimere disappunto per la modestia o mediocrità della sua nuova sistemazione, fa notare a Bismarck che ci sono più piatti d'argento a Birmingham che in tutta la Prussia. Molti anni più tardi, si commuove per la sorte di un diplomatico che ha perso il cappello mentre si reca a farle visita: «Povero sir Edward! E non potrebbe nemmeno comprarne un altro in un paese come questo».[66] Sì, la Germania ha conosciuto un impetuoso sviluppo, ma resta pur sempre una *parvenue* affetta da volgarità plebea: lo dimostra il fenomeno del «comunismo che si estende a macchia d'olio»; ci vorranno anni per estirpare le «dottrine selvagge» dalle quali è fondamentalmente immune l'isola felice.[67] La legislazione sociale promossa da Bismarck nel 1881 è la conferma dei peggiori timori: «Se egli riesce a realizzare i suoi piani – scrive la principessa ereditaria alla madre – la Germania cadrà un giorno vittima del comunismo».[68] A sua volta, il cancelliere ha di mira per l'appunto la cerchia del principe ereditario e il partito filoinglese allorché condanna la «cricca dei politici manchesteriani, i rappresentanti spietati del portafoglio», che gridano allo scandalo per qualsiasi intervento dello Stato nell'economia. Costoro – osserva Bismarck nel 1881 – non sanno guardare al di là delle «loro società per azioni» e dell'andamento dei titoli in Borsa e sperano dunque nella morte di Guglielmo I, in questo momento già ultraottantenne, e nell'ascesa al trono del principe ereditario (il futuro Federico III), per liquidare una volta per sempre la legislazione sociale che ai loro occhi puzza di socialismo o comunismo.[69]

[65] Röhl, 1993, pp. 282-83.
[66] Balfour, 1968, pp. 93-94.
[67] Röhl, 1993, p. 278.
[68] Röhl, 1993, p. 409.
[69] Bismarck, s.d., vol. II, p. 364.

Per la figlia della regina Vittoria d'Inghilterra la missione civilizzatrice di quello che essa continua a considerare il *suo* paese non si ferma ai confini della Germania. Peraltro, non meno duri sono i giudizi sulla Russia e sulla Francia. Per quanto riguarda la prima basta leggere i romanzi di Dostoevskij: «ripugnanti e orribili ma [...] veri come una fotografia»; «grazie a Dio non devo vivere in Russia!» Per quanto riguarda la seconda: «Come appare piccola Parigi per uno che provenga da Londra! Esile è la Senna rispetto al Tamigi e lo sguardo su Westminster è ben più grandioso che quello su Notre Dame». Va da sé che Berlino se la cava ancora peggio: è solo una «gabbia».[70] Ad essere guardato con degnazione o disprezzo è il continente europeo nel suo complesso. Una volta approdata in Inghilterra, assieme al consorte, per inseguire l'illusione della sua guarigione, la principessa ereditaria esclama: «Siamo veramente felici di essere sul braccio del canale della Manica che per me sarà sempre quello giusto».[71]

In questo momento, nel confronto tra il futuro Guglielmo II e la madre, è probabilmente quest'ultima a risultare affetta dallo sciovinismo più esaltato; in ogni caso allo sciovinismo anglomane dell'una si contrappone lo sciovinismo teutomane dell'altro. L'antagonismo che poi svolgerà un ruolo decisivo nello scatenamento della prima guerra mondiale si manifesta già con diversi anni di anticipo nel rapporto conflittuale tra la figlia della regina Vittoria e il futuro Guglielmo II; la tragedia europea e mondiale del 1914-18 ha un prologo tragicomico alla Corte di Berlino nell'ambito della famiglia del principe ereditario.

Per quanto riguarda, invece, la politica interna non c'è motivo di disconoscere che il progetto, promosso da Guglielmo II sotto l'influenza di Stöcker, di superamento della legislazione antisocialista e di sviluppo della «protezione dei lavoratori» sia più equilibrato e lungimirante dell'aspirazione di Bismarck al colpo di Stato antisocialista e antipopolare. Parlando per l'appunto di Guglielmo II, un autore socialdemocratico a lui contemporaneo e critico implacabile della dinastia degli Hohenzollern si lascia sfuggire questo riconoscimento. Il giovane imperatore «non era rimasto indifferente allo sviluppo storico» e alle sfide del tempo:

[70] Röhl, 1993, p. 408.
[71] Röhl, 1993, p. 652.

Egli non era affatto alieno dal pensare, come le menti più chiare delle classi dominanti erano indotte sempre più a pensare, che appunto nell'interesse di queste classi era urgente abolire la legge contro i socialisti e perfezionare la protezione legale degli operai. Il fatto che egli stesso non poteva fare un passo senza essere circondato da un nugolo di spie, che egli apprese da un discorso socialdemocratico in Parlamento, deve aver prevenuto il Kaiser anche personalmente contro la legge antisocialista.[72]

Pur riluttante al decisionismo forcaiolo dell'ultimo Bismarck, anche il «partito del Kronprinz», il futuro Federico III, si rivela sordo alla questione sociale. Non a caso, i suoi «pilastri» sono in primo luogo «i grandi armatori e i grandi commercianti», allarmati dai progetti di riforma sociale di Guglielmo II.[73]

La *Storia della socialdemocrazia tedesca* qui citata viene pubblicata da Mehring nel 1897-98. Sono ancora di là da venire la rivolta dei Boxer e il discorso truculento dell'imperatore tedesco alle truppe che si apprestano a partire per soffocarla nel sangue; soprattutto è ancora lontana la prima guerra mondiale. Questo spiega il giudizio equilibrato appena visto, che è confermato dalla storiografia contemporanea. A proposito di Bismarck, lo storico statunitense più volte richiamato ha osservato che egli «non era disposto ad adattarsi alle vedute progressiste di Guglielmo sulla questione operaia».[74] Per quanto riguarda Federico III, questa è la conclusione formulata o sottoscritta da uno storico inglese: «Egli intendeva governare con e per la borghesia, ma rimaneva perplesso di fronte alla continua ascesa dei lavoratori: le sue teorie non prevedevano questo fenomeno».[75] Diamo ora la parola ad uno storico tedesco. Distinguendosi sia dal suo predecessore che dal suo cancelliere, e dando espressione ad una larga opinione pubblica, Guglielmo II cerca un «sia pur parziale compromesso con la classe operaia e le forze che la rappresentano»: solo in tal modo si potevano evitare la «catastrofe» e gli «sconvolgimenti politici e sociali».[76]

È un compromesso decisamente respinto da Nietzsche. Questi, dopo incertezze e oscillazioni, si schiera con «l'indimenticabile Federico III» (XIII, pp. 643 e 646), e condanna con parole di fuoco l'ar-

[72] Mehring, 1961*b*, vol. II, pp. 668-69.
[73] Mehring, 1961*b*, vol. II, p. 598.
[74] Cecil, 1989, vol. I, p. 149 e, più in generale, pp. 147-70.
[75] Balfour, 1968, p. 127.
[76] Gall, 1980, p. 689.

resto arbitrario per «tradimento» di Heinrich Geffcken, vicino alla vedova del defunto imperatore, sospettata a sua volta di voler trafugare in Inghilterra la massa di documenti lasciata dal consorte e da lei considerata alla stregua di una proprietà privata. Il filosofo prende così decisa posizione a favore del partito filoinglese, il partito che, con la principessa Vittoria, già nel 1881 aveva tuonato contro il pericolo comunista rappresentato dal pur timido programma di «cristianesimo pratico» di Bismarck e Guglielmo I.

L'ammirazione per l'isola aristocratica, appena lambita dalla marea della democratizzazione e massificazione, e rispetto alla quale il cancelliere tedesco è solo un «compare di *parvenu*» (XIII, p. 646), è in questi anni largamente diffusa (cfr. *infra*, cap. 25, § 1). L'orientamento di Nietzsche non è dissimile da quello assunto dai seguaci del «radicalismo aristocratico» di cui egli intende essere l'interprete. Alla luce di queste considerazioni non ci sono dubbi sul fatto che la «lega antitedesca» e il colpo di Stato sognati dal filosofo sono di segno reazionario, e di segno reazionario è altresì il progetto eugenetico già visto che mira chiaramente a salvare e rafforzare il blocco sociale dell'Antico regime.

18.

«Anti-antisemitismo» ed estensione ai cristiani e agli «antisemiti» della legislazione antisocialista

1. *Polemica antigiudaica dei cristiani e polemica anticristiana degli ebrei*

Ma come spiegare allora l'aspirazione a neutralizzare e persino a «far fuori», a «fucilare tutti gli antisemiti», assieme a «Guglielmo, Bismarck e Stöcker»? Per la verità, questo elenco è incompleto e, nella sua incompletezza, rischia di essere fuorviante. C'è un'altra illustre personalità che l'ultimo Nietzsche, già in preda alla follia, amerebbe colpire: «rinchiudo in carcere il papa» (B, III, 5, pp. 572, 575 e 579). Abbiamo visto Leone XIII, cui qui si fa riferimento, promuovere, tramite il cardinale Lavigerie, la campagna per la liberazione degli «schiavi neri»: due anni dopo, con la *Rerum Novarum*, cercherà un rapporto col movimento operaio, ma già nel 1878 egli ha esperito i primi tentativi in questa direzione. L'enciclica *Quod apostolici muneris* mette in guardia contro il pericolo che «la massima parte dell'umanità debba ricadere nella turpissima condizione di schiavi, che fu lungamente in uso presso i gentili» e ammonisce i «ricchi» che, «se non verranno in aiuto dell'indigenza, saranno con eterni supplizi puniti».[1] Per quanto riguarda Guglielmo II, sappiamo che a renderlo odioso agli occhi di Nietzsche è in primo luogo la politica, ispirata da Stöcker, di compromesso con la socialdemocrazia, dalla quale l'imperatore ha già mutuato l'ideologia plebea dell'abolizione della schiavitù e della celebrazione del lavoro, dei lavoratori e dei «pezzenti». Di qui gli insulti contro la «razza gregaria per eccellenza», la «stupida razza»

[1] In Giordani, 1956, p. 36.

tedesca (B, III, 5, pp. 568-69), guidata da «idioti in porpora» ovvero da «idioti di colore». Almeno gli aggettivi «idiota» e «stupido» rinviano in modo inequivocabile alla figura di Gesù. A costituire il bersaglio delle ire del filosofo non è l'antisemitismo, come comunemente si afferma, bensì un progetto cristiano-sociale, contro il quale il filosofo pronuncia un'implacabile requisitoria che comprende *anche* l'accusa di antisemitismo.

È un'accusa che ovviamente rinvia in primo luogo a Stöcker. Abbiamo visto sinora la faccia simpatica del predicatore di Corte: l'impegno come riformatore sociale. È necessario ora analizzare la sua faccia odiosa: il virulento attacco contro l'ebraismo. Sono due facce della stessa medaglia, ma due facce della stessa medaglia sono anche la polemica antigiudaica degli ambienti cristiani e la polemica anticristiana degli ambienti ebraici, i quali, conquistata l'emancipazione e non essendo più costretti come nel Medioevo a subire in silenzio le prediche e le accuse dei loro avversari, sono ora decisi a «mettere a nudo» a loro volta la natura reale e ripugnante di quella eresia dell'ebraismo che è divenuta la religione dominante in Occidente.[2]

Per quanto riguarda in particolare la Germania, «negli anni settanta e ottanta» dell'Ottocento vediamo la pubblicistica e la «stampa ebraica» lanciare «con grande zelo e spesso con spirito aggressivo e provocatorio» una campagna il cui bersaglio è «il monoteismo impuro e inconsistente del cristianesimo», anzi il suo sostanziale «paganesimo», che «ripugna all'uomo moderno»; al fine di ridicolizzare «molte tradizioni del Nuovo Testamento» non si esita a far ricorso ad «un linguaggio ingiurioso e denigratorio».[3] Il motivo, tradizionale nella letteratura talmudica, dell'ironia sulla verginità di Maria e sulla reale identità dello Spirito Santo, conosce ora ulteriori sviluppi. Volte le spalle al monoteismo, il cristianesimo inventa un mediatore tra l'uomo e Dio: è il Figlio. Ma ecco che poi interviene la Madonna ad intercedere a favore dei peccatori e quindi a mediare con Gesù: dopo la Vergine Madre sarebbe stata la volta di una Nonna altrettanto celeste?[4]

Nell'ambito di questa campagna si distingue lo storico Graetz, preso di mira da Treitschke e non a caso definito, dagli ambienti libe-

[2] Fleischmann, 1970.
[3] Tal, 1975, pp. 209-11.
[4] Fleischmann, 1970, pp. 119-20.

rali dell'ebraismo tedesco, come «uno Stöcker della sinagoga».[5] Ecco allora svilupparsi uno scambio serrato di accuse e controaccuse. È il cristianesimo la rivelazione ultima e definitiva, oppure «*Israele è chiamata a portare la salvezza al mondo intero, ed è vicino il tempo in cui la croce va in pezzi e la mezzaluna si spegne*»? Ad essere il «favorito di Dio» è il popolo cristiano o il popolo di Israele? Quale delle due religioni ha maggiormente contribuito allo sviluppo della tolleranza e al superamento del Medioevo ed è in grado di resistere più efficacemente all'ondata di secolarizzazione e di materialismo? E, per quanto riguarda la storia delle persecuzioni religiose, si può veramente ridurre l'intera storia del cristianesimo, a partire dal suo distacco dall'ebraismo, ad un «*fiume di sangue*»? E si può considerare corretta la tesi per cui «i cristiani soltanto sono la parte colpevole mentre Israele è sempre la parte incolpevole»? Oppure, invece, nel tracciare un corretto bilancio storico bisogna tener presenti le sanguinose persecuzioni anticristiane cui gli ebrei si sono abbandonati nei rari momenti in cui hanno detenuto il potere (ad esempio, nello Yemen del VI secolo) e la collaborazione da essi offerta all'islam nel momento in cui questo combatteva e minacciava la cristianità? Le misure per introdurre un minimo di sicurezza sociale per le classi lavoratrici sono ispirate – dichiara Bismarck – dal cristianesimo; ma – si obietta da parte ebraica – forse che l'idea di giustizia sociale non è presente, e con forza, già nell'Antico Testamento? La figura odiosa di Shylock trova la sua espressione nell'ebraismo o, invece, nel cristianesimo, come Graetz afferma e ribadisce nonostante l'indignazione di Treitschke?[6] In realtà – ribatte a sua volta Stöcker – «a Berlino e dovunque l'ebraismo è divenuto ricco e potente, Nathan il saggio ha ceduto il posto a Shylock».[7]

Alla controversia teologica e teologico-politica si intreccia quella nazionale: data la fervida adesione di Treitschke, Stöcker e tanti altri al mito genealogico germanico-cristiano, la polemica anticristiana finisce con l'investire anche la Germania. Ecco allora Graetz sottolineare «la limitatezza dello spirito tedesco» e bollare i germani come gli «inventori della servitù della plebe, della nobiltà feudale e del volgare spirito servile»,[8] suscitando l'ovvia indignazione di Treitschke. Que-

[5] Bamberger, 1965, p. 153.
[6] In Treitschke, 1965*b*, p. 40; Graetz, 1965*b*, p. 49.
[7] Stöcker, 1890, p. 481.
[8] In Treitschke, 1965*b*, p. 41.

sti accusa gli ebrei di «arroganza», come dimostra fra l'altro il loro rifiuto dell'assimilazione, e persino di «ostinato disprezzo nei confronti dei gojim tedeschi»; Graetz risponde invitandolo provocatoriamente a prendersela con Disraeli, il quale ha celebrato gli ebrei come una «razza pura», anzi come una «razza superiore [che] non può essere assorbita o distrutta da una razza inferiore».[9]

Disraeli rivendica l'egemonia per gli ebrei anche sul piano musicale: «L'Europa musicale è nostra [...]. Quasi ogni grande compositore, ogni musicista provetto, quasi ogni voce che incanta [...] proviene dalla nostra gente»; a tale proposito vengono fatti i nomi di Meyerbeer, Mendelssohn e di Rossini, tutti di «razza ebraica», tutti esempi luminosi del «genio ebraico».[10] Al di là della risposta e della ritorsione di Wagner che già conosciamo, ciò provoca la permanente indignazione degli ambienti giudeofobi e antisemiti, i quali citano questa vanteria come prova ulteriore dell'«arroganza» del «popolo eletto».

Lo scambio di accuse tra cristiani ed ebrei, ovvero tra cultori del mito genealogico cristiano-tedesco (con la rivendicazione di una peculiare missione alla Germania in quanto campione del cristianesimo) e cultori del mito dell'elezione divina del popolo ebraico, assume talvolta aspetti grotteschi. La polvere da sparo l'ha inventata un tedesco o un ebreo? Ed è proprio vero che «*lo splendore della Germania si dissolve nell'ebraismo*»?[11] In questo paragrafo ho evidenziato col corsivo le dichiarazioni che Stöcker riprende dalla pubblicistica ebraica e che lo riempiono di particolare indignazione. Per un altro verso egli non ha difficoltà a tributare caloroso e ripetuto omaggio all'Antico Testamento. «Quello che c'è di vero nel socialismo» è già contenuto nella «legislazione mosaica»: grazie al «divieto del prestito a interesse», il lavoro era «protetto dallo sfruttamento»; se poi teniamo presenti altre norme, come quella dell'obbligo del riposo settimanale, dobbiamo concludere che ci imbattiamo qui nella «*magna charta* di tutti i lavoratori e di tutti gli oppressi». Una linea di continuità conduce da Mosè sino alla vibrante condanna della ricchezza cui procedono i profeti.[12]

Come definire allora, nel suo complesso, la posizione di Stöcker?

[9] Treitschke, 1965*a*, pp. 8-9 e Graetz, 1965*a*, p. 31.
[10] Disraeli, 1982, p. 222 (libro IV, cap. 15); su ciò cfr. Vincent, 1990, pp. 30-31.
[11] Cfr. Stöcker, 1890, pp. 361-67, 386 e 395.
[12] Stöcker, 1890, pp. 185-88.

Essa va tenuta nettamente distinta da quella, ad esempio, di Dühring, che fa della «questione ebraica» una questione di razza cui non si può certo porre rimedio mediante il battesimo o la conversione ad una religione, il cristianesimo, esso stesso profondamente e irrimediabilmente giudaico. In modo ben diverso si atteggia il predicatore di Corte il quale, com'è stato osservato, «prende posizione e persino in modo aspro contro l'antisemitismo razziale».[13] Non a caso è spesso criticato, e duramente, dalle colonne dell'«Antisemitische Correspondenz». Come «parafulmine» assai utile per gli ebrei (ASC, n. 1, p. 6) egli è bollato da Wilhelm Marr, che così prosegue nella sua polemica: «Se il Suo punto di vista è quello giusto, allora rinunciamo del tutto all'antisemitismo e fondiamo un'astratta "Società per la Conversione degli Ebrei" e, mediante il battesimo, facciamo di questi ultimi dei "cristiano-sociali"». Dinanzi a tale atteggiamento, «Sem gioisce», non può non gioire. Egli è già giunto a questa conclusione: «Se Stöcker non ci fosse, bisognerebbe inventarlo» (ASC, n. 8, p. 5). Nietzsche odia il predicatore di Corte, ma non c'è molta differenza tra l'uno e l'altro agli occhi degli antisemiti autentici (quelli razziali). Nel nutrire l'illusione di poter assimilare gli ebrei (lo strato superiore) nell'ambito della comunità tedesca – ironizza Thomas Frey (pseudonimo di Theodor Fritsch) – l'autore di *Al di là del bene e del male* si rivela «un dogmatico altrettanto ostinato di quei pastori che vogliono curare gli ebrei mediante il battesimo» (ASC, n. 20, p. 13).

Come non ha nulla a che fare con gli antisemiti anticristiani alla Dühring, così Stöcker ha poco o nulla in comune con gli antisemiti cristianeggianti alla Wagner, impegnati a dimostrare l'origine ariana di Gesù. In riferimento agli ebrei, egli non esita a dichiarare: «Li rispettiamo come cittadini e li amiamo come il popolo dei profeti e degli apostoli dai quali è scaturito il nostro Redentore».[14] Ugualmente Stöcker non ha difficoltà a riconoscere i meriti conseguiti, quale antesignano della monarchia sociale, da Lassalle, di cui pure sottolinea l'ascendenza ebraica.[15]

L'opera del predicatore di Corte a Berlino cade pressappoco nello stesso periodo di tempo in cui a livello europeo, a partire dalla sfida posta dagli sviluppi della democrazia e del movimento operaio, il cri-

[13] Broszat, 1952, p. 35.
[14] Stöcker, 1890, p. 361.
[15] Stöcker, 1891*a*, p. 20.

stianesimo cerca di ridefinirsi in senso democratico e sociale. Stöcker può così essere accostato all'italiano Murri o a quegli esponenti del «cattolicesimo sociale» francese che, nel battersi anche loro per una «democrazia cristiana» e un «socialismo cristiano», si sentono impegnati a «rifare la Francia cristiana».[16] È qui che si annida la tentazione antigiudaica o giudeofoba dei cristiano-sociali: nello sforzo di assolvere il cristianesimo dalla responsabilità della questione sociale e dalle accuse del movimento operaio, essi mettono la miseria di massa sul conto della scristianizzazione o della incompleta cristianizzazione della società. In Germania, mentre celebra la lotta del cristianesimo contro la «novella schiavitù», il cardinale Ketteler condanna «questi pagani moderni» che sono i «liberali».[17] Dal punto di vista di Stöcker non è troppo grande la distanza che intercorre tra paganesimo e giudaismo. A partire dall'ossessione della conversione e dell'assimilazione, egli approda alla giudeofobia. Rivendica cioè misure di discriminazione negativa a danno degli ebrei: nella magistratura non dovrebbero essere presenti in misura superiore alla loro percentuale rispetto alla popolazione complessiva; sarebbe opportuno negar loro la possibilità di insegnare nelle «nostre scuole elementari», in modo che essi non intacchino lo «spirito cristiano-germanico» di questa istituzione;[18] gli ebrei devono certo essere trattati in modo «assolutamente umano» ma in quanto «stranieri», ai quali dunque non può essere riconosciuto il godimento dei diritti politici.[19]

Non c'è dubbio: odiosa è la giudeofobia di Stöcker, ma essa non può essere separata dal suo sincero e positivo impegno cristiano-sociale, di cui costituisce il sottoprodotto e l'aspetto secondario.

2. *Stöcker e Disraeli: l'intreccio di inclusione ed esclusione tra Germania e Inghilterra*

Analogamente, la radicale contrapposizione di Nietzsche non può essere compresa se non si ha chiaro l'insieme del programma politico del predicatore di Corte. Anche lui prova orrore per la Comune di

[16] Mayeur, 1973, pp. 195-96.
[17] Ketteler, 1970, pp. 64 e 68.
[18] Stöcker, 1890, p. 369.
[19] Stöcker, 1890, p. 482.

Parigi, dove la «sanguinosa rivoluzione sociale» ha fatto le sue orribili prove,[20] ed energica è anche in questo caso la messa in guardia contro gli «agitatori» socialisti; ma se Nietzsche li accosta e li assimila ai capipopolo dei movimenti religiosi, sussumendo gli uni e gli altri sotto la categoria di «visionari» e «fanatici», Stöcker si preoccupa di precisare che ad aizzare le masse contro l'ordinamento esistente sono dei «falsi profeti».[21] Costoro rimproverano ai cristiani di promettere «il mutamento nel cielo» mentre lasciano intatte la fame e l'inedia «sulla terra». Ma – obietta a sua volta il predicatore protestante, rivolgendosi ad un uditorio di lavoratori – «ciò che essi vi promettono, questo sì è un mutamento in un futuro imprevedibile».[22] E siamo di nuovo ricondotti a Nietzsche, il quale assimila anch'egli l'attesa della futura società senza sfruttamento e ingiustizia ad una visione apocalittica, solo che, nel caso del filosofo fanno in ultima analisi tutt'uno rivoluzione socialista e giudizio finale, apocalisse rivoluzionaria e apocalisse cristiana. Stöcker, invece, si impegna a dimostrare al «rispettabile ceto operaio»[23] che, proprio prendendo nettamente le distanze dai sogni apocalittici di rigenerazione mondana cari al socialismo, i cristiani si rivelano in grado di promuovere e realizzare un concreto e incisivo programma di «riforme pratiche» già su questa terra:

> L'esistenza degli operai dev'essere tutelata [...]. Anche i loro invalidi devono essere curati; anche le loro vedove e i loro orfani devono aver pane. Considero questa tutela dell'esistenza operaia come la cosa più importante e più necessaria nella loro condizione. Ma, al di là di ciò, ci sono numerose ferite da sanare. Bisogna limitare il lavoro delle donne, proibire il lavoro domenicale, creare un diritto del lavoro, venire incontro ad altre rivendicazioni legittime di questo genere.[24]

Nel complesso, si impone «una organizzazione pacifica del lavoro e dei lavoratori».[25] A dimostrazione della praticabilità di questo programma, il predicatore di Corte fa notare che ai lavoratori «il Reich tedesco ha concesso di sua iniziativa il suffragio universale».[26] Stöcker non esita a riprendere le parole d'ordine della Rivoluzione francese

[20] Stöcker, 1890, p. 4.
[21] Stöcker, 1890, p. 5.
[22] Stöcker, 1890, p. 4.
[23] Stöcker, 1890, p. 3.
[24] Stöcker, 1890, pp. 4-5.
[25] Stöcker, 1890, p. 5.
[26] Stöcker, 1890, p. 5.

(«libertà, eguaglianza, fraternità»), che, spogliate della loro carica rivoluzionaria, vengono fatte discendere «dal Vangelo di Cristo».[27] Coloro che ad esso fanno riferimento vengono chiamati a passare da un «cristianesimo astratto», che chiude gli occhi dinanzi alla miseria di massa, ad un cristianesimo concreto. Non basta la carità individuale: «se una classe sociale è oppressa, è all'intera classe sociale che bisogna fornire aiuto»; «il Regno di Dio è un Regno sociale. Esso non è proprio solo dell'aldilà ma anche dell'aldiqua».[28]

Emerge con chiarezza l'«elemento nuovo e rivoluzionario» di questo cristianesimo. Esso aspira ad una sorta di «socialismo di Stato» e «si rivolge più contro il liberalismo che contro gli ebrei».[29] Esplicito e dichiarato è il tentativo di Stöcker di staccare i lavoratori dalla socialdemocrazia rivoluzionaria facendo appello ai valori della patria e del cristianesimo, e cioè al senso di appartenenza ad una comunità definita in termini al tempo stesso nazionali e religiosi. Si tratta dunque di integrare strati sociali in preda all'agitazione rivoluzionaria in una comunità germanico-cristiana. Ben si comprende allora la giudeofobia, cioè l'attacco furibondo contro un gruppo sospetto sul piano sia etnico che religioso e accusato di costituire «un popolo nel popolo, uno Stato nello Stato, una stirpe a sé sotto una razza straniera».[30]

L'atteggiamento, anzi il programma di Stöcker rivela quella dialettica e quell'intreccio di inclusione/esclusione, emancipazione/de-emancipazione che, pressappoco in questo stesso periodo di tempo, si può osservare anche in altri paesi. Si pensi in particolare alla Gran Bretagna. A introdurre il secondo *Reform Bill*, che per la prima volta estende i diritti politici a settori consistenti delle masse popolari, e a varare una significativa legislazione sociale (con interventi sul lavoro in fabbrica, i quartieri malsani e le abitazioni operaie) è il conservatore Disraeli, già da un pezzo impegnato a contrastare l'agitazione rivoluzionaria, insistendo sulla dignità del «lavoro» e sul fatto che «i ricchi e i poveri» fanno parte della medesima comunità, pensata però in contrapposizione alle razze inferiori che abitano i territori via via conquistati da questa comunità superiore e vittoriosa. La dialettica di inclusione/esclusione colpisce qui i popoli coloniali, non già gli ebrei, e non

[27] Stöcker, 1890, pp. 5-6.
[28] In Broszat, 1952, pp. 29-30.
[29] Così Broszat, 1952, pp. 29 e 32.
[30] Stöcker, 1890, p. 367.

tanto per il fatto che Disraeli è di origine ebraica e cantore della «razza pura» e «superiore» cui egli appartiene. Ben più importanti sono altri due fattori: da un lato la realtà dell'espansione oltremare, dall'altro il mito genealogico anglosassone-ebraico, ben radicato nella tradizione inglese (e americana), che giustifica e celebra questa espansione in nome della missione che compete ad un paese e un popolo eredi del «popolo eletto» dell'Antico Testamento.[31]

In Germania, invece, in assenza di un'espansione coloniale, ancora di là da venire, e in presenza del mito genealogico cristiano-germanico, la comunità nella quale vengono chiamate ad integrarsi le masse popolari sino a questo momento escluse è definita in contrapposizione all'ebraismo. In condizioni diverse, nei due paesi qui messi a confronto vediamo svilupparsi l'agitazione e la realizzazione di due programmi, a cui fondamento agisce un'analoga dialettica di inclusione/esclusione ovvero emancipazione/de-emancipazione. Accenti razzisti risuonano semmai nel primo ministro inglese: la tesi a lui cara, secondo la quale «la razza è tutto» (cfr. *infra*, cap. 20, § 2), invano la si cercherebbe nel predicatore di Corte. Ecco perché in questo caso, conviene parlare di giudeofobia.

Per caratterizzare correttamente l'atteggiamento di Nietzsche, non basta sottolineare la sua opposizione all'«antisemitismo» di Stöcker; è necessario precisare che egli rifiuta l'insieme delle misure di inclusione ed esclusione da questi proposte. Pochi mesi prima di augurarsi la sua fucilazione, il filosofo rimprovera al predicatore di Corte di agitare le «idee più consunte e più odiose», quelle dell'«eguaglianza dei diritti e del suffragio» (XIII, pp. 92-93). Va da sé che ancora più consunta e più odiosa è, agli occhi del filosofo, l'idea di Stato sociale.

3. *La Germania, la Francia, la Russia e gli ebrei*

È da aggiungere che la polemica anti-antisemita di Nietzsche ha una caratteristica peculiare sulla quale conviene riflettere. Essa viene sviluppata con lo sguardo sempre rivolto alla Germania e mai ai due paesi (Francia e Russia) dove in questi anni il flagello infuria in modo particolare. Per quanto riguarda il primo, abbiamo visto che dalla cor-

[31] Losurdo, 1993, capp. 2, § 5 e 3, § 9.

rispondenza emerge un indiretto giudizio positivo sul generale Boulanger, attorno al quale si va formando un blocco politico-sociale certo non immune dalla giudeofobia o dall'antisemitismo. Ma in questo caso gioca un ruolo la scarsa informazione: Nietzsche sembra guardare con simpatia soprattutto alla carica antiparlamentare e bonapartistica del movimento.

È sull'atteggiamento nei confronti della Russia che bisogna invece concentrare l'attenzione. Per dirla con lo Engels del 1878, «l'odio contro gli ebrei, di cui il sig. Dühring fa mostra ad ogni occasione», è sì diffuso in Prussia ma è soprattutto «una caratteristica tipica dei paesi a oriente dell'Elba».[32] È proprio nell'Impero zarista che, a partire dal 1881-82, l'antisemitismo assume le forme più odiose, esplodendo in pogrom sanguinosi e alimentando ulteriormente un'ondata migratoria già stimolata dall'esigenza di sfuggire alla miseria, diretta soprattutto verso gli Stati Uniti ma con qualche rivolo che raggiunge anche la Germania.[33] Nietzsche è all'oscuro dell'agitazione degli «antisemiti dell'Europa orientale», di cui parla Engels nel 1890?[34] Il riferimento, che subito vedremo, agli «ebrei polacchi» e all'ondata migratoria ebraica proveniente da Oriente sembrerebbe dimostrare il contrario. E non si tratta dell'unico indizio. Il filosofo non ignora il movimento nichilista in Russia, legge Dostoevskij, un autore certamente non privo di accenti giudeofobi; per quanto riguarda la Germania, segue con attenzione un dibattito che vede talvolta gli antisemiti più fanatici richiamarsi all'Impero zarista come ad un modello. È il caso di Marr,[35] ma anche dell'«Antisemitische Correspondenz» nel suo complesso. Quasi in ogni numero, la rivista riferisce con entusiasmo del progressivo ingrossarsi della «potente corrente antisemita» (ASC, n. 13, p. 9): «In Russia il governo procede in modo sempre più energico contro l'ebraismo, costringendo all'emigrazione molti di questi sudici elementi» (ASC, n. 9, p. 1); «pienamente consapevole del pericolo ebraico, il governo russo continua a imporre in tutti i campi energiche limitazioni contro l'ebraismo» (ASC, n. 17-18, p. 12). Quando si decideranno le classi alte della società tedesca a seguire questo esempio (ASC, n. 15, p. 10)?

[32] Marx ed Engels, 1955, vol. XX, p. 104.
[33] Frankel, 1990, pp. 78-170.
[34] Marx ed Engels, 1955, vol. XXII, p. 50.
[35] Zimmermann, 1986, pp. 79 e 88.

Senonché, a parlare con particolare calore della Russia è proprio l'ultimo Nietzsche, quello maggiormente impegnato nella polemica contro l'antisemitismo tedesco. Circa vent'anni prima, nel 1869, nel lamentarsi dell'«agitazione ebraica», scatenatasi e accanitasi contro di lui e imperversante, grazie al controllo ebraico della stampa, nelle diverse capitali dell'Europa occidentale, Wagner trovava conforto nell'eccezione rappresentata dalla Russia: «solo a Pietroburgo e a Mosca» il musicista poteva sperimentare il «miracolo» di giornali e di un «pubblico» non ancora aizzati contro di lui dalla «comunità ebraica». Sono considerazioni svolte non a caso in una lettera aperta ad una dama russa d'alto lignaggio.[36] Ora è Nietzsche a contrapporre l'attenzione e la simpatia a lui riservati dall'aristocrazia russa al silenzio e ostilità che circondano la sua opera in Germania. Il filosofo si esprime in termini euforici per il fatto che i suoi libri sono accolti con favore dai circoli aristocratici e dai «buongustai della società russa» (B, III, 5, p. 506), i quali dunque si rivelano ben superiori, sul piano culturale e politico, alla nobiltà e al pubblico tedesco. San Pietroburgo è una delle città dove il teorico del radicalismo aristocratico viene compreso e apprezzato da numerosi lettori: «Tutte intelligenze ricercate, caratteri provati, educati alle alte posizioni e agli alti doveri», talvolta dei «veri e propri geni» (EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 2). È esclusivamente ai «francesi e russi più ricchi di spirito» che Nietzsche si sente affine (B, III, 5, p. 70). A Nizza, il filosofo sembra attendere anche lui l'arrivo dell'«imperatrice russa» e intanto gioisce per la presenza dell'«erede russo al trono» (B, III, 5, p. 4), dunque del futuro Nicola II che, in quanto ad antisemitismo, non è certo meno zelante di Guglielmo II!

Agli occhi di Nietzsche, il successo accordato in Russia ai suoi libri e alle sue tesi è il sintomo di qualcosa di più profondo. Il filosofo, che nel corso della sua vita ha saputo tollerare situazioni e ambienti pur avvertiti come «quasi insopportabili», vede qualcosa di congeniale nel «fatalismo russo», «questo fatalismo senza rivolta», che immunizza dal *ressentiment* e ha dalla sua una «grande ragione»: «Considerarsi un destino, non volersi "diverso" – questa, in simili condizioni, è la grande ragione stessa» (EH, *Perché sono così saggio*, 6).

[36] Wagner, 1910*e*, pp. 248-49.

Si direbbe persino che Nietzsche faccia proprio un motivo circolante in quegli anni tra gli slavofili: quello russo «è un popolo che non ha ancora consumato le sue forze, come la maggior parte dei popoli europei, né le forze della sua volontà né quelle del suo cuore» (B, III, 5, p. 39). In *Al di là del bene e del male* è possibile leggere un atteggiamento ancora oscillante e contraddittorio nei confronti della Russia. Da un lato ci si augura lo smembramento di questa potenza ancora fondamentalmente asiatica, che fa pesare una seria minaccia sull'Europa; dall'altro si avverte il fascino di un paese ancora largamente immune dai guasti della modernità, della civilizzazione, del parlamentarismo, che invece infuriano in Occidente. «La malattia della volontà non si è diffusa sull'Europa in guisa uniforme: si manifesta con maggiore imponenza e molteplicità d'aspetti laddove la cultura è già da lunghissimo tempo di casa»; se «la volontà è ammalata in maniera veramente grave» soprattutto «nella Francia contemporanea», segni di maggiore vitalità essa dà in Germania e soprattutto in Russia (JGB, 208).

Più in là si spinge un frammento dell'aprile-giugno 1885:

> Mi sembra che presso gli slavi, grazie ad un regime assoluto, la capacità inventiva e l'accumulazione di forza di volontà siano quanto mai grandi e intatte: un governo mondiale tedesco-slavo non rientra tra le ipotesi più improbabili. Gli inglesi non sono capaci di superare le conseguenze della testardaggine della loro superba autocoscienza; col tempo, sempre più *homines novi* giungono al potere e infine le donne entrano in Parlamento. Ma far politica è, alla fin fine, anche questione di eredità: nessuno, che inizi da uomo privato, diventa uomo di orizzonti infiniti (XI, p. 457).

Siamo negli anni che intercorrono tra il rinnovo del patto dei tre imperatori (Germania, Russia, Austria-Ungheria) del 1881 e il trattato di controassicurazione germano-russo del 1887. A questo avvicinamento tra le due potenze Nietzsche deve aver guardato con favore, come risulta da uno dei capi d'accusa della requisitoria da lui successivamente pronunciata contro Guglielmo II: egli «apre abissi tra le nazioni in divenire» (*werdende Nationen*) (XIII, p. 644). Grande è comunque la speranza riposta in «Pietroburgo, dove si divinano cose che neppure a Parigi vengono divinate!» e dove forse l'«istinto» risulta meno «infiacchito» e meno sviluppata è la «*décadence* europea» (WA, 5). La «capacità a guardare lontano» senza appiattirsi sul presente, in questo senso la presbiopia, accomuna lo zar allo Zarathustra di Nietzsche (EH, *Al di là del bene e del male*, 2).

Ma accomuna anche, paradossalmente, Russia zarista ed ebraismo. Razza «forte» e «tenace», gli ebrei non si piegano «dinanzi alle "idee moderne"»; sì, «essi si trasformano, quando si trasformano, sempre e soltanto allo stesso modo con cui l'Impero russo fa le sue conquiste – come un impero cioè che ha del tempo davanti a sé e non è di ieri». Un senso analogo dell'accumulazione della potenza nei secoli, o nei millenni, ha questa razza *aere perennius* che sono gli ebrei: «se volessero – o se vi fossero costretti, come sembrano volerli costringere gli antisemiti – potrebbero già in questo momento avere la preponderanza, anzi il vero e proprio dominio sull'Europa» (JGB, 251). Al pari delle grandi famiglie dell'aristocrazia russa, anche le grandi famiglie della finanza ebraica sono caratterizzate da una continuità della ricchezza, del potere, della cultura e delle buone maniere che sfida i secoli; né le une né le altre sono affette da quella sorta di paralisi della volontà che infuria in Europa occidentale.

4. *Nietzsche e le tre figure dell'ebraismo*

Come conciliare la denuncia dell'antisemitismo in Germania con la simpatia nei confronti della Russia zarista (e antisemita)? L'atteggiamento di Nietzsche è meno contraddittorio di quello che appare a prima vista. In questi anni l'ebraismo prende corpo in tre figure sociali tra loro sensibilmente diverse: il proletario-artigiano minuto che spesso ingrossa l'ondata migratoria, l'intellettuale sovversivo o considerato tale e, infine, il capitalista. Per quanto riguarda la prima figura, *Al di là del bene e del male* chiama a prendere atto di una realtà. La Germania ha «abbastanza ebrei»; fa già fatica a «smaltire anche soltanto questo *quantum* di "ebraico"». Bene o male s'impone una regola: «Non consentire più l'accesso ad altri ebrei! E specialmente a Oriente (anche dalla parte dell'Austria) sbarrare le porte!» (JGB, 251).

Su questo punto non c'è grande differenza rispetto a Treitschke e a Stöcker, l'uno e l'altro contrari all'immigrazione di ebrei provenienti dall'Impero russo, spesso in preda – osserva il predicatore di Corte – ad un «entusiasmo selvaggio»,[37] cioè ad idee rivoluzionarie

[37] Stöcker, 1890, p. 363.

assai pericolose per l'ordine costituito. Di sconfinato disprezzo nei confronti degli *Ostjuden* dà prova l'*Anticristo*:

> Si fa bene a mettere i guanti quando si legge il Nuovo Testamento. La vicinanza di tale sozzura quasi vi ci costringe. Non sceglieremmo la compagnia dei «primi cristiani» come neppure di ebrei polacchi: non che si senta la necessità anche di una sola obiezione contro di loro... Sia gli uni che gli altri non mandano un buon odore (AC, 46).

Rispetto a Stöcker, che in questo caso argomenta in termini sociologici e politici, si rivela ben più drastico Nietzsche, con la sua trasparente allusione al motivo, caro a Schopenhauer, del *foetor judaicus*.[38] Ma c'è una differenza ancora più importante. Gli straccioni ebrei provenienti dalla Polonia che, secondo l'analisi del predicatore di Corte, tendono ad alimentare le file del socialismo rivoluzionario, non sono meno repellenti, agli occhi del filosofo, degli straccioni ebrei, «maturi per ogni tipo di manicomio», che in Palestina ingrossavano le file della sovversione cristiana, definendosi «i buoni e giusti» (AC, 44), come più tardi faranno socialisti, anarchici e la «Lega dei Giusti» (cfr. *supra*, cap. 8, § 1).

Per quanto riguarda Treitschke, egli contrappone al «ceppo ebraico spagnolo» il «ceppo ebraico polacco» che, a causa delle profonde «cicatrici di una plurisecolare tirannia cristiana», è ben lungi dall'integrarsi, al contrario del primo, nella cultura e nei costumi «occidentali». Disgraziatamente, la Germania ha a che fare per l'appunto con questo secondo ceppo, estraneo all'Europa.[39] In modo analogo argomenta Nietzsche: «tra i portoghesi e i mori si conserva la razza superiore dell'ebreo», mentre l'orientale «ebreo prussiano deve essere una specie smunta e decadente di ebreo»; oltre al clima – è l'unica aggiunta rispetto all'analisi di Treitschke – ad influire negativamente è «la vicinanza di sgraziati e oppressi slavi» (XI, pp. 568-69).

L'ebreo orientale rinvia alla plebaglia agli occhi del teorico del radicalismo aristocratico, che in questo caso assume un atteggiamento non dissimile da quello dell'«Antisemitische Correspondenz», ancora una volta pienamente soddisfatta per l'atteggiamento del governo zarista: «Si infittiscono le misure severe contro gli ebrei stranieri, che commerciano in Polonia» (ASC, n. 16, p. 7). Sono gli immigrati che poi vengono respinti o espulsi anche dalla Germania. Ancora dopo la dura

[38] Schopenhauer, 1976-82*d*, p. 786.
[39] Treitschke, 1965*a*, p. 8.

lettera a lui indirizzata da Nietzsche, Fritsch nota che almeno su questo punto c'è accordo tra lui e il filosofo: come riconosce *Al di là del bene e del male*, in terra tedesca ci sono già «abbastanza ebrei» (ASC, n. 20, p. 13).

E alla plebaglia rinvia in ultima analisi anche la seconda figura dell'ebraismo, bersaglio di una polemica che, sia pur tra alti e bassi – la bassa marea è rappresentata dal periodo «illuministico» – diviene sempre più aspra. Se «i figli di pastori protestanti» partono dal presupposto che «si presti loro fede», ben diversamente si atteggiano, non possono non atteggiarsi, coloro che si trovano in contrasto con la religione dominante:

> Un ebreo, viceversa, conformemente alla sfera di attività e al passato del suo popolo, è pochissimo abituato a essere creduto: si considerino al riguardo i dotti ebrei – tutti conferiscono una grande importanza alla logica, mirano cioè ad estorcere il consenso mediante motivazioni; essi sanno che con quella dovranno per forza vincere, anche laddove esiste contro di loro ripugnanza di razza e di classe (*Rassen- und Classen-Widerwille*), laddove si crede loro malvolentieri. Niente, infatti, è più democratico della logica: essa non conosce alcun riguardo personale e prende per dritti anche i nasi storti (FW, 348).

Già gli ebrei cominciano ad essere individuati come gli intellettuali razionalisti e rivoluzionari per eccellenza. Essi «hanno insegnato a distinguere più sottilmente, a dedurre più acutamente, a scrivere più chiaro e netto: il loro compito fu sempre quello di condurre un popolo "alla *raison*"» (FW, 348). In questo momento – persiste l'eco «illuministico» – il giudizio di valore non è univocamente negativo, anche se già si avvertono distintamente i toni critici. L'intellettuale o l'artista ribelle è una sorta di «commediante», soprattutto se proviene dalle «famiglie del basso popolo, che sotto le vicissitudini dell'oppressione e della costrizione dovettero passare la loro vita in un'estrema dipendenza». Si comprende allora che siano proprio gli ebrei a costituire «una specie di organizzazione storico-mondiale per l'allevamento di commedianti, una vera e propria incubatrice di commedianti»; l'ebreo è un «letterato congenito» e, in quanto tale, «è essenzialmente commediante» (FW, 361). Vale la pena di notare che questa è l'opinione anche di Fritsch, secondo il quale il «rappresentare commedie» è una sorta di «missione» per gli ebrei: è l'«unico talento positivo» di cui essi dispongono.[40]

[40] Fritsch, 1893, pp. 261-62.

Di quale commedia si tratti lo chiarisce *Genealogia della morale*, nel corso della polemica contro gli intellettuali presi da sacro sdegno contro l'ordinamento sociale esistente e impegnati a «*rappresentare* (*darstellen*) le "anime belle"», a «*rappresentare*» la causa della «giustizia», a «*rappresentare* una qualsiasi forma di superiorità», a mettere in scena «la *commedia* della "nobile indignazione"» e della «nobile eloquenza», assumendo una «insidiosa *mimica*-da-martiri-rassegnati». In realtà, sono all'opera «i bramosi di vendetta *travestiti* da giudici» e pronti a ricorrere ad altre «*mascherate* della vendetta» (GM, III, 14). Non rifuggono dal «momentaneo farsi piccini, farsi umili», pur di colpire e avvelenare gli aristocratici e i ben riusciti (GM, I, 10). Nella loro «incapacità a rappresentare (*repräsentieren*) la potenza», a causa della condizione servile che ha permanentemente caratterizzato la loro storia, gli ebrei danno prova di un «istrionismo» di tipo particolare: sono gli «attori» propri di «un'epoca democratica» (XI, pp. 568-70); il popolo protagonista della rivolta degli schiavi nella morale si è specializzato nella rappresentazione della commedia dell'indignazione morale.

L'intellettuale ebreo è incline anche ad agitare la parola d'ordine dell'«aristocrazia dello spirito» in polemica contro la nobiltà di sangue (cfr. *supra*, cap. 11, § 4); e, ancora una volta, svolge un ruolo sovversivo. Nel corso dell'evoluzione di Nietzsche, quanto più la ragione e la dialettica assurgono a sinonimo di rivoluzione, tanto più l'intellettuale ebreo si configura come il veicolo del contagio democratico e socialista che devasta l'Europa. Il capostipite dell'intellettuale sovversivo viene individuato in Paolo di Tarso, nel quale trovano espressione «l'istinto sacerdotale degli ebrei» (AC, 42) e la carica di *ressentiment* di un popolo, primo protagonista, con le armi raffinate dell'ideologia e del discorso morale, della rivolta servile. Oppure, nel ricostruire la storia della figura dell'intellettuale sovversivo Nietzsche risale fino a Socrate, questo *roturier*, che fa della dialettica una micidiale arma di lotta e di vendetta contro l'aristocrazia. Ma proprio in ciò egli tradisce la sua origine non greca e, in ultima analisi, ebraica: «L'ebreo è dialettico, e anche Socrate lo era. Si ha in mano uno strumento terribile: si confuta l'avversario compromettendo l'intelletto – lo si sottopone a un interrogatorio, rendendolo inerme – si lascia alla vittima il compito di dimostrare di non essere idiota» (XIV, p. 414).

E, dunque, aspramente critico è il giudizio sulle prime due figure dell'ebraismo. Quando, assimilandolo ai nichilisti e ai rivoluzionari

russi del tempo, afferma, come abbiamo visto, che un Gesù redivivo verrebbe giustamente condannato alla deportazione in Siberia, *L'Anticristo* di fatto legittima il trattamento inflitto a molti ebrei, processati come sovversivi e sospettati di sovversivismo più di qualsiasi altro gruppo etnico-religioso: sono essi in primo luogo – denuncia l'«Antisemitische Correspondenz» – ad alimentare il movimento nichilista (ASC, n. 22, p. 11).

È da aggiungere che in Nietzsche manca qualsiasi cenno al movimento sionista, che, dopo aver trovato una prima vaga espressione in Moses Hess, in questi anni comincia ad essere alimentato soprattutto dagli ebrei orientali, maggiormente interessati a sfuggire al tempo stesso all'oppressione nazionale e alla miseria. Il filosofo deve aver guardato a tale movimento con lo stesso disprezzo da lui riservato alla teutomania (anch'essa doppiamente plebea in ragione della sua base sociale e dei suoi obiettivi), tanto più che, stando almeno agli scritti del periodo «illuministico», gli ebrei svolgono un ruolo positivo solo nella misura in cui costituiscono un «residuo nazionale» (cfr. *supra*, cap. 7, § 7). Resta fermo che agli ebrei, i quali ormai hanno posto «termine alla loro vita nomade» e preso congedo dalla figura dell'«ebreo errante», bisogna riservare «buona accoglienza», ponendo fine una volta per sempre alla mancanza di «benevolenza per gli ebrei», che, disgraziatamente, caratterizza la Germania; epperò, questa «buona accoglienza» dev'essere accordata «con ogni cautela, con senso della scelta» (JGB, 251), tenendo cioè bene a bada le due figure in cui trovano espressione il plebeismo e la sovversione moderna.

La teorizzazione dell'incrocio sociale ed eugenetico tra ufficialità prussiana e finanza ebraica non mette fine alla polemica contro le altre due figure dell'ebraismo. Al contrario. Mentre da un lato diviene sempre più aspro nei confronti degli antisemiti socialisteggianti o sospettati di essere tali, dall'altro Nietzsche procede ad una resa dei conti sempre più radicale con l'ebraismo e la figura in particolare del sacerdote-intellettuale ebreo, bollato come la fonte prima della rivolta servile. La stessa *Genealogia della morale*, che, come vedremo, sollecita la deportazione degli antisemiti, legge l'intera storia dell'Occidente come la storia della catastrofe verificatasi con la vittoria di Giudea su Roma. In questo senso gli ebrei continuano ad essere «il popolo più fatale nella storia del mondo». La loro influenza si fa avvertire ovunque: «Nei loro postumi effetti hanno falsificato a tal punto l'umanità che ancora oggi il cristiano può sentire in maniera antisemita, senza com-

prendere se stesso come l'ultima conseguenza dell'ebraismo» (AC, 24). Nietzsche ridicolizza il cristiano antisemita rinfacciandogli di essere, col suo *ressentiment* plebeo e con la sua visione complessiva del mondo, lui stesso espressione se non strumento dell'ebraismo.

5. *Zarathustra e l'applauso degli antisemiti*

Ben si comprende l'eco simpatetica che l'agitazione di tali motivi suscita negli ambienti antisemiti. Stando alla testimonianza di Joseph Paneth, un giovane scienziato viennese di origine ebraica, nel gennaio del 1884 Nietzche gli riferisce dei tentativi ripetuti e pressanti di quegli ambienti per attrarlo dalla loro parte (KGA, VII, 4/2, p. 18). Sfogliamo ora la corrispondenza del filosofo: «Dello *Zarathustra* non sono stati venduti neppure 100 esemplari (quasi tutti a wagneriani e antisemiti)»; il filosofo deve così subire lo «scherzo» di vedersi lodato «gomito a gomito con l'orribile anarchico e grugno velenoso Eugen Dühring» (B, III, 3, pp. 117-18). L'autore dello «scherzo» è un certo Paul Heinrich Widemann: «Il suo libro termina tutto all'insegna dei pensieri di Zarathustra, e nell'ultima pagina Dühring ed io appariamo con grandissima solennità e gloria» (B, III, 3, p. 71). Abbiamo a che fare con un ammiratore piuttosto insistente: «Il signor Widemann ha espresso a mia madre il desiderio di poter trascorrere un paio d'anni nelle mie vicinanze; confesso che avevo le mie riserve» (B, III, 3, p. 137). Queste riserve non impediscono di interloquire amabilmente col diretto interessato: «Pregiato amico, con la Sua lettera e l'invio della Sua opera mi ha reso un onore non piccolo, per non parlare dell'ultima pagina, dove Lei ha espresso, in modo solenne e festoso, il primo riconoscimento pubblico per mio figlio Zarathustra. Non potrò mai dimenticarlo!» (B, III, 3, p. 74). Al di là di Widemann, personalità anche di rilievo del movimento antisemita mostrano un interesse simpatetico per *Così parlò Zarathustra* e il suo autore. È lo stesso Theodor Fritsch, redattore di «Antisemitische Correspondenz» a scrivere al filosofo nel tentativo di guadagnarlo compiutamente alla sua causa. Intanto, comincia a inviargli la rivista, che pure, di solito, «è spedita solo in privato e solo a "fidati compagni di partito"». L'osservazione è di Nietzsche che, in una lettera a Overbeck del 24 marzo 1887, aggiunge: «il mio nome compare quasi in ogni numero» della rivista; non c'è dubbio, *Così parlò Zarathustra* «va a genio agli antisemiti» (B, III, 5, p. 48).

Basta sfogliare la rivista per rendersi conto dell'elemento di compiaciuta esagerazione contenuto in questa affermazione. Epperò, reale è l'interesse simpatetico degli ambienti giudeofobi e antisemiti. Per spiegarlo proviamo a leggere lo *Zarathustra* mettendoci dal loro punto di vista. La svolta decisiva nella storia dell'Occidente è rappresentata dalla vittoria di Giudea su Roma, dal momento fatale in cui «Roma decadde a prostituta e postribolo [è la "Roma giudaizzata" che già conosciamo], il Cesare di Roma decadde ad una bestia [allusione alla conversione di Costantino al cristianesimo e dunque, in ultima analisi all'ebraismo], Dio stesso si fece ebreo!» Inizia così una parabola rovinosa che sfocia nella volgarità e nell'orrore della modernità: a dominare è l'«intruglio plebeo: in esso tutto è in tutto e con tutto mescolato, santo e assassino, Junker ed ebreo e ogni bestia uscita dall'arca di Noè» (Za, IV, *Colloquio coi re*, 1).

Balza agli occhi la dicotomia Junker/ebreo. Ancora in questo momento, Nietzsche è tutt'altro che incline alla fusione matrimoniale ed eugenetica che poco più tardi prospetterà come antidoto alla minaccia socialista e alla deriva plebea di Guglielmo II. Ben si comprende, in questo momento, l'attenzione simpatetica degli ambienti antisemiti! La svolta decisiva è rappresentata da *Al di là del bene e del male*, con la cooptazione qui raccomandata del capitale ebraico nella razza dei signori (cfr. *supra*, cap. 17, § 6). Alla «nuova nobiltà» di cui invoca l'avvento, Zarathustra contrappone, invece, una spregevole pseudonobiltà che si lascia «comprare» dai «mercanti» e con «oro di mercanti». Il riferimento agli ebrei è trasparente, come diventa evidente dalla polemica contro uno «spirito» che si pretende «santo» e che fa riferimento ad una «terra *promessa*»: in realtà qui (in Palestina), dove dalle radici ebraiche «è cresciuto il peggiore di tutti gli alberi, la croce» (una religione essa stessa giudaica), non c'è «nulla di *promettente*» (Za, III, *Di tavole antiche e nuove*, 12).

Senza confini è il disgusto di Zarathustra «per i forzati della ricchezza, che raccattano il proprio vantaggio da ogni mucchio di spazzatura, con occhi freddi, pensieri vogliosi, per questa plebaglia *il cui puzzo sale fino al cielo*, per questa plebe dorata e falsificata, *i cui padri avevano le mani lunghe o erano avvoltoi* o *straccivendoli*» (Za, IV, *Il mendicante volontario*). Ho evidenziato col corsivo le allusioni antiebraiche. Conosciamo già il motivo del *foetor judaicus*. Gli «straccivendoli» (*Lumpensammler*), i cui figli o discendenti traboccano di denaro, fanno pensare agli immigrati ebrei contro cui si scaglia Treit-

schke: iniziano come «giovanotti attivamente impegnati nella vendita ambulante di pantaloni» (*strebsam hosenverkaufende Jünglinge*), ma i loro «figli e nipoti» finiscono poi col «dominare le borse e i giornali della Germania».[41] Se lo storico insiste soprattutto sull'aspetto della diligenza e della capacità di lavoro, Zarathustra fa riferimento anche ai raggiri o all'usura con cui questi *parvenus* infieriscono sulle loro vittime a guisa di «avvoltoi». Il termine qui usato, *Aasvögel* (letteralmente, l'«uccello delle carogne»), è un sinonimo peggiorativo di *Geyer*; in altra occasione Nietzsche sottolinea che i cognomi designanti volatili e in particolare il cognome *Geyer* tradiscono un'ascendenza ebraica (cfr. *supra*, cap. 5, § 2).

La polemica contro i mercanti ebrei, estranei all'autentica nobiltà, gioca un ruolo importante nello *Zarathustra*:

Guardate questi superflui! Acquistano ricchezze e con esse diventano soltanto più poveri. Potenza vogliono e innanzi tutto il grimaldello della potenza, molto denaro – questi poveri impotenti (*Unvermögenden*).
Guardatele arrampicarsi queste agili scimmie [...]. Vogliono arrivare tutte sul trono: è la loro follia [...]. Folli sono tutti per me e scimmie arrampicatrici e maniaci; puzza per me il loro idolo, la fredda bestia: per me puzzano tutti quanti, questi adoratori di idoli. Fratelli miei, volete dunque soffocare nell'alito dei loro musi e delle loro voglie? [...] Fuggite il cattivo odore (Za, I, *Del nuovo idolo*).

Allo stereotipo del *foetor judaicus* si aggiunge ora l'accusa di utilizzazione della ricchezza ai fini del controllo del potere statale, che assurge a nuovo idolo. Sappiamo della connessione già da Schopenhauer istituita tra ebraismo e «apoteosi dello Stato» (cfr. *supra*, cap. 6, § 2). Questo motivo viene ora reinterpretato, nella cultura del tempo e nello *Zarathustra*, come denuncia della spregiudicata scalata della ricchezza (ebraica) ai vertici del potere. Non bisogna lasciarsi ingannare dalle apparenze. Ad esercitare il reale dominio non sono i re:

Ai dominatori voltai le spalle quando vidi che cosa essi ora chiamano dominare: trafficare e mercanteggiare per il potere – con la plebaglia!
Tra popoli di lingua straniera vissi con gli orecchi chiusi: perché la lingua del loro trafficare mi rimanesse straniera e così il loro mercanteggiare per il potere (Za, II, *Della canaglia*).

Il secondo capoverso rende trasparente il riferimento agli ebrei, ai quali, già negli anni della sua giovinezza, Nietzsche, sulle orme di Wagner, ha rimproverato l'estraneità alla lingua e all'essenza tedesca.

[41] Treitschke, 1965*a*, p. 7.

Ora la requisitoria diviene più esplicitamente politica. Esprime il disagio del radicalismo aristocratico per il sopravvento della ricchezza industriale e finanziaria sui ceti tradizionali dell'Antico regime: «Sciagurati chiamo [...] tutti gli esattori, i mercanti e i re e gli altri custodi di paesi e negozi» (Za, III, *Dello spirito di gravità*, 2).

Oltre che per il peso della sua finanza, l'ebraismo viene preso di mira anche per il largo controllo che esercita sulla stampa. Risale agli anni di Basilea la denuncia della «stampa ebraica» come sinonimo di «socratismo» dissolutore e sovversivo. Se anche ha assunto una nuova configurazione, questo motivo non è scomparso: «Guardate questi superflui! Sono sempre ammalati, vomitano la loro bile e la chiamano giornale» (Za, I, *Del nuovo idolo*). Siamo in presenza di una «plebaglia scrivente» ovvero di una «plebaglia che domina, scrive e gode» (*Macht- und Schreib- und Lust-Gesindel*). All'ebraismo che agita la parola d'ordine dell'«aristocrazia dello spirito» (cfr. *supra*, cap. 11, § 4), Zarathustra risponde: «Ah, spesso mi stancai dello spirito, quando trovai piena di spirito anche la plebaglia» (Za, II, *Della canaglia*). Lo «spirito» è spesso la caratteristica del «commediante» (Za, I, *Delle mosche del mercato*), questa figura che, come sappiamo, tende a incarnarsi nell'ebraismo: «Rovesciare significa per lui dimostrare. Render folli significa per lui convincere». E di nuovo siamo ricondotti alla denuncia del carattere sovversivo e dissolutore della dialettica ebraica.

Infine, Zarathustra prende di mira il ruolo dell'ebraismo nel movimento socialista e rivoluzionario. La messa in stato d'accusa delle «tarantole», degli agitatori impegnati a stimolare il *ressentiment* delle masse, sembra coinvolgere anche la massoneria: «Benvenuta, tarantola! Nero hai sul dorso il tuo triangolo (*Dreieck*) e contrassegno, e so anche quello che hai nell'anima. Vendetta hai nell'anima». Nell'opera di predicazione della vendetta si distingue un «popolo di cattiva specie e origine» (*Volk schlechter Art und Abkunft*) (Za, II, *Delle tarantole*), un popolo da sempre veicolo del *ressentiment* e del rancore plebeo.

Se a questi attacchi e allusioni giudeofobe aggiungiamo il fatto che *Così parlò Zarathustra* imita il linguaggio biblico, il linguaggio del libro di cui è chiamato a prendere il posto, l'interesse, la simpatia e, talvolta, l'entusiasmo dei circoli antisemiti non costituiscono alcun motivo di stupore. Ancora dopo le indignate precisazioni del filosofo questi circoli continuano tranquillamente a richiamarsi a Zarathustra.[42]

[42] Weichelt, 1922, p. 249.

6. *Zarathustra, la scimmia e Dühring*

Se non dall'antisemitismo in quanto tale, in ogni caso dall'antisemitismo socialisteggiante Nietzsche cerca di prendere le distanze già nella terza parte del libro. È la polemica contro «la scimmia di Zarathustra» ovvero il suo «porco grugnente» (è una probabile allusione a Dühring). Epperò, nonostante la sua asprezza, questa polemica non nega i punti di contatto. Zarathustra lo riconosce, apostrofando così il suo sedicente discepolo: «La tua parola di folle mi arreca danno perfino dove hai ragione!» La requisitoria pronunciata dalla «scimmia» contro la «grande città», dominata dai «mercanti» non viene certo contrastata da Zarathustra, il quale a sua volta ribadisce: «Mi disgusta questa grande città». A ben guardare, la «scimmia» sembra ripetutamente riecheggiare Zarathustra: «Aveva preso qualcosa del ritmo e dell'intonazione del suo discorso e volentieri attingeva anche al tesoro della sua saggezza» (Za, III, *Del passar oltre*).

Sappiamo che a fondare le fortune degli odierni mercanti sono stati «avvoltoi o straccivendoli» (*Lumpensammler*). Ed ecco la «scimmia» esprimere così il suo disgusto per la «grande città»: «Non vedi penzolare le anime come flosci e luridi stracci (*Lumpen*)? Di questi stracci (*Lumpen*) fanno ancora giornali». La scimmia condivide anche il disprezzo già noto per la presunta «aristocrazia dello spirito»: «Non senti che qui lo spirito è diventato un gioco di parole? E butta fuori una ripugnante risciacquatura di parole? E di questa risciacquatura fanno ancora giornali» (e di nuovo, ripetutamente, siamo rinviati al controllo della stampa rimproverato all'ebraismo). A dominare sono i «mercanti»: in effetti, «anche il principe ruota attorno a quanto vi è di più terrestre, l'oro dei mercanti». Ma chi sono poi costoro? «C'è molta devozione e molto devoto leccare e adulare e un continuo sfornare lusinghe davanti al dio degli eserciti» (il dio della religione nazionale ebraica). A prima vista, questo dio non dovrebbe essere in contrasto con la visione del mondo propria dell'aristocrazia guerriera. Ma si tratta solo di una parvenza: «Il dio degli eserciti non è il dio delle barre d'oro – così pensa il principe, senonché il principe propone e il mercante dispone!» (Za, III, *Del passar oltre*). Su questa ripugnante configurazione dell'ebraismo e della «grande città» – il riferimento è chiaramente alla capitale della Prussia e del Reich,[43] alla «Berlino giudaica»

[43] Weichelt, 1922, p. 139.

da Nietzsche presa di mira già nella sua prima giovinezza (cfr. *supra*, cap. 3, §§ 1-2) – Zarathustra non solleva obiezioni; si limita, come vedremo, ad accusare la scimmia di inconseguenza sul piano pratico.

Indipendentemente anche da *Così parlò Zarathustra*, evidenti sono i punti di contatto tra Nietzsche e Dühring. Analizziamo la requisitoria che quest'ultimo pronuncia contro l'ebraismo. È una religione monoteistica fondata sul «dispotismo» di una divinità gelosa ed esclusivistica, che non lascia spazio alcuno a «uomini liberi» e a «sentimenti di libertà».[44] È la religione orientale di un popolo che ha alle spalle la schiavitù in Egitto. È una «religione servile», «la forma servile della religione», che «non conosce uomini liberi» e «sentimenti di libertà»;[45] da questa religione discendono la «morale dei servi» (*Knechtsmoral*), e il «senso servile *par excellence*».[46] Ma tutto ciò è stato ereditato in pieno dal cristianesimo, esso stesso intrinsecamente giudaico. Sì, venuta alla luce con l'ebraismo, l'«orientale religiosità servile» pervade in profondità il cristianesimo;[47] abbiamo così «l'antico e il nuovo ebraismo, e cioè quello giudaico e quello cristiano».[48] Non serve a nulla inseguire l'ipotesi dell'origine ariana di Gesù: se anche non può essere esclusa a priori, essa è comunque irrilevante, non può «cancellare quel che di essenzialmente giudaico vi è nello spirito della persona» e della religione da lui fondata.[49]

Al di là del servilismo, a caratterizzare il «cristianesimo prodotto dal giudaismo»[50] è un nichilismo di fondo, che si intreccia con una «brama di vendetta» spesso senza «misura» e con la «crudeltà più abietta» nei confronti dei nemici: per rendersene conto, si legga l'inferno dantesco con la condanna ai tormenti eterni dei presunti peccatori; non bisogna lasciarsi ingannare dalla giudaica «ipocrisia dell'amore del prossimo e della compassione».[51]

Nel corso della storia, ci sono stati tentativi dell'Occidente di scrollarsi di dosso questo peso funesto. Nel Rinascimento e ancora in Tasso vediamo «al posto della dipendenza dal cristianesimo ebraico suben-

[44] Dühring, 1881*b*, pp. 30-31.
[45] Dühring, 1881*b*, pp. 24, 30-31 e 47.
[46] Dühring, 1881*b*, pp. 24 e 32.
[47] Dühring, 1875, pp. 438-39.
[48] Dühring, 1897, p. 5.
[49] Dühring, 1897, p. 22.
[50] Dühring, 1881*a*, p. 3.
[51] Dühring, 1897, pp. 23-24 e 42.

trare prestiti sempre più numerosi dall'antichità classica»; successivamente assistiamo allo sciagurato riemergere del «cristianesimo ripescato dalla Riforma» e della sua «essenza giudaica».[52] Ora siamo ad un punto di svolta: non bastano «mere trasformazioni della religione esistente [le quali] sarebbero pur sempre un pezzo di asiatismo»; è necessario avere «la forza di chiudere la vecchia era religiosa».[53] Dato che il cristianesimo è essenzialmente ebraismo, la depurazione dall'ebraismo, che per l'Occidente si impone, è al tempo stesso la depurazione dal cristianesimo. Si tratta di porre fine a «due millenni di errori» – ritengono a loro volta Fritsch e l'«Antisemitische Correspondenz» (n. 8, p. 8 e n. 9, p. 1) –, con una datazione che avrebbe potuto essere tranquillamente sottoscritta sia da Nietzsche che da Dühring.

Al devoto di una religione fondata sull'asservimento e l'umiliazione anche Dühring chiama a subentrare «lo spirito libero».[54] È un uomo che ha conseguito la piena maturità, un «uomo solido», estraneo al dogmatismo in ogni sua forma. Egli sa che ad assumere l'eredità della religione non può essere una dottrina compiuta e priva di dubbi e di «problemi». Al contrario di Lassalle e del socialismo di ispirazione marxista, animati dalla certezza del futuro luminoso, «egli non avanza certo la pretesa, in modo sciocco, del monopolio della verità e dell'anticipazione del futuro»: «ci vuole la sfrontatezza ebraica per recidere in tal modo il diritto dei futuri individui e popoli».[55] Non stupisce allora che Widemann accosti questo testo di Dühring a *Così parlò Zarathustra*, il «profondo vangelo del superuomo».[56] E si comprende perché in una delle sue ultime lettere, quella che accarezza l'idea di colpo di Stato contro il progetto di monarchia sociale attribuito a Guglielmo II, Nietzsche si preoccupi di distinguere nettamente lo «spirito libero» a lui caro da quello a torto e strumentalmente agitato dai socialisti (cfr. *supra*, cap. 17, § 5).

D'altro canto, alcuni anni dopo, anche un autorevole storico ebreo dell'antisemitismo accosta Nietzsche a Dühring per sussumere entrambi sotto la categoria di «antisemitismo anticristiano», il cui bersaglio è «la morale ebrea e cristiana» (essa stessa di origine ebraica),

[52] Dühring, 1897, p. 45.
[53] Dühring, 1897, pp. 260-61.
[54] Dühring, 1897, p. 5.
[55] Dühring, 1897, pp. 265-66.
[56] Widemann, 1885, p. 239. Il rinvio è a Dühring, 1897.

la tradizione religiosa ebraico-cristiana nel suo complesso.[57] A questo proposito conviene citare soprattutto un amico di vecchia data qual è Overbeck che, nelle sue memorie, giunge a dire del filosofo: «Quando parla con franchezza, i giudizi che egli esprime sugli ebrei vanno al di là, per la loro severità, di ogni antisemitismo. Il fondamento del suo anticristianesimo è essenzialmente antisemita».[58]

7. *La «questione ebraica» come «questione sociale» (Dühring) ovvero la «questione sociale» come «questione ebraica» (Nietzsche)*

E, tuttavia, nonostante i reali punti di contatto, anche sul piano immediatamente ideologico-politico enormi sono le differenze che sussistono tra Nietzsche e Dühring. La condanna della «grande città» da parte della scimmia risulta incoerente agli occhi di Zarathustra: «Perché dimorasti così a lungo presso la palude, da dover diventare tu stesso rana e rospo? [...] Perché non andasti nel bosco? O non arasti la terra? Non è pieno il mare di verdi isole?» (Za, III, *Del passar oltre*). L'alternativa alla città corrotta e corruttrice è individuata nel ritorno alla terra (ciò di cui non sembrano capaci gli ebrei); oppure nell'espansione coloniale (che è un'altra forma del ritorno alla terra). E si comprende allora che anche il colonialismo sia celebrato in contrapposizione allo spirito mercantile (ed ebraico):

> Regni pure il mercante là dove tutto ciò che risplende è oro di mercanti! Non è più tempo da re: ciò che oggi si chiama popolo non merita re.
> Guardate come questi popoli imitino essi stessi i mercanti: raccattano i minimi vantaggi da ogni mucchio di spazzatura!
> Si tendono agguati, si strappano l'un l'altro sempre qualcosa – e lo chiamano «buon vicinato». O beato tempo remoto quando un popolo si diceva: «Voglio essere signore di altri popoli!» (Za, III, *Di tavole antiche e nuove*, 21).

Con la loro meschina rivalità e le loro meschine contese territoriali (ad esempio per l'Alsazia e la Lorena), i paesi europei danno prova di spirito mercantile (proprio dell'ebraismo). Dovrebbero invece lanciarsi in vigorose azioni di espansione al di là del mare. È quello che non comprende la «scimmia». Essa può ben denunciare la «grande

[57] Lazare, 1969, p. 124.
[58] Overbeck, 1906, p. 222.

città» come «la grande cloaca dove si radunano schiumeggianti le sozzure» (Za, III, *Del passar oltre*), ma non è in grado di formulare un'alternativa. Berlino, considerata la città ebraica per eccellenza già dal giovane Nietzsche e dalla sua cerchia di amici e in questi termini bollata permanentemente da Dühring,[59] è anche la capitale della socialdemocrazia. Piuttosto che stimolare la popolazione eccedente a «emigrare in selvagge e fresche contrade del mondo», i socialisti di tutte le risme preferiscono pescare nel torbido della «palude» o della «cloaca»; in questo senso, rivelano quella stessa incapacità di aver un rapporto con la «terra» e con il «bosco» che essi rimproverano agli ebrei. Per di più, distogliendoli dall'espansione coloniale, la scimmia dühringiana e socialista finisce con lo stimolare tra i popoli europei un'insensata rivalità, all'insegna di un angusto spirito di accumulazione territoriale, di uno spirito mercantile che rinvia in ultima analisi all'ebraismo.

Ma non è tutto. Abbiamo visto la scimmia condannare in modo indifferenziato il dio degli eserciti e il dio dei mercanti. Il punto di vista di Nietzsche è ben diverso. Se per un verso disprezza anch'egli lo spirito mercantile che, d'accordo in ciò con Dühring, attribuisce all'ebraismo, per un altro verso non ha alcuna difficoltà a identificarsi con la stirpe ebraica dei signori che, forte anche della sua religione nazionale, conquista Canaan. E lo stesso dio dei mercanti suscita sdegno solo nella misura in cui pretende di subordinare a sé il dio degli eserciti, liquidando l'ideale antico e nobiliare dell'*otium et bellum*. Il quadro, però, cambia radicalmente se il dio dei mercanti riconosce la preminenza ideale del dio degli eserciti, se, in termini politici, la fusione sociale ed eugenetica tra finanza ebraica ed «aristocratica ufficialità» serve a infondere nuovo sangue e vigore nella classe chiamata a contrastare la volgarità e i disvalori della modernità, anche con un vigoroso programma di espansione coloniale.

Ma per l'appunto alla vicenda di Canaan Dühring rinvia per dimostrare non solo la brutalità priva di scrupoli ma anche e soprattutto l'inaffidabilità nazionale di un popolo, come quello ebraico, la «cui *ultima ratio* [...] sono la potenza e il dominio».[60] Senonché questa accusa suona alle orecchie di Nietzsche come il più alto riconoscimento: è la conferma che l'allevamento della razza dei signori non può fare a meno dell'apporto ebraico.

[59] Dühring, 1881*b*, pp. 6 e 20.
[60] Dühring, 1881*b*, pp. 33-34.

Sintetizzando, potremmo dire che, tra le tre figure dell'ebraismo, a risultare più odiosa a Dühring è quella che ai suoi occhi conduce dallo spietato conquistatore di Canaan allo spregiudicato capitalista e finanziere che ha conquistato la Borsa e la stampa di Berlino. È l'unica figura alla quale Nietzsche guarda con ammirazione, per quel che concerne il conquistatore di Canaan, e con atteggiamento da ultimo possibilista per quel che concerne il finanziere. Il filosofo riserva il suo odio in particolare alla figura del profeta ebraico, che continua sciaguratamente a manifestarsi nelle vesti dell'agitatore socialista. Evidente è l'antitesi rispetto a Dühring, che dà prova di una certa indulgenza per l'appunto nei confronti dei profeti, cui spetterebbe il merito di aver tentato un'autocritica degli aspetti più odiosi (la smisurata volontà di potenza) del giudaismo.[61] E di nuovo emerge l'antagonismo, nonostante i punti di contatto, tra le due personalità qui messe a confronto.

Dühring fa un'affermazione lapidaria: «La stessa questione ebraica è una questione sociale».[62] Rovesciando la precedente sentenza, Nietzsche avrebbe potuto dire: «La stessa questione sociale è una questione ebraica». Se nel primo caso si tratta di colpire il grande capitale ebraico al fine di integrare le classi popolari, smussando se non mettendo a tacere la loro protesta; nel secondo caso si tratta di prendere atto che la presunta questione sociale è solo un'invenzione del *ressentiment* e dello spirito di vendetta alimentati dall'ebraismo ovvero dalla tradizione religiosa ebraico-cristiana. Ben lungi dal volerli colpire, Nietzsche, soprattutto negli ultimi anni della sua vita cosciente, è ossessionato dall'idea di cooptare capitalisti e finanzieri ebrei nella razza dei signori, e di cooptarli in modo completo e irreversibile, intervenendo sul piano eugenetico oltre che su quello politico-sociale. Il rafforzamento del blocco dominante dovrebbe poi dare il via ad un'offensiva generalizzata contro le folli pretese delle classi popolari e contro il movimento socialista, senza risparmiare le altre due figure dell'ebraismo, anzi inasprendo ulteriormente la polemica e la lotta contro agitatori che trasudano ebraismo.

[61] Dühring, 1881*b*, pp. 26 e 28.
[62] Dühring, 1881*b*, p. 154.

8. *Antisemitismo feudale, antisemitismo «anticapitalistico» e «socialismo feudale»*

A questo punto conviene rileggere la polemica di Nietzsche. Pochi anni dopo la fine della vita cosciente del filosofo, nel 1894, intervenendo al Reichstag, Caprivi osserverà che l'antisemitismo «è il germe della socialdemocrazia». Nel mettere in stato d'accusa in particolare «l'antisemitismo contro il capitale» (*Kapitalantisemitismus*) e nel rivolgersi ai deputati influenzati dall'antisemitismo, il cancelliere così prosegue:

> L'odio e l'avversione si rivolgono contro il capitale in quanto tale; se il movimento continua, non sarete in grado di limitarlo al capitale ebraico – il movimento andrà contro il capitale in quanto tale! E perciò dico che il vostro partito è in connessione con il partito dell'estrema sinistra di questa Camera.[63]

È il «partito dell'estrema sinistra» nelle sue diverse e contrastanti componenti a costituire il bersaglio della polemica di Nietzsche. Abbiamo visto l'attacco a Stöcker per la sua presa di posizione a favore del suffragio universale ed eguale. Anche coloro che meritano realmente l'accusa di antisemitismo sono condannati in primo luogo in quanto affetti, in un modo o nell'altro, da superstizione democratica o, ancor peggio, da superstizione socialista o socialisteggiante. Bernhard Förster è un «agitatore» che, in virtù delle sue tendenze egualitarie, ripugna al «gusto» di Nietzsche: «Sono di sentimenti troppo aristocratici per mettermi allo stesso livello, sul piano giuridico e sociale, di 20 famiglie di contadini, com'egli ha in programma». Questo agitatore è per di più un «vegetariano» (B, III, 3, p. 54) e i vegetariani, con la loro tendenza a rimettere in discussione l'ordinamento naturale e la lotta che lo caratterizza, sono espressione di decadenza (GM, III, 17 e WA, 5). Non dimentichiamo che già in una lettera del 1869 Nietzsche, sotto l'influenza di Wagner, accosta «dottrina vegetariana» e «socialismo» (cfr. *supra*, cap. 1, § 9). Alla fiacchezza e alle stramberie del cognato, il filosofo contrappone l'esempio degli inglesi, decisamente «carnivori», che meglio di ogni altra «razza» hanno saputo sviluppare l'espansione coloniale (B, III, 3, p. 54). È un argomento dell'ideologia imperiale assai diffuso in quel periodo e

[63] In Ferrari Zumbini, 2001, p. 405.

talvolta fatto proprio, come spesso accade in circostanze del genere, dalle stesse vittime. Nella sua autobiografia, Gandhi riferisce che negli anni della sua fanciullezza e adolescenza «era in voga una filastrocca», composta da un poeta, che così suonava: «Guardate il potente inglese, / Domina il piccolo indiano, Perché essendo carnivoro, / È alto cinque cubiti».[64]

Leggiamo ora i capi di imputazione contenuti nella requisitoria da Nietzsche pronunciata a carico di Dühring: anche lui è un «povero diavolo di agitatore vociante» e, ancor peggio, un «povero comunista» (XIV, p. 382); non a caso è tra «i difensori e sostenitori» della «Comune di Parigi» (XI, p. 586). E non è tutto: è un «uomo della plebe» (XI, p. 494), un «proletario» (X, p. 363), una «canaglia velenosa e biliosa», che tra i suoi seguaci, al di là della «*species anarchistica* all'interno del proletariato colto», non riesce ad attrarre «una sola persona per bene» (XIV, p. 422; GM, III, 26). Si può fare un discorso di carattere più generale: «l'"inconscio" allungare dita lunghe, troppo lunghe, l'inghiottire proprietà altrui mi sono sembrati sempre più evidenti in ogni antisemita che in qualsiasi ebreo» (XIII, p. 611). Siamo portati a pensare alla denuncia del «proletariato ladro di Weitling» (*Weitlings stehlendes Proletariat*) che ricorre in Schelling[65] e nella cultura antisocialista del tempo, compreso Nietzsche: l'abbiamo visto rimproverare al movimento operaio il fatto di non voler rispettare «il settimo comandamento», che impone di «non rubare», enunciato da un rispettabile «ebreo dell'antichità» (cfr. *supra*, cap. 1, § 9).

Certo, Dühring è realmente un antisemita. Ma l'antisemitismo preso di mira da Nietzsche rinvia esso stesso alla protesta sociale che alimenta il socialismo, alla plebaglia o alla *canaille* (XIII, p. 92 e B, III, 5, p. 218) che costituisce la base sociale o la massa di manovra della rivoluzione. Quel «socialismo degli imbecilli» che, secondo la definizione di August Bebel, o meglio da lui resa celebre,[66] è l'antisemitismo, viene condannato da Nietzsche con un atteggiamento carico di

[64] Gandhi, 1974, pp. 31-32. Ai giorni nostri, sono invece i fondamentalisti e sciovinisti indù a propagandare la dieta vegetariana, in modo da recuperare i costumi dell'originaria e incontaminata popolazione ariana (Sengupta, 2002); forse un analogo processo ideologico si verifica anche in Hitler che, nel criticare il consumo di carne, assieme alle preoccupazioni del salutista, fa talvolta valere l'argomento delle presunte abitudini alimentari dei «soldati dell'antica Roma» (Hitler, 1989, p. 241; 25 aprile 1942).

[65] In Pareyson, 1977, p. 645.

[66] Sulla storia di questa formula, cfr. Massara, 1972, p. 105.

disprezzo nei confronti sì degli imbecilli ma soprattutto del socialismo in quanto tale. Si potrebbe anzi aggiungere che, se per il discepolo e collaboratore di Engels l'imbecillità consiste nell'esprimere in modo grottesco e barbaro una protesta sociale alla quale bisogna tuttavia prestare attenzione, nel teorico del radicalismo aristocratico essa risiede per l'appunto in questa attenzione simpatetica per le classi subalterne: «La questione sociale è una conseguenza della decadenza» (XIII, p. 265).

Procediamo ad un confronto più ravvicinato tra l'anti-antisemitismo di Nietzsche e quello degli ambienti socialdemocratici. Engels nota che «a formare il coro antisemita» sono o artigiani «schiacciati dalla concorrenza del grande capitale» (non poche volte ebraico) e che così subiscono il fascino di un antisemitismo letto come una sorta di «socialismo feudale», ovvero «la piccola nobilità, il ceto degli Junker» che, nella sua dissipatezza, pretende di continuare a vivere al di sopra delle sue possibilità e finisce così con l'indebitarsi col capitale ebraico. Mettendo in guardia contro il «socialismo feudale» e antisemita, Engels sottolinea il grande contributo fornito dagli ebrei alla causa della lotta anticapitalistica, come dimostra da un lato l'intensificarsi in Inghilterra degli «scioperi di operai ebrei», spesso «tra i più miserabili e i più sfruttati», dall'altro la presenza in prima fila nel movimento socialista di intellettuali quali Lassalle, Bernstein e tante altre «persone» delle quali – aggiunge Engels – «sono fiero di essere amico». Per non parlare poi di Marx, il quale «era un ebreo puro sangue». Lo stesso capitale ebraico svolge «un'opera meritoria» nella misura in cui mette in crisi «classi reazionarie da cima a fondo» quali sono la piccola borghesia e, soprattutto, la nobiltà feudale.[67] È quest'ultima il bersaglio principale della polemica anti-antisemita degli ambienti socialdemocratici. Ad essa – secondo la denuncia contenuta già nel *Manifesto del partito comunista* – risale anche il tentativo di indebolire e deviare la protesta popolare col miraggio del «socialismo feudale».[68] In modo analogo argomenta Bebel. Questi, nel notare il diffondersi dell'antisemitismo tra i «circoli degli ufficiali», i «nostri Junker» e la «nobiltà feudale» indebitata, aggiunge che «ciò non impedisce naturalmente a una parte dei nostri nobiluomini di cercare di catturare un

[67] Marx ed Engels, 1955, vol. XXII, pp. 49-51.
[68] Marx ed Engels, 1955, vol. IV, pp. 482-84.

pesciolino d'oro ebreo, così da poter indorare di fresco con i suoi denari, l'antico stemma, salvando contemporaneamente la propria esistenza divenuta ormai insicura». L'allusione ironica è all'aspirazione del nobile e dell'ufficiale, che non vuole rinunciare alla sua tradizionale opulenza, a sposare, nonostante le sue convinzioni cristiane e giudeofobe, «un'appartenente alla razza ebraica» purché riccamente dotata.[69]

È la politica matrimoniale raccomandata da Nietzsche, il quale è ben consapevole che gli antisemiti trovano adepti anche tra le classi alte della società: «mi sembra che per essi si entusiasmi l'intera nobiltà prussiana» – osserva una lettera a Overbeck del 16 ottobre 1885 (B, III, 3, p. 97). Epperò, in questo caso il giudizio del filosofo è decisamente meno severo. La sua indignazione prende di mira circoli politici e sociali ben diversi: «Non ho mai subito una tale offesa, quale l'accostamento dei nomi "Dühring" e "Zarathustra"» (B, III, 3, p. 120). Apparentemente, l'antisemitismo laico e anticristiano di Dühring dovrebbe risultare a Nietzsche più tollerabile che non l'antisemitismo o la giudeofobia cristianeggiante degli Junker. Ma non è così. Invano si cercherebbe in lui una polemica contro l'antisemitismo feudale analoga, per la sua asprezza, a quella sviluppata contro l'antisemitismo «anticapitalistico». Si spiega così il silenzio sulla Russia e anzi l'ammirazione da lui espressa per l'aristocrazia di quel paese.

In conclusione, Engels esprime un giudizio positivo, sia pure in modo differenziato, su tutte e tre le figure dell'ebraismo. Sappiamo invece dell'ostilità di Nietzsche per la figura dell'ebreo proletario e, soprattutto, dell'ebreo intellettuale sovversivo. Per quanto riguarda la terza, quella del capitalista e finanziere, se il primo le attribuisce il merito oggettivo di minare il potere e il prestigio del ceto aristocratico e militare, il secondo spera che possa contribuire al rafforzamento sociale ed eugenetico per l'appunto di questa classe. Alla stampa antisemita che talvolta bolla lui stesso come ebreo, Engels replica: «Meglio ebreo che signorotto feudale».[70] Difficilmente questa conclusione avrebbe potuto essere sottoscritta dal teorico del radicalismo aristocratico che odia il socialismo anche nella sua forma «feudale» e «imbecille» e che attribuisce all'intellettuale ebreo una responsabilità di primo piano nell'alimentare questo rovinoso movimento politico.

[69] Bebel, 1972, pp. 280-81.
[70] Marx ed Engels, 1955, vol. XXII, p. 51.

9. *Denuncia dell'antisemitismo anticapitalistico e resa dei conti con i socialisti, i cristiano-sociali e i sovversivi in genere*

In Nietzsche, la caratterizzazione dell'antisemitismo rassomiglia come una goccia d'acqua alla caratterizzazione del socialismo: «Gli antisemiti non perdonano agli ebrei il fatto che gli ebrei hanno "spirito" – e denaro (antisemitismo: un nome dei "falliti")» (XIII, p. 365). «I falliti, i decadenti di ogni genere» hanno bisogno di occultare anche dinanzi a se stessi il loro fallimento, andando a caccia di «colpevoli», di un «capro espiatorio»: «o l'ordinamento sociale, o l'educazione e l'istruzione, o gli ebrei, o i nobili, o in genere i privilegiati di qualsiasi specie», o persino il buon Dio (XIII, p. 423). Epperò, ben al di là di Stöcker o Dühring, chiunque osi mettere in discussione i rapporti sociali esistenti «inventa responsabilità per procurarsi un sentimento piacevole – la vendetta» (XIII, p. 423). Che prenda di mira gli ebrei o concreti rapporti politico-sociali, la protesta contro le diseguaglianze ha comunque il torto di essere espressione di *ressentiment* e di inventare responsabilità che non esistono.

Come in ogni fallito, partecipe della «rivolta degli schiavi nella morale», anche in Dühring vediamo «uno scialo di sdegnosi atteggiamenti morali». Egli vorrebbe inscenare una sorta di «giudizio universale» contro la vita e la storia e pretenderebbe «che le sue bave significhino la giustizia stessa» (XIV, p. 382). Ma anche gli squallidi «ebrei», che inventano il cristianesimo, pretendono di essere «il giudizio finale di tutto il resto» (AC, 44). Pur divorati dalla «sete di diventare carnefici», antisemiti e socialisti di ogni risma «hanno sempre in bocca la parola "giustizia" come bava avvelenata», pretendono di essere «i buoni, i giusti» (GM, III, 14); e, nel far ciò, si atteggiano in modo simile, ancora una volta, agli ebrei e agli «ebreo-cristiani», i quali, come sappiamo, pretendono anch'essi di essere «i buoni, i giusti» (AC, 44). Non bisogna perdere di vista un punto essenziale: «Il fantastico principio "amate i vostri nemici" hanno dovuto inventarlo gli ebrei, i più grandi odiatori che mai siano esistiti» (M, 377). Ma in modo analogo i socialisti di ogni risma (compresi gli antisemiti) nascondono la loro brama di vendetta contro i potenti, i ricchi, i ben riusciti sotto parole d'ordine che proclamano la fraternità, la filantropia, l'amore universale.

Infine. Dühring è un «facitore di smorfie» allo stesso modo di quegli «uomini superficiali, invidiosi e per tre quarti commedianti» che alimentano il «socialismo» (XI, p. 586). Ma ciò vale – l'abbiamo già visto – anche per l'intellettuale ebreo sovversivo, questo commediante per eccellenza dell'indignazione morale. Il *ressentiment* plebeo e la carica eversiva dei falliti della vita accomunano agitatore socialista, ebreo sovversivo e... antisemita socialisteggiante!

Sappiamo che gli antisemiti sono da annoverare essi stessi tra i falliti della vita; ma non bisogna dimenticare che i falliti della vita, questi «depositari degli istinti compressi e bramosi di compensazione» sono «i discendenti di ogni schiavitù europea e non europea e di ogni popolazione prearíana in particolare» (GM, I, 11). Siamo portati a pensare agli ebrei, il popolo-paria per eccellenza che, a partire dall'esilio babilonese, ha subito millenni di assoggettamento. In ogni caso, nel pronunciare la sua requisitoria contro gli antisemiti e i falliti di ogni risma, Nietzsche non esita a far ricorso alla mitologia ariana, cioè a quella mitologia che comincia a prendere di mira gli ebrei. S'impongono misure energiche: bisognerebbe potersi «liberare dalla vista disgustosa dei malriusciti, dei meschini, degli intristiti e intossicati» (GM, I, 11). Sono le stesse misure invocate a carico degli antisemiti. Se ancora *Al di là del bene e del male* si esprime in termini problematici («sarebbe forse utile e giusto mettere al bando gli sbraitanti antisemiti del paese», JGB, 251), *Genealogia della morale* non sembra avere più dubbi. Si tratta solo di vedere quanti «antisemiti» e «quanti commedianti dell'ideale cristiano-morale dovrebbero essere esportati oggi dall'Europa affinché la sua aria torni ad avere un odore più pulito» (GM, III, 26). E, dunque, gli antisemiti sono chiamati a condividere la sorte dei sovversivi, spesso di origine servile e non ariana, fra i quali certo non mancano gli ebrei. La resa dei conti con l'antisemitismo ha il risultato paradossale di rendere più pericolosa e precaria la condizione degli stessi ebrei.

Il fatto è che, a ben guardare, le misure radicali contro «tutti gli antisemiti» invocate da Nietzsche si configurano come un'estensione e un inasprimento delle leggi speciali in atto contro i socialisti e contro i sovversivi. Al di là di «Stöcker» e del suo seguito di «antisemiti», è necessario colpire con rigore i «preti» in quanto tali, tutti affetti da «follia criminale». Siamo in presenza di una figura tutt'altro che inoffensiva: «Non sottovalutiamo il prete!», questo «animale vendicativo

e sottile». Non è consentita debolezza alcuna nei confronti dell'«istituzione pretesca, che con astuzia raccapricciante cerca di distruggere fin dall'inizio» gli uomini migliori, «i più forti, ben riusciti, magnifici» (XIII, pp. 645-46). È necessario saper procedere sino in fondo: «Contro il prete – scrive Nietzsche a Brandes agli inizi del dicembre 1888 – non c'è bisogno di argomenti ma solo del carcere» (B, III, 5, p. 502). È una tesi ulteriormente sviluppata nell'*Anticristo*: «Contro il prete si deve non argomentare ma ricorrere al carcere [...]. Il prete è il nostro ciandala – sia proscritto, affamato, cacciato in ogni specie di deserto». Al di là di questa figura, che pure è la «più viziosa varietà di uomo», si tratta di distruggere, come sappiamo, l'«istituzione pretesca». E dunque: «chi mangia allo stesso tavolo con un prete sia messo al bando», le chiese siano distrutte. Bisogna prendere di mira il cristiano in quanto tale, senza distinguere tra cattolici e protestanti, ovvero tra cristiani di orientamento fondamentalista e cristiani di orientamento liberale e modernista; semmai, è proprio su questi ultimi che si deve infierire. In ultima analisi, si tratta di riconoscere l'«elemento criminale nell'essere cristiani» e trattarlo di conseguenza (AC, *Legge contro il cristianesimo*).

La giusta indignazione per la giudeofobia di Stöcker non deve appannare la lucidità del giudizio facendoci perdere di vista il carattere decisamente più inquietante dell'«anti-antisemitismo» di Nietzsche. La «legge contro il cristianesimo» con cui si chiude *L'Anticristo* è l'estensione ai cristiani della legislazione già in atto contro la socialdemocrazia. Questa ama paragonare la sua condizione nel Secondo Reich a quella dei cristiani perseguitati nella Roma imperiale. È un paragone in qualche modo sottoscritto da Nietzsche, sia pure con un giudizio di valore contrapposto: bisogna saper leggere «la croce come segno di riconoscimento per la più sotterranea congiura che sia mai esistita» (AC, 62), una congiura che continua a svilupparsi a quasi due millenni di distanza in ambito socialista e cristiano-sociale.

La «legge contro il cristianesimo», che porta la data del «30 settembre 1888 della falsa cronologia», conosce un'ulteriore radicalizzazione nel momento in cui insorge la follia. Si tratta di procedere, oltre che all'arresto del papa, alla fucilazione non solo di Stöcker e di «tutti gli antisemiti», ma anche di Bismarck e di Guglielmo II. Eppure il cancelliere è nemico dichiarato del predicatore di Corte e in ottimi rapporti con il banchiere ebreo Gerson von Bleichröder, dal cui con-

siglio egli trae indubbio giovamento anche per quanto riguarda le sue finanze personali.[71] Senonché, agli occhi di Nietzsche, Bismarck è responsabile di aver avallato o promosso nel 1881, in nome del «cristianesimo pratico», l'ideologia del lavoro e le misure di legislazione sociale, che ora conoscono un'ulteriore, rovinosa dilatazione con Guglielmo II. Per questo il cancelliere è definito «l'idiota per eccellenza tra gli uomini di Stato», con una terminologia che ancora una volta rinvia al cristianesimo e all'«idiota sulla croce» messo alla berlina poche righe dopo (XIII, pp. 643-44).

Un odio tutto particolare investe il giovane imperatore. Oltre ad essere, come sappiamo, un «idiota di colore», è un «cristiano in uniforme da ussaro» (*christlicher Husar von Kaiser*) ovvero «l'aborto (*Mißgeburt*) più miserabile di uomo che fino a oggi sia mai giunto al potere» (XIII, p. 643); chiaramente, oggetto di condanna è non già l'ussaro, ma il cristiano, che in quanto tale è un malriuscito, un aborto. Con la sua aspirazione all'emancipazione degli schiavi neri in Africa e dei proletari o schiavi bianchi in Germania, il giovane imperatore porta avanti un programma che lui dichiara essere cristiano ma che, agli occhi del filosofo, dovrebbe essere più propriamente definito cristiano-socialista.

In conclusione, l'ultimo Nietzsche aspira ad una radicalizzazione estrema della legislazione antisocialista, in modo da colpire anche i cristiano-sociali, i cristiani in quanto tali e tutti coloro che sono sospettati di simpatie cristiane e socialiste. In questo medesimo ambito sono da collocare «tutti gli antisemiti».

[71] Cecil, 1989, vol. I, pp. 141-42.

19.

«Nuovo partito della vita», eugenetica e «annientamento di milioni di malriusciti»

1. *Naturalizzazione del conflitto e approdo all'eugenetica*

A spingere in direzione di una definitiva resa dei conti non sono solo gli sviluppi della situazione politica interna e internazionale, ma anche le convinzioni via via maturate da Nietzsche. Nel corso della sua evoluzione si assiste ad un progressivo accentuarsi della tendenza a leggere in chiave naturalistica la storia e il conflitto. Già negli anni della *Nascita della tragedia* il filosofo sottolinea la dimensione in qualche modo anche fisiologica della degenerazione rappresentata da Socrate, il quale non a caso si distingue anche per la bruttezza del volto e del corpo. Ma ora leggiamo *Crepuscolo degli idoli*:

> Per i suoi natali Socrate apparterrebbe al popolo minuto: Socrate era plebaglia. È noto, e lo si può vedere ancora oggi, quanto egli fosse brutto. Ma la bruttezza, un'obiezione di per se stessa, è tra i greci quasi una confutazione. E Socrate era poi veramente un greco? La bruttezza è abbastanza spesso l'espressione di uno sviluppo ibrido, ostacolato dall'incrocio. In altri casi essa appare come un'involuzione dello sviluppo. Gli antropologi che si interessano di criminologia ci dicono che il delinquente tipico è brutto: *monstrum in fronte, monstrum in animo*. Ma il delinquente è un *décadent*. Era Socrate un delinquente tipico? (GD, *Il problema Socrate*, 3).

L'emergere del peso decisivo della fisiologia impone una svolta nella cultura: «Dobbiamo essere dei fisici [...], mentre fino a oggi tutte le valutazioni e gli ideali sono stati edificati sull'ignoranza della fisica oppure in contraddizione con essa» (FW, 335). La fisica è qui sinonimo di fisiologia ovvero di scienze che prendono le mosse dalla natura e dal corpo. Il trascurarle è già un sintomo di mancanza di onestà: «Sia lode alla fisica, e ancor più a quel che ci costringe a essa: la

nostra rettitudine» (FW, 335). A sua volta, la mancanza di onestà, implicita nella rimozione della fisica, rinvia, al di là della psicologia e tanto più dell'etica, ad una dimensione che è, in ultima analisi, fisiologica: «Quelle che finora l'umanità ha considerato cose serie, non sono neppure delle realtà, sono semplici prodotti dell'immaginazione, o più esattamente menzogne che derivano dai cattivi istinti di nature malate, dannose nel senso più profondo» (EH, *Perché sono così intelligente*, 10).

Bisogna farla finita una volta per sempre con «l'ignoranza *in physiologicis* – il maledetto idealismo». Per cominciare, si tratta di indagare «l'influsso climatico sul metabolismo» (EH, *Perché sono così intelligente*, 2). Già a partire dal periodo «illuministico», la pagana «innocenza del Sud» (FW, *Appendice*, *Nel Sud*), che si manifesta in particolare nel «lusso del Rinascimento», si contrappone alla «sventatezza nordica», tutta pervasa di moralismo, che agisce anche in Rousseau (XIV, p. 274).

Ma non basta rinviare al clima. Neppure l'alimentazione deve essere persa di vista:

> Mi interessa un problema dal quale dipende la «salvezza dell'umanità» molto più che da qualche curiosità da teologi: il problema della alimentazione. Grosso modo lo si può formulare così: «Tu, come devi nutrirti, per raggiungere il tuo massimo di forza, di virtù in senso rinascimentale, di virtù senza moralina?» (EH, *Perché sono così intelligente*, 1).

La dieta sembra giocare un ruolo decisivo nella spiegazione della storia universale (si è parlato a tale proposito di «santificazione della questione dell'alimentazione»).[1] Se non l'«origine», in ogni caso «la diffusione del buddismo [...] dipende in buona parte dalla quasi esclusiva, soverchia alimentazione di riso presso gli indiani, e dal conseguente generale rammollimento». D'altro canto, il tetro cristianesimo del Medioevo germanico non si può comprendere senza l'«intossicazione alcolica» (e forse un ruolo ha giocato anche il «veleno delle stufe nelle abitazioni tedesche»). Si può formulare una regola di carattere generale: «Là dove prende il sopravvento un profondo tedio dell'esistenza, vengono in luce le ripercussioni di un grosso errore dietetico di cui un popolo si è reso per lungo tempo responsabile» (FW, 134).

[1] Bernoulli, 1908, vol. II, p. 393.

Infine l'ereditarietà: «Ogni bene è eredità: quel che non è ereditato, è incompiuto, è cominciamento» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 47). Col suo libro *Hereditary Genius*, Francis Galton ha il merito di aver gettato luce, oltre che sulla figura del «genio ereditario», anche su quella del «delinquente ereditario», nonché sulla «storia delle famiglie di delinquenti» (B, III, 5, p. 508). All'autore inglese sembra alludere un frammento dell'ottobre 1888, secondo il quale solo a partire da «20 anni» vengono finalmente presi sul serio «i primi problemi della vita» (XIII, p. 610). Se procediamo a ritroso per il periodo di tempo qui indicato, ci imbattiamo nella pubblicazione del libro appena citato, che vede la luce in prima edizione per l'appunto nel 1869. Si comprende allora l'importanza crescente da Nietzsche attribuita ai temi della «malattia» fisica e psichica e dell'«inclinazione alla malattia» (che si trasmette ereditariamente), della «debolezza ereditaria», della «decadenza delle razze e delle famiglie», in conseguenza anche della «alimentazione insufficiente», della «precocità erotica» (che è «la maledizione soprattutto della gioventù francese e in primo luogo dei parigini»), dell'«alcolismo» (XIII, pp. 250, 456 e *passim*).

Facendola finita col maledetto «idealismo», è necessario scoprire o riscoprire le scienze naturali («da quel momento in poi, di fatto, non ho praticato altro che fisiologia, medicina, scienze naturali», EH, *Umano, troppo umano*, 3); la «fisiologia», la «statistica», l'«igiene» (grazie ai «progressi» da esse conseguiti, «il nostro sentimento riguardo alle azioni e ai giudizi morali potrebbe in futuro diventare incomprensibile», XIV, p. 259).

Nietzsche fa così propria la parola d'ordine *Nature and Nurture*, che campeggia come sottotitolo di un successivo libro di Galton e si diffonde ampiamente nella cultura del tempo.[2] A partire dall'attenzione riservata a clima, alimentazione, ereditarietà, una conclusione si impone: «Nessuno studio mi sembra più essenziale di quello delle leggi dell'allevamento». Si tratta di indagare e combattere non solo i «modi di vivere» ma anche le «unioni controproducenti» (XI, p. 480). È il problema dell'«eugenetica», la nuova «scienza» inventata per l'appunto da Francis Galton (un cugino di Darwin), cui Nietzsche rinvia con calore nelle lettere indirizzate a Overbeck e a Strindberg, il quale ultimo richiama a sua volta l'attenzione sull'importanza della genea-

[2] Galton, 1874.

logia dell'«uomo criminale» tracciata da Lombroso (B, III, 5, pp. 347 e 508 e III, 6, p. 376).

La lotta contro le idee scaturite dalla Rivoluzione francese e contro i progetti di trasformazione sociale agitati dal movimento operaio e socialista è sfociata nella naturalizzazione del conflitto sociale e del processo storico. Ora è possibile definire leggi generali che valgono per il mondo umano come per quello animale. Ad esempio, a conseguenze negative o catastrofiche può condurre in entrambi i casi «un nutrimento sovrabbondante», così come ogni «sovrappiù di protezione e d'assistenza». La decadenza è in agguato dove vengono totalmente a mancare lo sforzo, la tensione e la «durezza». Ne sono ben consapevoli coloro che studiano la storia di una «comunità aristocratica» (ad esempio Venezia o una *polis* greca), ma ne sono altrettanto consapevoli gli «allevatori». Gli uni e gli altri si imbattono in una verità fondamentale: «Una specie (*Art*) sorge, un tipo (*Typus*) si rinsalda e si rafforza, nella lunga lotta con condizioni sfavorevoli sostanzialmente uguali»; la decadenza e la «variazione del tipo», con l'insorgere «di fenomeni inusitati e di mostruosità (nonché di vizi mostruosi)», sono il risultato di un errato «allevamento» (JGB, 262). Sappiamo che un'aristocrazia «come fondamento e condizione, ha bisogno della schiavitù, qualunque sia la sua forma e qualunque sia il suo nome»: ebbene, s'impone «un allevamento sistematico, artificiale e consapevole» sia della casta o razza dei signori sia della casta o razza dei servi; solo in tal modo si potrà sventare la «rivolta degli schiavi» ovvero la «complessiva cospirazione del gregge» (XII, pp. 71-74).

2. *Ottimismo/pessimismo; essere/divenire, ragione/arte; coscienza storica/mito sovrastorico; malattia/salute*

A partire da questa nuova consapevolezza dell'importanza della fisiologia, Nietzsche ripercorre la sua precedente evoluzione e analizza criticamente le dicotomie da lui via via formulate nello sforzo non solo di leggere la realtà ma di agire su di essa. Diagnosticate e denunciate sin dalla *Nascita della tragedia*, la mediocrità e l'eversione moderna sono il bersaglio costante della sua polemica. Possono essere realmente contrastate in quanto espressione di fatuo ottimismo, e dunque a partire dalla dicotomia ottimismo/pessimismo? Nel ricercare nuove chiavi

interpretative, *La gaia scienza* sottolinea la sostanziale continuità politica della lotta ingaggiata a partire dagli anni della giovinezza:

> Ci si ricorderà forse, se non altro tra i miei amici, che fin da principio mi sono scagliato contro questo mondo moderno non senza alcuni grossi errori e sopravvalutazioni, ma in ogni caso come colui che ha una speranza. Chissà per quali esperienze personali, vedevo nel pessimismo filosofico del XIX secolo il sintomo di una superiore energia del pensiero, di una più ardimentata valentìa, di una più vittoriosa pienezza di vita, maggiori di quelle che hanno caratterizzato il XVIII secolo, l'epoca di Hume, Kant, Condillac e dei sensisti (FW, 370).

In modo analogo, la musica di Wagner fu letta «come l'espressione di una possanza dionisiaca dell'anima tedesca»: «Credetti di udire in essa – osserva Nietzsche – il terremoto con cui una forza primigenia, accumulata sin dall'antichità, trova finalmente sfogo – indifferente peraltro agli eventuali sussulti di tutto quanto siamo soliti chiamare civiltà» (FW, 370). L'auspicato «pessimismo dionisiaco», pronto ad accettare la vita e a gioirne anche nei suoi terribili conflitti, veniva disgraziatamente scambiato con il «pessimismo romantico», pavido e piagnucoloso, in ultima analisi negatore della vita, che caratterizza Schopenhauer, Wagner e l'Ottocento in genere.

A dimostrare l'inadeguatezza e l'equivocità della dicotomia sin qui utilizzata provvede soprattutto la lettura di Dühring. Questi fa professione al tempo stesso di «ottimismo cosmico» (la fiducia di poter agire positivamente sul mondo realizzando in esso la «giustizia») e di «pessimismo dell'indignazione» (*Pessimismus der Entrüstung*) (la rivolta morale contro le innumerevoli ingiustizie di fatto esistenti, che impediscono alla maggioranza degli uomini di godere del loro diritto ad una vita dignitosa e alla felicità).[3] Il «pessimismo dell'indignazione» (*Entrüstungs-Pessimismus*) diventa uno dei bersagli preferiti dell'ultimo Nietzsche. Esso è sinonimo di atteggiamento «democratico» e «socialista»: sì, i «pessimisti dell'indignazione [...] si attribuiscono la missione di santificare la loro sporcizia sotto il nome di "indignazione"» (XIII, pp. 424-26). «Pessimismo dell'indignazione» tende persino a diventare sinonimo di «anarchismo dell'indignazione» (cfr. *supra*, cap. 8, § 1). In ogni caso, la bandiera del pessimismo non può più essere agitata contro la sovversione, come avveniva nella *Nascita della tragedia*. Si comprende la conclusione cui giunge Nietzsche: «Di

[3] Dühring, 1875, pp. 346-47.

una parola arbitraria e casuale sotto ogni rispetto, la parola "pessimismo", si è fatto un abuso che si spande come un'epidemia: e così si è trascurato il problema in cui noi viviamo, che noi siamo» (XIII, p. 398).

Ecco allora affacciarsi, come «di gran lunga più evidente» e più persuasiva, la dicotomia essere/divenire. Da un lato «il desiderio di fissare in forme immutabili, d'eternizzare, *d'essere*», dall'altro «il desiderio di distruzione, di mutamento, d'innovazione, d'avvenire, *di divenire*» (FW, 370). Negli anni della *Nascita della tragedia*, la «metafisica dell'arte» è anche la celebrazione della «gioia dell'artista per il divenire», che trova la sua splendida espressione nell'Ellade (GT, 9; I, p. 68). Proprio per questo, risulta fondamentalmente estraneo alla Grecia un filosofo come Parmenide, il cui pensiero si rivolge «verso la rigida quiete mortale del più freddo e vuoto concetto, dell'essere» (PHG, 11; I, p. 844). Ad esprimere invece l'essenza della grecità tragica è Eraclito. La realtà e la vita si rivelano nel loro significato autentico: «Un nascere e un perire, un costruire e un distruggere, che siano privi di ogni imputabilità morale e si svolgano in un'innocenza eternamente eguale» (PHG, 7; I, p. 830).

E, come il pessimismo, anche il divenire sembra per qualche tempo trovare il suo luogo d'elezione in Germania, erede anche in ciò della grecità tragica. Se raggiunge la sua espressione più compiuta nella società cinese, l'immobilismo non è certo estraneo ai popoli latini. L'aspirazione ad «ordinamenti ideali definitivi» e ad una «giustizia» che rischiari la terra a guisa di «un immobile arcobaleno» è propria dei rivoluzionari (cfr. *supra*, cap. 9, § 3) e, dunque, rinvia in particolare alla Francia e all'«ottimismo» che caratterizza la sua cultura. Proprio perché incarna l'idea di divenire, il popolo tedesco risulta estraneo a questa utopia o distopia di una condizione di immobile perfezione e di perfetta immobilità. Esso «vuole sempre riformare e mai rivoluzionare», senza mai smarrire l'inquietudine, «il disagio più nobile, quello dell'azione rinnovatrice»: ne è una riprova – osserva la quarta *Inattuale* (WB, 3; I, p. 443) – la musica di Wagner, il quale, a sua volta, aveva già scritto: «Il Tedesco non è rivoluzionario, ma riformatore».[4] Ancora nella *Gaia scienza* possiamo leggere:

Noi tedeschi siamo hegeliani, anche se un Hegel non fosse mai esistito, in quanto noi (contrariamente a tutti i latini) attribuiamo per istinto al divenire, allo svolgi-

[4] Wagner, 1910*f*, p. 85.

mento un senso più profondo e un più ricco valore che a tutto quanto «è» – crediamo a stento alla giustificazione del concetto di «essere» (FW, 357).

E, tuttavia neppure questa seconda dicotomia è priva di inconvenienti. L'esaltazione del «progresso» o del «movimento» può ben essere significativa e opportuna «se si vive tra gli egiziani», in società caratterizzate dall'immobilismo, come quella egiziana (o cinese). Ben diversa è la situazione nella «volubile Europa» (M, 554). Qui, il divenire può anche essere sinonimo di mancanza di *otium* (MA, 285). A contrastare questa tendenza può di nuovo essere invocata l'Ellade. Si prendano gli ateniesi: essi non erano certo estranei all'«inaudita attività» che caratterizza la tradizione ebraico-cristiana (cfr. *supra*, cap. 9, § 5), «si sentivano come i greci più inquieti; ma, rispetto a noi, come appaiono pieni di sé e di altre buone cose!» (IX, p. 89). Oltre che di mancanza di *otium*, il divenire può anche essere sinonimo di abbandono alla fugacità dell'istante e alla corrente del momento, con la rinuncia a qualsiasi fine superiore, a qualsiasi ambizione di lasciar il segno nella storia (SE, 4; I, pp. 374-75).

In conclusione, neppure le categorie di divenire e di essere costituiscono una chiave adeguata di interpretazione del mondo e delle visioni del mondo. I due termini di questa coppia dicotomica possono assumere significati tra loro assai diversi:

> Il desiderio di distruzione, di mutamento, di divenire può essere l'espressione della forza sovrabbondante, gravida d'avvenire (il mio *terminus* per tutto questo è, com'è noto, la parola «dionisiaco»), ma può anche essere l'odio della creatura mal riuscita, indigente, fallita, che distrugge, deve distruggere, perché quel che sussiste, anzi ogni sussistere, ogni essere stesso rimescola il suo sdegno, e aizza la sua ferocia; per comprendere questo modo di sentire si osservino da vicino i nostri anarchici (FW, 370).

Ad agitare l'idea di divenire può anche essere la folle speranza di riscatto degli schiavi e dei malriusciti, richiamati invece all'ordine e sbeffeggiati dalla teoria dell'eterno ritorno dell'identico. A sua volta, anche «la volontà di eternizzare», il pathos dell'essere può rivestire significati contrapposti: «Può scaturire da gratitudine e amore», stimolando un'arte «che diffonde un omerico chiarore di luce di gloria su tutte le cose (in questo caso, parlo di arte *apollinea*)». Ma il pathos dell'essere può anche essere l'espressione del tormento del malriuscito che, con «volontà tirannica», vorrebbe imporre «il sigillo di una legge vincolante e di una forza coattiva», omologante e immobi-

lizzante, alla ricchezza del reale, prendendo così «vendetta di tutte le cose» (FW, 370).

Né risultano più adeguate le altre dicotomie via via sperimentate da Nietzsche nel corso della sua evoluzione: arte e mito *contra* razionalismo socratico? In realtà, gli scritti del periodo «illuministico» condannano la «follia» rivoluzionaria e religiosa in nome anche dei lumi e della ragione: è merito dell'«uomo di scienza» contrastare la tendenza al «soprannaturale» e all'«inesplicabile» (MA, 136). Il mito sovrastorico è realmente un antidoto rispetto ad una coscienza storica impegnata nella legittimazione della modernità? In realtà, elemento essenziale della sovversione moderna è una morale che, nel suo fanatismo prescrittivo, ignora la storia che è alle sue spalle. Non si tratta di un rovesciamento di posizioni. Le diverse dicotomie acquistano un significato unitario e coerente se rilette alla luce della dicotomia che caratterizza l'ultima fase dell'evoluzione di Nietzsche: da un lato la salute insita nell'affermazione della vita coi suoi conflitti e il suo carico di negatività, dall'altro la malattia della trascendenza religiosa e rivoluzionaria che, rifuggendo dal carico di negatività, finisce col negare e mettere in pericolo la vita stessa.

Su ciò insiste *La gaia scienza*, facendo il punto sul percorso alle spalle:

> Ogni arte, ogni filosofia possono essere considerate come un mezzo di cura e d'aiuto al servizio della vita che cresce e che lotta: esse presuppongono sempre sofferenze e sofferenti. Ma vi sono due specie di sofferenti: quelli che soffrono della sovrabbondanza della vita, i quali, dunque, vogliono un'arte dionisiaca e quindi una vita e una conoscenza tragica della vita, e quelli che soffrono dell'impoverimento della vita, i quali cercano riposo, quiete, placido mare, liberazione da se stessi attraverso l'arte e la conoscenza, oppure invece l'ebbrezza, lo spasimo, lo stordimento, la follia (FW, 370).

Dall'altezza di questa nuova prospettiva possono essere comprese nel loro autentico significato ed essere recuperate le precedenti dicotomie. Può dunque essere di nuovo celebrato il pessimismo, se con ciò si intende il «pessimismo dionisiaco», agli antipodi del pessimismo di Schopenhauer e della sua negazione della volontà di vivere. Torna o continua ad essere un punto di riferimento anche il divenire, a condizione di non perdere di vista che «la gioia eterna del divenire [...] comprende in sé anche la gioia dell'annientare». Visione del mondo fondata sul divenire e «pessimismo dionisiaco» fanno tutt'uno. Stanno

entrambi a significare la medesima cosa: «L'affermazione del flusso e dell'annientare, che è il carattere decisivo in una filosofia dionisiaca, il sì al contrasto e alla guerra, al divenire, con un rifiuto radicale perfino del concetto di "essere"» (EH, *La nascita della tragedia*, 3).

Può essere recuperata anche la critica della ragione contenuta nella *Nascita della tragedia*, che al razionalismo e «ottimismo socratico» rimproverava di dispiegare un'efficacia «corrosiva per la vita» (cfr. *supra*, cap. 1, § 16). All'opera giovanile, *Ecce Homo* continua ad attribuire il merito della «comprensione del socratismo»: in essa Socrate appare «come strumento della disgregazione greca» ed è «riconosciuto per la prima volta come tipico *décadent*»; nel contrapporsi all'«istinto», «la "razionalità" a ogni costo» risulta essere una «violenza pericolosa, che mina la vita!» (EH, *La nascita della tragedia*, 1). Sì, «un istinto è indebolito se razionalizza se stesso: col razionalizzarsi, infatti, si indebolisce» (WA, *Poscritto*). Ma ciò non impedisce all'ultimo Nietzsche di condannare, in nome anche della scienza, quanti, rifiutando la dottrina dell'eterno ritorno, finiscono col regredire ad una visione teistica e creazionistica e, dunque, ad una tradizione religiosa ostile alla vita. Analogamente, merito della seconda *Inattuale* è di aver compreso «quanto c'è di pericoloso, di corrosivo e venefico per la vita» in un «modo di praticare la scienza», e la scienza storica in particolare, che consacra la modernità e paralizza ogni azione volta a metterla in discussione (EH, *Le considerazioni inattuali*, 1). Ma, ancora una volta, ciò non impedisce all'ultimo Nietzsche di ampliare e acuire la coscienza storica sino al punto di storicizzare e mettere in discussione la stessa visione unilineare del tempo (cfr. *supra*, cap. 15, § 4).

La dicotomia pessimismo/ottimismo e le altre via via elaborate non sono in grado di cogliere il problema essenziale: «Non si tratta di stabilire chi abbia ragione; la questione è di stabilire da che parte ci troviamo, se da quella dei condannati, dei prodotti della decadenza... In questo caso giudichiamo in maniera nichilistica» (XIII, pp. 398-99). E ancora: «Non è questione affatto del migliore o del peggiore dei mondi possibili: "no" o "sì", questo è il problema. L'istinto nichilistico dice di no» (XIII, p. 528).

Si tratta in ultima analisi di scegliere tra malattia e nichilismo da un lato e riaffermazione della vita dall'altro; ovvero, con un linguaggio più direttamente politico, tra la sovversione che infuria da due millenni da un lato e partito della vita e radicalismo aristocratico dall'al-

tro. In termini religiosi: «il più depauperato di vita» ha bisogno di «un dio di malati, un "salvatore"» (FW, 370). A optare per la religione di Dioniso è un uomo del tutto diverso:

> Colui che è più ricco di pienezza vitale, il dio e l'uomo dionisiaco, non solo può concedersi lo spettacolo dell'orrore e della precarietà, ma perfino l'azione terribile e ogni lusso di distruzione, di dissolvimento, d'annientamento; malvagità, assurdità, deformità gli appaiono in un certo senso permesse in conseguenza di uno straripamento di forze generatrici e fecondanti che possono fare di ogni deserto ancora una contrada fertile e ubertosa (FW, 370).

3. *Limitazione delle nascite, «castrazione» dei malriusciti e altre misure di eugenetica*

Quanto più forte diventa la persuasione della genesi psicopatologica e persino fisiologica della presunta «questione sociale», tanto più l'eugenetica s'impone come la sua soluzione vera e definitiva. Nelle metropoli europee si sono accumulate troppe scorie. A smaltirle può servire l'emigrazione nelle colonie. Ma, per utile e necessaria che sia questa valvola di sfogo per la «vecchia Europa, oggi sovrappopolata» (M, 206), essa non è sufficiente. Conviene allora far ricorso ad una politica di regolamentazione dei matrimoni e della procreazione. La preoccupazione di Malthus trova accenti assai fascinosi sulla bocca di Zarathustra:

> Sei giovane e desideri un figlio e il matrimonio. Ma io ti chiedo: sei un uomo cui è lecito desiderare un figlio? [...] Ciò che i troppi chiamano matrimonio, questi superflui – ah, come lo chiamo io?
> Ah, questa povertà dell'anima in due! Ah, questo sudiciume in due! Ah, questo miserabile piacere in due! [...] Quale figlio non avrebbe motivo di piangere dei propri genitori? (Za, I, *Del figlio e del matrimonio*).

Il problema della limitazione delle nascite, almeno per certi strati della popolazione, è agli occhi di Nietzsche così importante da far sentire la sua presenza non solo nella elaborazione teorica ma anche nella ricostruzione storica del passato: i greci «promossero la pederastia per impedire la sovrappopolazione (la quale genera circoli inquieti e immiseriti, anche in seno alla nobiltà)» (IX, p. 514).

È un tema su cui il filosofo si sofferma diffusamente soprattutto nell'ultima fase della sua evoluzione. Agli ultimi mesi di vita cosciente

rinvia una serie di prescrizioni talvolta di carattere anche minuto: preso atto del fenomeno inquietante per cui gli uomini di natura inferiore «hanno il vantaggio di una compromettente fecondità» (XIII, p. 317), si tratta di scoraggiare il celibato degli elementi sani della popolazione mediante aggravio dell'imposizione fiscale e «prolungamento del servizio militare» nonché mediante concessione di «vantaggi di ogni sorta per i padri» di una prole numerosa (soprattutto maschile). Al fine poi di evitare la riproduzione e la moltiplicazione degli elementi degeneri, si potrebbe pensare all'introduzione di «un referto medico, precedente a ogni matrimonio e sottoscritto dalle autorità della comunità, in cui i fidanzati e il medico devono rispondere a varie domande determinate ("storia della famiglia")» (XIII, p. 495).

Sì, le «unioni controproducenti» non si possono evitare semplicemente infliggendo ai colpevoli il «disprezzo» e una «dichiarazione sociale di disonore». È un «pio desiderio» pensare di neutralizzare in tal modo, nel malato o nel delinquente, l'«impulso sessuale»; tanto più che esso «presenta spesso, in malriusciti del genere, una ripugnante eccitabilità». Non basta neppure infliggere «la perdita della "libertà"» in caso di infrazione delle norme eugenetiche. Le pene detentive sono certo necessarie e devono essere comminate con rigore, ed esse peraltro non devono limitarsi a colpire i diretti responsabili. Come sappiamo, il «carcere» s'impone anche per il «prete». Questi, con le sue prediche della castità ai sani e della compassione a favore dei malriusciti, è l'ideologo e l'agitatore per eccellenza del partito della «contronatura» che si oppone al «partito della vita». Tutte queste misure sono utili e necessarie, ma altre e più radicali s'impongono. Se si vuole realmente sventare il pericolo che il delinquente contribuisca a formare una «razza della delinquenza», non si deve esitare a «castrarlo». È così che bisogna procedere anche «per i malati cronici e nevrastenici di terzo grado», per i «sifilitici»: si tratta insomma di impedire la procreazione «in tutti i casi in cui un figlio sarebbe un delitto» (XII, p. 479; XIII, pp. 401-02).

Si ferma qui la politica eugenetica invocata da Nietzsche? Ad influire su di lui, indipendentemente anche da Galton, è il modello ellenico: in Grecia «la religione non predicava la morale, dunque in complesso lasciava liberi i costumi»; come la schiavitù, così non costituiva un problema «l'uccisione dell'*embryo*, l'eliminazione dei frutti di

accoppiamenti infelici ecc.» (IX, p. 476). Almeno su questo punto, Nietzsche è in piena consonanza con Platone e con le sue insistite raccomandazioni eugenetiche perché si mantenga «pura la razza dei guardiani», la *polis*, la «mandria» umana in genere, e non ci si attardi a rendere «lunga e miserabile ad un tempo» la vita dei «corpi internamente di continuo infermi».[5] Del resto, è anche per questa ragione che Galton celebra in termini entusiastici la Grecia classica che, «grazie ad un sistema di selezione in parte inconsapevole, costruisce una magnifica stirpe di animali umani».[6] Per il naturalista inglese come per il filosofo tedesco, è stato il cristianesimo a far dimenticare questa lezione.

Fin dove ci si può spingere, ora che questa religione contraria alla natura si avvia al tramonto? Disgraziatamente, «piena è la terra di superflui, corrotta è la vita a causa dei troppi; si potesse attrarli fuori da questa vita allettandoli con la "vita eterna"» (Za, I, *Dei predicatori della morte*). Sì, sarebbe meglio che il superfluo «non fosse mai nato». Potrebbe comunque prendere congedo il più rapidamente possibile da un mondo che egli, nel suo nichilismo, è incapace di apprezzare e nel quale non riesce a riconoscersi. È un tema a cui Zarathustra dedica quasi per intero un suo discorso:[7]

A qualcuno la vita non riesce: un verme velenoso gli rode il cuore. Dia almeno l'impressione che il morire gli riuscirà per questo meglio.
Qualcuno non diventa mai dolce, marcisce già durante l'estate. Viltà è quel che lo trattiene al suo ramo.
Troppi vivono e troppo a lungo restano sui loro rami. Venisse una tempesta che scrollasse dall'albero tutto questo marciume e pasto di vermi!
Venissero predicatori della morte rapida! Sarebbero per me le giuste tempeste e i giusti scrollatori dell'albero della vita! Ma io sento solo predicare la morte lenta e pazienza con quanto è «terreno».
Ah, predicate pazienza con cio che è «terreno». È questo «terreno» che ha troppa pazienza con voi, bocche maldicenti! (Za, I, *Della libera morte*).

Piuttosto che essere scoraggiata o prevenuta, la «libera morte» dei falliti della vita, di coloro che sono incapaci di accettare e godere l'esistenza terrena col suo carico di gioia e di negatività, dev'essere coscientemente e attivamente promossa: «O fratelli, sono forse crudele?

[5] *Repubblica*, 459e, 460c, 407d-e (Platone, 1981, vol. I, pp. 175-76 e 108).
[6] Galton, 1869, pp. 340-41.
[7] Di «capitolo del suicidio» parla a tale proposito Bernoulli, 1908, vol. I, p. 405.

Ma io vi dico: a ciò che sta per cadere si deve dare una spinta [...]. A chi non insegnate a volare, insegnate a cadere più in fretta» (Za, III, *Di tavole antiche e nuove*, 20).

4. «*Libera morte*», «*nichilismo attivo*» e «*nichilismo in atto*»

L'ultimo Nietzsche ritiene che per la soluzione prospettata da Zarathustra stiano maturando le condizioni storiche. L'Occidente si trova dinanzi ad una svolta decisiva. Il cristianesimo è ormai in crisi nei suoi stessi seguaci o ex seguaci, che non sembrano più prestar credito ad una fede scossa dagli sviluppi della cultura e della società moderna. Certo, già il cristiano forte delle sue certezze era un nichilista in sé, ma non lo era per sé: credeva di esprimere la pienezza dei valori senza rendersi conto che questa pienezza ultraterrena è il nulla. La storia dell'Occidente è caratterizzata dal passaggio dal nichilismo in sé al nichilismo per sé. Paradossalmente, questo passaggio è facilitato, anzi imposto da quel che resta di una religione pur esangue e moribonda. È in qualche modo rimasta nel sangue degli europei l'educazione morale cristiana che impone la veracità (XII, pp. 125-26 e 571). Dileguatesi le antiche e ingannevoli certezze della fede e dei suoi surrogati, tale veracità è costretta a guardare in faccia il nulla, a prendere coscienza che essa stessa è il nulla. In questo senso, il «nichilismo europeo» è la «conseguenza necessaria degli ideali finora vigenti». Una terribile realtà è sotto gli occhi di tutti: «Assoluta mancanza di valore» (XII, p. 339).

Finora «l'uomo non ha fatto null'altro che inventare Dio per non ammazzarsi» (XIII, p. 144), ma Dio è ormai dileguato o in via di dileguare dalla coscienza degli uomini. Il «nichilismo incompleto» si è ora trasformato in «nichilismo radicale» (*radikale Nihilismus*), ovvero nell'«ultimo nichilismo», caratterizzato dalla «convinzione dell'assoluta insostenibilità dell'esistenza» (XII, p. 571). E allora? L'unico atto concreto a cui può spingersi il nichilista passivo è il suicidio, l'«*atto (That) nichilista*» per eccellenza (XIII, p. 222). È questo il «nichilismo messo in atto» (*Nihilismus der That*) (XIII, p. 221).[8] La visione del mon-

[8] Traduco *Nihilismus der That* (questa forma radicale e cosciente del «nichilismo passivo») con «nichilismo messo in atto» per evitare qualsiasi confusione col «nichilismo attivo» (*aktiver Nihilismus*), che in Nietzsche ha un significato ben diverso e persino opposto.

do terreno come valle di lacrime, l'incapacità di accettare l'esistenza mondana con le sue contraddizioni sfocia o dovrebbe sfociare nella negazione reale della vita stessa. Già sul declinare del mondo antico, molti tra i falliti e i malriusciti erano inclini ad andare sino in fondo. Il cristianesimo li ha trattenuti, bloccandoli a mezza strada:

> Non si può condannare abbastanza il cristianesimo per aver svalutato, con l'idea dell'immortalità dell'anima, un simile grande movimento nichilista purificatore, che forse era in cammino, e di averlo svalutato pure con la speranza della risurrezione – insomma distogliendo dall'atto nichilista, cioè dal suicidio... Lo sostituì con il suicidio lento... (XIII, p. 222).

La religione dominante in Occidente ha svolto una funzione funesta: «Invece di incoraggiarli alla morte e all'autodistruzione, sostiene tutti i falliti e i malati e li induce a riprodursi» (XIII, p. 222). Ma una situazione nuova è intervenuta. Il tramonto della morale significa anche il dileguare della condanna morale del suicidio, cui possono allora sentirsi spinti i falliti della vita e coloro che non individuano più alcun senso nell'esistenza. «Questa è la forma europea del buddismo, l'*atto negativo* (*das Nein-Thun*), dopo che tutta l'esistenza ha perso il suo "senso"» (XII, p. 216).

Siamo giunti ad un punto in cui la crisi mortale può finalmente rovesciarsi nel suo contrario:

> La morale proteggeva i *falliti* (*schlechtweggekommenen*) dal nichilismo [radicale e per sé], attribuendo a *ognuno* un valore infinito, un valore metafisico [...]. *Supponendo che la credenza in questa morale vada in malora*, i falliti non avrebbero più la loro consolazione e *andrebbero in malora* (*zu Grunde gehen*).
> L'*andare in malora* (*zu-Grunde-Gehen*) si presenta come un *condannarsi da soli a morte* (*Sich-zu-Grunde-richten*) [...] *Sintomi* di questa autodistruzione dei falliti: l'autovivisezione, l'avvelenamento, l'ubriacarsi, il romanticismo, soprattutto l'istintiva coazione a compiere atti con cui si fanno dei potenti i propri *nemici mortali* (quasi ad allevare i propri giustizieri), la *volontà di distruzione* come volontà di un istinto ancor più profondo, dell'istinto dell'autodistruzione, della *volontà di annichilimento* (*Willen in Nichts*) (XII, p. 215).

Abbiamo già visto Zarathustra sottolineare che «la terra è stanca» degli stanchi della vita. Il frammento appena citato ribadisce che il volontario andare in malora dei falliti e stanchi della vita è una sorta di «selezione istintiva» (*instinktives Auslesen*) di ciò che la natura «deve distruggere». Assumendo forme radicali e passando dall'in sé al per sé, il nichilismo stanco e passivo ha una sorta di scatto di dignità, portando

a compimento col suo gesto suicida il disegno stesso della natura e la volontà di vivere della vita stessa. Espressione di un nichilismo radicale e consapevole di sé, la volontà di suicidio e di autodistruzione si manifesta nelle forme più diverse. Lo stesso ribellismo estremo dei falliti della vita potrebbe essere una sorta di suicidio indiretto e differito: «nichilismo come sintomo del fatto che i falliti non hanno più alcuna consolazione: che distruggono per essere distrutti» (XII, pp. 215-16).

Ma ad incoraggiare i falliti della vita a passare da un piagnucoloso nichilismo passivo ad un più virile nichilismo in atto può essere solo un'*élite* capace di rompere in modo radicale e definitivo coi valori dominanti, coi valori o disvalori affermatisi sull'onda della nichilistica rivoluzione totale, che infuria in Occidente da due millenni. Il contromovimento rispetto a questo ciclo rovinoso si esprime inizialmente nei «*tentativi di sfuggire al nichilismo* senza trasvalutarne i valori». Ma così si rimane pur sempre nell'ambito del nichilismo: è un «nichilismo incompleto» (*unvollständig*) che però, fermandosi a mezza strada, acutizza il problema e finisce col sortire «l'effetto opposto» (XII, p. 476). Come porre rimedio a tale situazione? La parabola rovinosa del nichilismo dev'essere percorsa sino in fondo perché possa essere poi bloccata e infine superata. A ciò è capace di innalzarsi solo il nichilista attivo e consapevole della sua divina forza e volontà di potenza. Quale atteggiamento deve assumere il nichilista estremo e attivo dinanzi alla svolta drammatica in atto? È il tempo della «decisione» (XII, p. 120). Finora bloccate dalla morale e religione cristiana, ecco all'orizzonte «grandi crisi di selezione e purificazione» (XIII, p. 222), provocate dal radicalizzarsi del nichilismo passivo, dal suo configurarsi ormai come «nichilismo radicale». Bisogna assecondare e favorire in ogni modo, in quanto altamente benefiche, queste crisi:

> Nulla sarebbe più utile e più degno di venire promosso che un coerente *nichilismo in atto* (*Nihilismus der That*). Come io li intendo, tutti i fenomeni del cristianesimo, del pessimismo, dicono: «noi siamo maturi per non essere; per noi è ragionevole (*vernünftig*) non essere». Questo linguaggio della «ragione» (*Vernunft*) sarebbe in tal caso anche il linguaggio della natura che seleziona (*selektive Natur*) (XIII, p. 221).

Non solo non bisogna bloccare ma occorre promuovere la diffusione su larga scala del «nichilismo in atto» cui tendono ora ad approdare i falliti della vita. E dunque: «Con quali mezzi si potrebbe realizzare una forma rigorosa di grande nichilismo contagioso, una forma

di nichilismo che con scientifica coscienziosità insegnasse e mettesse in pratica la morte volontaria? (E *non* il debole vegetare in vista di una falsa esistenza postuma)» (XIII, p. 222).

5. *Dalla «soppressione» dei mendicanti all'«annientamento» dei malriusciti*

Con l'incoraggiamento della «libera morte» abbiamo raggiunto un limite invalicabile? Tra «tutte le cose che meritano di essere trattate con serietà nella vita», oltre ai «problemi dell'alimentazione, dell'abitare, dell'alimentazione spirituale», nonché «della pulizia, del clima», *Ecce Homo* indica anche il «trattamento dei malati» (*Krankenbehandlung*). Il significato di questa espressione di per sé sibillina viene subito chiarito dalla polemica che immediatamente segue: «Nel concetto dell'uomo buono si è preso il partito di tutto ciò che è debole, malato, malriuscito, sofferente di per se stesso, di tutto ciò *che deve perire* (*zu Grunde gehen soll*) –, si è invertita la legge della selezione» (EH, *Perché io sono un destino*, 8). Del resto, a fugare ogni dubbio residuo interviene Zarathustra: «Non si deve esercitare la medicina sugli incurabili» (Za, III, *Di tavole antiche e nuove*, 17).

E di nuovo ci poniamo la domanda: abbiamo ora raggiunto un limite invalicabile? Si comprende l'esitazione di cui dà prova Zarathustra: «Chiesi una volta, e la mia domanda quasi mi strozzò: Come? Alla vita è necessaria anche la plebaglia? Sono necessari pozzi avvelenati e fuochi puzzolenti, e sogni sporcati e vermi nel pane della vita?» (Za, II, *Della canaglia*). Già alla fine del periodo «illuministico» cominciano ad emergere in Nietzsche suggestioni radicali, che vanno ben al di là dei consueti rimedi eugenetici: «Si devono sopprimere (*abschaffen*) i mendicanti; perché a dare loro qualcosa ci si arrabbia, e ci si arrabbia nel non dare loro nulla» (M, 185). Bisogna prenderne atto: «Lo sviluppo del gusto [...] sente la necessità di contemplare uomini belli, gioiosi». E dunque: «Sceveriamo quelli che ci procurano gioia, e ne favoriamo lo sviluppo, mentre rifuggiamo dagli altri – questa è la vera moralità!» (IX, p. 250). Siamo in un periodo di tempo in cui numerose voci si levano in Europa ad esigere una purificazione del paesaggio urbano. In Inghilterra, il «Manchester Guardian» riporta la lettera di una delicata signora che si lamenta di dover subire, addirit-

tura nelle strade principali della città, lo spettacolo di una «moltitudine di mendicanti» persino con le loro «piaghe e deformità repugnanti». Il pagamento delle tasse dovrebbe pur garantire «il diritto di essere preservati da tali sgradevoli e impudenti molestie». È una lettera – commenta Engels indignato – riportata dal giornale «senza ulteriori commenti, come una cosa del tutto naturale e ragionevole».[9] Marx nota a sua volta il diffondersi, a partire da Napoleone, di «case di pena» per i poveri e gli infermi, chiamate a liberare il pubblico dall'«*image dégoûtante des infirmités et de la honteuse misère*».[10]

Nonostante i suoi margini di ambiguità, il programma enunciato da Nietzsche è senza dubbio più radicale di quello denunciato da Marx ed Engels, esige ben più che non la semplice segregazione dei falliti della vita. Intanto, conviene incoraggiarli al suicidio, ma forse si può andare ancora oltre. Se in essi il nichilismo radicale tende a configurarsi come nichilismo messo in atto, negli spiriti forti il nichilismo attivo, rompendo sino in fondo anche nella pratica con la morale tradizionale, diviene un «nichilismo estatico». Esso può «ispirare il desiderio (*das Verlangen*) della fine a ciò che vuole degenerare e perire», ma può anche agire come «un martello con cui spezzare le razze in via di degenerazione e morenti, con cui toglierle di mezzo per aprire la via a un nuovo ordine vitale» (XI, p. 547). Abbiamo visto nel giovane Nietzsche la teorizzazione di un momento dionisiaco ed «estatico», che comporta l'oblio della singolarità, con l'assorbimento in una unità cosmica delle vittime sacrificali della civiltà. L'«appagamento estatico dell'unità originaria» trasforma l'uomo in «marmo» per i «colpi di martello dell'artista cosmico dionisiaco» (cfr. *supra*, cap. 1, §§ 14 e 19). È il superamento del *principium individuationis*, che ora assume una configurazione più corposa sino all'essere sinonimo di annientamento.

È già «l'onestà verso di noi» – sottolinea Nietzsche – a imporre una «selezione» rigorosa:

> Far perire i lamentosi, i deformati, i degenerati, dev'essere la tendenza. Non conservare ad ogni costo! [...] Bisogna sempre costruire sugli istinti naturali: «arrecare gioia a chi rallegra, dolore a chi ci infastidisce». Noi distruggiamo gli animali selvaggi, e alleviamo quelli miti: questo è un grande istinto (IX, pp. 250-51).

[9] Marx ed Engels, 1955, vol. II, pp. 488-89.
[10] Marx ed Engels, 1955, vol. I, pp. 399-400.

Bisogna finalmente prendere piena coscienza del significato della vita:

> Vivere – ecco quel che significa: respingere senza tregua da sé qualcosa che vuol morire; vivere – vuol dire esser crudeli e spietati contro tutto ciò che sta diventando debole e vecchio in noi e non soltanto in noi. Vivere – vuol dire: essere senza pietà per i moribondi, i miserabili e i vecchi? Essere sempre di nuovo assassini? Eppure il vecchio Mosè ha detto: «Non uccidere!» (FW, 26).

Ma a Mosè, al fondatore della tradizione ebraico-cristiana che domina in Occidente, Nietzsche chiama a rispondere un santo il quale, in una parabola della *Gaia scienza*, raccomanda di uccidere un neonato «miserello, malfatto» e che «non ha vita abbastanza per morire»; a chi considera «crudele» il consiglio di eliminare il piccolo, il santo a sua volta obietta: «Ma non è più crudele lasciarlo in vita?» (FW, 73).

Qualche anno più tardi, Zarathustra invita lo spirito libero ancora esitante a non lasciarsi impacciare da «tavole antiche» e desuete: «"Non rubare! Non uccidere!" – queste parole un tempo proclamavano sante [...]. Nella vita stessa, in ogni vita, non vi sono rapina e omicidio? E col proclamare sante queste parole, non si uccise forse la verità stessa?» (Za, III, *Di tavole antiche e nuove*, 10). È un motivo che ritorna in forma radicalizzata e con ossessiva insistenza negli appunti degli ultimi mesi di vita cosciente:

> La legge suprema della vita, formulata da Zarathustra per primo, vuole che si sia senza compassione per ogni scarto e rifiuto della vita, che si distrugga ciò che per la vita ascendente non sarebbe che ostacolo, veleno, *cospirazione*, sotterranea ostilità, in una parola cristianesimo... È immorale, è contro natura nel senso più profondo dire «non uccidere».
> Il divieto biblico «non uccidere» è un'ingenuità a paragone del mio divieto ai decadenti «non generate» – è qualcosa di ancora peggiore... Nei confronti dello scarto e del rifiuto della vita c'è un solo dovere, *distruggere*; essere qui compassionevoli, volere qui conservare a tutti i costi, sarebbe la forma suprema dell'immoralità, la vera e propria controntura, l'inimicizia mortale contro la vita stessa (XIII, pp. 611-12).

Siamo in presenza, in ultima analisi, di una malattia: «L'europeo si traveste con la morale, giacché è divenuto una bestia malata, cagionevole, storpia [...]. Non è la terribilità della bestia da preda a trovar necessario un travestimento morale, ma è l'animale del gregge con la sua profonda mediocrità, paura e noia di se stesso» (FW, 352). Lasciarsi sopraffare dalla compassione e dalla debolezza non solo è un errore, sia pur rovinoso. È molto peggio: significa rendersi complici di

una «cospirazione» che, al di là dell'ordinamento sociale, prende di mira la vita stessa.

Ossessiva è l'insistenza dell'ultimo Nietzsche sulla necessità dell'amputazione delle parti malate dell'organismo sociale e sul carattere in ultima analisi criminale delle resistenze all'opera di igiene che si impone. Coloro che ancora dovessero avere residui scrupoli morali sono chiamati a tenere a mente questa verità: «Mettere un figlio in un mondo, in cui uno non ha lui stesso alcun diritto di stare, è peggio che togliere la vita a qualcuno» (XIII, p. 402). Conviene soffermarsi un attimo su questo brano: uccidere non è necessariamente l'azione più riprovevole; i malriusciti di cui qui si parla non solo non hanno il diritto di procreare, ma non possono neppure rivendicare per se stessi il diritto alla vita. Nietzsche è esplicito: «ai malriusciti non riconosco neppure il diritto» all'esistenza (XI, p. 102). E ancora: «Annientamento dei malriusciti – per questo ci si deve emancipare dalla morale odierna» (XI, p. 75). Non ci si deve più lasciar paralizzare da scrupoli privi di senso: «I deboli e i malriusciti devono perire [...]. E a tale scopo si deve essere loro anche d'aiuto» (AC, 2); il necessario e benefico «attentato a due millenni di contronatura e deturpamento dell'uomo» comporta «l'inesorabile annientamento di ogni elemento degenere e parassitario» (EH, *La nascita della tragedia*, 4). Ripetutamente echeggia la parola d'ordine dell'«annientamento».[11]

Proprio perché la posta in gioco è la vita e il nemico da colpire è la «contronatura» e il «vizio» nella sua forma più abietta, la guerra all'orizzonte e anzi già in corso è una guerra totale: s'impone una «spietata durezza». La «grande politica [...] mette fine inesorabilmente a tutto quanto è degenerato e parassitario» (XIII, p. 638).

Il programma qui enunciato è di un radicalismo tale da non trovare alcun precedente né in Galton né, ovviamente, in Platone. Un frammento della primavera 1884 rivolge un significativo suggerimento ai «grandi uomini» che «vogliono imprimere la propria forma a grandi comunità»:

> Conseguire quella enorme energia della grandezza al fine di formare l'uomo futuro, da un lato mediante il suo allevamento, dall'altro mediante l'annientamento di milioni di malriusciti: e non si deve venir meno a causa del dolore che si crea, un dolore quale non fu mai visto sinora (XI, p. 98).

[11] Su ciò ha già richiamato l'attenzione Nolte (1978, p. 617 e 1990, pp. 193-94); cfr. anche Taureck, 1989, pp. 34 e 255.

«Milioni di malriusciti»! La categoria di malattia conosce in Nietzsche una paurosa dilatazione: «Bisogna comprendere la connessione reciproca di tutte le forme di corruzione, senza dimenticare la corruzione cristiana» e «la corruzione socialista-comunista (una conseguenza di quella cristiana)» e trarne le dovute conseguenze: «qui non ci possono essere *patti*: qui bisogna distruggere, annientare, far guerra» (XIII, p. 220). E non si deve dimenticare che, a fondamento della «contronatura» cristiana e socialista, agisce una tara fisiologica.

D'altro canto, non ci sono solo individui malriusciti, «ci sono anche popoli malriusciti» (XI, p. 102), ovvero, come abbiamo visto, «razze in via di degenerazione e morenti». Anche in questo caso, Nietzsche non è per le mezze misure: «Annientamento delle razze decadenti»! (XI, p. 69). Ci sono naturalmente anche le razze utili, di cui la civiltà ha bisogno per assicurare l'*otium* ai migliori. Ma come bisogna atteggiarsi nei confronti di esse?

> Con quali mezzi siano da trattare i popoli rozzi, e che la «barbarie» dei mezzi non sia nulla di arbitrario e cervellotico, si può in pratica toccare con mano quando, con tutta la nostra sdolcinatezza europea, ci si venga a trovare nella necessità di mantenere, in Congo o dove che sia, il dominio sopra i barbari (XII, p. 471).

L'esempio qui addotto è significativo. Un anno dopo la fine della vita cosciente del filosofo, Joseph Conrad compie il suo viaggio in Africa e nel Congo, raccogliendo le informazioni e suggestioni che poi confluiscono in *Cuore di tenebra* e nella descrizione qui contenuta degli orrori dell'espansione e del dominio coloniali: si pensi alle «teste [dei ribelli] lasciate a seccare sui paletti sotto le finestre del signor Kurtz», lo schiavista che è il personaggio-chiave del romanzo.[12]

6. *Eugenetica, utopia e distopia*

Gli interpreti tendono in genere a rimuovere la brutalità di queste dichiarazioni, che comunque sono espressione di un clima spirituale in quegli anni assai diffuso. Ma limitare l'analisi del nichilismo in Nietzsche alle pagine che lo descrivono come ospite al tempo stesso fascinoso e inquietante significa indulgere ad una lettura in chiave edificante. Il ribelle nichilista, il quale scrive pagine che sprigionano una

[12] Conrad, 1996, p. 85.

seducente e irresistibile carica emancipatrice da millenni di oppressione moralistica, non può essere staccato dall'antagonista del nichilismo, deciso a farla finita in ogni modo con un flagello che ai suoi occhi minaccia la vita stessa. Nietzsche si rende conto dell'estrema radicalità della visione da lui maturata e dei turbamenti morali che essa può provocare. Egli stesso sembra esitare, come dimostra il confronto tra due testi pressoché identici. Leggiamo *La gaia scienza*: il movimento in atto in Europa «facilmente potrebbe porre le generazioni future dinanzi ad uno spaventoso *aut-aut*: "O cancellate le vostre venerazioni oppure *voi stessi*!". Quest'ultima cosa sarebbe il nichilismo, ma non sarebbe anche la prima – il nichilismo? Questo è il *nostro* interrogativo» (FW, 346). Nichilistica è senza dubbio una visione del mondo che mina la vita, la «specie», la «grande economia del Tutto»; ma non rischia di essere affetta essa stessa da nichilismo una trasvalutazione così radicale che, per rompere realmente con la precedente visione del mondo, non deve esitare ad annientare tutto ciò che è degenere? Pochi anni dopo, l'interrogativo scompare: «Diventa chiara l'antitesi tra il mondo che veneriamo e il mondo che noi viviamo, che noi siamo. Non ci resta che o cancellare le nostre venerazioni o noi stessi. Quest'ultimo atteggiamento è il nichilismo» (XII, p. 129). Nella *Gaia scienza*, se anche l'accento vien messo sul pericolo della cancellazione dell'esistenza, entrambi i corni del dilemma vengono guardati con orrore e sono considerati espressione di nichilismo. Nel secondo testo, il nichilismo che è importante sconfiggere è quello che vuole o subisce la cancellazione dell'esistenza; l'altro, quello disposto a ricorrere a rimedi estremi pur di salvare la civiltà e l'esistenza stessa, il nichilismo attivo-estatico non è più propriamente nichilismo, sembra già annunciare il superamento di questo flagello. Com'è ulteriormente confermato da un frammento dell'autunno 1887: «"Nichilismo" come ideale della suprema potenza dello spirito, della vita sovrabbondante: in parte distruttore, in parte ironico» (XII, p. 353). Le virgolette stanno ad indicare che questa potenza distruttrice, non più tenuta a freno dai valori dominanti, è già al di là del nichilismo.

Certo, alle dichiarazioni non solo inquietanti ma decisamente ripugnanti si intrecciano altre che, a prima vista, suonano rassicuranti e persino seducenti. È il momento in cui già incombe la follia. Una volta portato a termine il colpo di Stato contro Guglielmo II, con l'inevitabile brutalità che esso comporta (la fucilazione dei principali responsabili della sovversione cristiano-socialista), sembra aprirsi una fase

completamente nuova da Nietzsche descritta e celebrata, nei suoi appunti e nel suo epistolario, con inconsueti toni utopici: «Se vinciamo, avremo nelle nostre mani il governo della terra, compresa la pace mondiale. Avremo superato i confini assurdi della razza, della nazione e dei ceti» (*Stände*) (B, III, 5, p. 502). Assieme agli odi provinciali, sciovinistici e razziali sembra dileguare la politica e persino il potere in quanto tale: «Il concetto di politica si è totalmente dissolto in una guerra degli spiriti, saltati in aria sono tutti i centri di potere» (B, III, 5, pp. 503-04). Ma da altre lettere emergono prospettive ben diverse: «Un paio di decenni di crisi storico-mondiali». Si avranno non solo «guerre» (B, III, 5, p. 515), ma «guerre come non ci sono mai state» (B, III, 5, p. 504).

Ed ecco che l'utopia tende a trasformarsi in distopia. Le guerre all'orizzonte non si svolgeranno «tra popolo e popolo» (XIII, p. 637). Il linguaggio sembra essere rassicurante, ma è solo apparenza. L'«annientamento delle razze decadenti» ovvero l'imposizione del «dominio sopra i barbari» (ad esempio del Congo) prendono di mira non un «popolo» ma, per l'appunto, «razze decadenti» ovvero «barbari»: né le une né gli altri possono aspirare alla dignità di «popolo», che compete soltanto ai popoli europei. Le guerre invocate da Nietzsche sulla soglia del precipitare nella follia non si svolgono neppure «tra ceti» (XIII, p. 637). E, di nuovo, il linguaggio suona riassicurante. In realtà, in questo momento la preoccupazione eugenetica è divenuta così ossessiva da non voler risparmiare neppure le tradizionali zone franche: è necessario colpire la degenerazione e la malattia «senza riguardo alla posizione sociale, al rango e alla cultura» (XIII, p. 402). La storia dimostra le conseguenze catastrofiche cui conduce «la degenerazione dei dominanti e dei ceti dominanti»: è questa dialettica che ha provocato il trionfo del cristianesimo (XI, pp. 102-03). Una dialettica analoga sta spianando la strada in Germania all'avvento del cristianesimo sociale: è necessario saper reagire con l'energia che la situazione impone. Non ci si deve arrestare – dichiara il filosofo – neppure dinanzi ai «nostri "ceti superiori"», allorché essi dovessero prendere «partito per la menzogna» (cristiano-socialista): «non è loro libera scelta – non possono non farlo» (XIII, p. 637). E cioè, risultano anche loro, come milioni di malriusciti, irrimediabilmente tarati. Per la loro collocazione sociale, essi «finora sono stati onorati come i primi fra gli uomini». Ma Nietzsche obietta: «Questi presunti "primi" io

non li annovero neppure tra gli uomini in genere – per me essi sono rifiuti dell'umanità, sinistre creature della malattia e degli istinti di vendetta: sono tutti mostri funesti e fondamentalmente inguaribili, che si vendicano della vita» (EH, *Perché sono così intelligente*, 10). È in questo contesto che matura l'aspirazione alla fucilazione dello stesso Guglielmo II. La categoria di malriusciti tende a dilatarsi sempre di più e così pure la guerra eugenetica che il «partito della vita» è chiamato a ingaggiare contro di essi.

Si tratta in primo luogo di far valere, con forza moltiplicata, la «gerarchia tra uomo e uomo», di far rispettare la «scala gerarchica infinitamente lunga» che caratterizza il mondo naturale come quello umano (B, III, 5, p. 502). Per quanto riguarda quest'ultimo, al livello più basso troviamo i «materiali di rigetto e di scarto» (cfr. *infra*, cap. 20, § 4), i falliti della vita, i malriusciti, i ciandala (AC, 58 e 60), «i ceti infimi, i bassifondi» della società (AC, 22), tanto più carichi di *ressentiment* nei confronti dei migliori e della società in quanto tale, quanto più sono bacati e putrescenti già nella loro interna costituzione fisiologica. In questo senso la «scala gerarchica» è una scala che discrimina anche i diversi gradi di salute o malattia. Abbiamo dunque a che fare con «una guerra che passa attraverso tutti questi casi assurdi come popolo, ceto, razza, professione, educazione, istruzione: una guerra come tra l'ascesa e il declino, tra volontà di vita e sete di vendetta contro la vita, tra probità e perfida bugiarderia» (XIII, p. 637). Il «nuovo partito della vita» ovvero il «partito della vita» da Nietzsche auspicato dev'essere «abbastanza forte per fare la *grande* politica» (XIII, p. 638), la «grande politica *par excellence*» (B, III, 5, p. 502), che ha al suo centro, per l'appunto, un programma eugenetico di un radicalismo estremo.

È necessario saper «annientare con occhio divino e senza impacci» (XII, p. 31). Lo stato d'animo qui auspicato sembra essere stato già raggiunto da Nietzsche, che, in quanto teorico e ispiratore del «partito della vita» e della «grande politica» da esso propugnata, non esita a dichiarare: «non c'è mai stato uomo che abbia avuto più diritto di me all'annientamento» (B, III, 5, p. 512). E, tuttavia: «non so perdere la mia felicità nei momenti delle decisioni terribili» (XIII, p. 639).

Parte quarta

Al di là della «metafora» e dell'«anticipazione» Nietzsche in una prospettiva comparata

Se si vogliono schiavi, si è stolti a educarli da padroni.

GD, *Scorribande di un inattuale*, 40

Assieme ai suoi colleghi, egli [il privilegiato] si considera come membro di un ordine esclusivo, come una nazione eletta nella nazione.

Sieyès

Noi siamo inoltre gli «eletti di Dio».

FW, 379

I privilegiati giungono persino a considerarsi come un'altra specie di uomini.

Sieyès

Ciò che serve di nutrimento e di ristoro a una specie superiore di uomini deve essere quasi un veleno per una specie umana assai diversa e inferiore.

JGB, 30

Quanto all'*uomo*, dichiaro di non averlo mai incontrato in vita mia; se esiste, è a mia insaputa.

Maistre

La superstizione dell'anima [...] quale superstizione del soggetto e dell'io, ancor oggi non ha cessato di creare disordini.

JGB, *Prefazione*

L'essenza sovrannaturale dell'anima è servita come punto d'appoggio per la teoria dei diritti dell'uomo, anteriori e superiori alla natura e alle società.

Vacher de Lapouge

20.

«Metafora», «anticipazione» e «traducibilità dei linguaggi»

1. *La «metafora» come rimozione e la scorciatoia dell'«anticipazione»*

Spesso ignorati o rimossi, gli appelli via via più frequenti e insistiti alla «"barbarie" dei mezzi» nei confronti dei popoli coloniali, all'«annientamento delle razze decadenti», all'«annientamento di milioni di malriusciti», ci pongono dinanzi ad un problema: è la visione del mondo propria di un profeta del Terzo Reich? Naturalmente, non mancano le tecniche di rimozione. Il filosofo insiste ossessivamente sulla schiavitù come fondamento ineliminabile della civiltà? Che nessuno osi turbare l'incanto della metafora mediante volgari riferimenti storici alla situazione nel Sud degli Stati Uniti prima della guerra di Secessione o alla pratica del lavoro coatto nelle colonie! Dobbiamo allora supporre che Nietzsche fosse del tutto ignaro del dibattito che divampava nel suo tempo e attorno a lui su questo concreto istituto? I suoi apologeti tentano di tenere il filosofo al riparo da ogni contaminazione, attribuendogli un'incapacità o una assai limitata capacità d'intendere e di volere sul piano dell'analisi storica e politica. Egli è così gratuitamente sospettato di aver fatto ricorso a parole d'ordine e «metafore», essendo completamente all'oscuro del loro significato concreto, di cui pure sono consapevoli tutti i suoi contemporanei.

Oppure si prenda il tema dell'«allevamento» (*Züchtung*), che un ruolo via via più importante gioca in Nietzsche. Non c'è da preoccuparsi – intervengono subito in modo rassicurante una serie di interpreti –, «questo biologismo è allegoria»; il termine è sinonimo di «autodisciplina», ovvero è da intendere in senso «morale».[1] In realtà,

[1] Vattimo, 1983, p. 182; Kaufmann, 1950, p. 269; Ottmann, 1999, p. 263.

Crepuscolo degli idoli dichiara in modo esplicito che «sia l'addomesticamento della bestia uomo sia l'allevamento di una determinata specie umana» sono due «termini zoologici»; è il «prete a non volerne sapere nulla di tutto ciò» (GD, *Quelli che «migliorano» l'umanità*, 2). Parlando della «trasformazione dell'uomo», Nietzsche osserva:

> Perché non dobbiamo realizzare nell'uomo ciò che i cinesi riescono a fare con l'albero – sicché esso da una parte produce rose, dall'altra pere? Questi processi naturali di allevamento (*Züchtung*) dell'uomo, per esempio, che finora sono stati esercitati in modo infinitamente lento e maldestro, potrebbero essere presi in mano dagli uomini (XI, pp. 546-47).

D'altro canto, come spiegare i ripetuti richiami a Galton? In questo autore il problema dell'allevamento gioca un ruolo centrale. Favorendo la generazione e la prolificazione delle nature più volgari, gli uomini di Chiesa si sono comportati come «allevatori» (*breeders*) sadici, intenzionati a produrre una razza mostruosa di animali o di uomini. Bisogna reagire a tutto ciò: attraverso «matrimoni giudiziosi per più generazioni successive», è possibile conseguire anche per gli uomini miglioramenti simili a quelli che si ottengono con l'«allevamento (*breed*) permanente di cani o cavalli».[2] Stando agli ermeneuti in chiave metaforica, Nietzsche non avrebbe capito nulla del teorico inglese dell'eugenetica, di cui pure sottolinea l'importanza e raccomanda la lettura; e nulla avrebbe avvertito sulla polemica relativa agli «allevatori della razza umana», che in questi anni divampa in tutto l'Occidente.[3] E ancora una volta, è necessario difendere il filosofo contro i suoi avvocati difensori. Egli ha compreso perfettamente Galton: invoca un «partito della vita» che si impegni in primo luogo nella realizzazione di un programma eugenetico; esige l'introduzione di minuziosi controlli prima che sia autorizzato un nuovo matrimonio; con lo sguardo rivolto ai malriusciti, contrappone il comandamento eugenetico «non generate» al «divieto biblico "non uccidere"» (cfr. *supra*, cap. 19, § 5). Misure dolorose o anche drastiche comporta il passaggio, che pur s'impone, «dalla specie (*Art*) alla super-specie» (*Über-Art*) (Za, I, *Della virtù che dona*, 1). A proposito, di cosa sarebbe metafora l'appello alla castrazione e persino all'annientamento dei malriusciti oltre che delle «razze decadenti»? E come spiegare che queste pre-

[2] Galton, 1869, pp. 357 e 1.
[3] Colajanni, 1906, p. 13, nota 3.

sunte metafore siano largamente presenti nella cultura e nella pubblicistica del tempo, anche e soprattutto in autori e in «scienziati» non avvezzi a ricorrere a figure retoriche?

Nessun dubbio interviene a inceppare l'opera di implacabile cancellazione di ogni possibile elemento di disturbo rispetto al mondo incantato della metafora. E così la celebrazione della guerra diviene la «negazione nietzscheana dell'unità dell'essere» ovvero l'«insistenza sul conflitto, il caos, il carattere interpretativo di tutto»;[4] si tratterebbe solo di «una lotta "senza polvere da sparo"».[5] E le «guerre socialiste», queste guerre «terribili» contro il movimento operaio e socialista? E le guerre con cui l'Europa è chiamata a rendersi signora della terra (cfr. *supra*, cap. 11, § 7)? Gli interpreti in chiave allegorica non spiegano se la loro lettura vale altresì per i contemporanei di Nietzsche, inclini anche loro a trasfigurare come un'avventura spirituale le guerre coloniali del tempo. Facendo completa astrazione dalla seconda metà dell'Ottocento, si preferisce evocare la figura di... Gesù Cristo: non ha dichiarato anche lui di essere venuto al mondo a portare la «spada» piuttosto che la «pace» (Mt, 10, 34)?[6] Colui che invita a porgere l'altra guancia all'aggressore (Lc, 6, 29) può così essere tranquillamente accostato al filosofo che bolla come «idiota» il promotore di una religione imbelle e servile, che celebra Alessandro, Cesare, Napoleone e che, in particolare, raccomanda il «militarismo» di quest'ultimo come «cura» necessaria contro la «civilizzazione», interiormente bacata e affetta da cristianesimo a causa del suo attaccamento alla sicurezza e alla pace (XIII, pp. 273 e 427)!

Nell'ambito dell'ermeneutica che stiamo esaminando, la storia, nonché ricostruita, non è neppure interrogata. Siamo in presenza di una lettura che, in contrapposizione a quella in bianco e nero rimproverata, talvolta non a torto, a Lukács, si potrebbe definire lettura tendente al rosa, per il fatto che rifugge come da un'intollerabile contaminazione e violenza da ogni indagine tesa a ricostruire il significato storico-politico di una proposizione filosofica: i conflitti che contrassegnano un'epoca storica svaniscono e tacciono come per incanto, una volta che si sia attinta la sfera della filosofia o dell'arte. È una storio-

[4] Vattimo, 1983, p. 184, nota 11.
[5] Ottmann, 1999, p. 264.
[6] Kaufmann, 1950, p. 340.

grafia tanto più singolare, per il fatto di essere applicata ad un Maestro della scuola del sospetto, che riesce a fiutare il conflitto politico-sociale non solo, come abbiamo visto, nella predicazione evangelica, ma anche nel sillogismo socratico, nella logica e nella scienza in quanto tali (cfr. *infra*, cap. 21, §§ 1-2), insomma in tutti i fenomeni culturali, compresi quelli apparentemente muoventisi in una sfera del tutto rarefatta. Ormai è chiaro: per poterlo apprezzare in quanto grande filosofo, Nietzsche dev'essere in primo luogo difeso contro i suoi apologeti.

Lukács ha pienamente ragione a rifiutarsi di leggere come una metafora innocente e fascinosa la celebrazione della schiavitù. Dobbiamo allora concludere che Nietzsche è il profeta del lavoro servile di massa cui fa ricorso il Terzo Reich? In realtà, come abbiamo visto, la vita del filosofo si colloca in un periodo di tempo tutto attraversato dal dibattito sulla schiavitù e sull'abolizione della schiavitù negli Stati Uniti, in Brasile, nelle colonie nonché dalla diffusione, nonostante l'abolizionismo, del lavoro servile di massa sull'onda dell'espansione coloniale dell'Occidente. Con una schematizzazione scherzosa ma non troppo, potremmo formulare in questi termini il dilemma dell'interprete che si è lasciata alle spalle l'ermeneutica della metafora e dell'innocenza: Nietzsche e il Terzo Reich oppure, Nietzsche e il Secondo Reich (il tempo storico e il contesto internazionale in cui si colloca il Secondo Reich)? Tra le due chiavi di lettura emerge un Reich di differenza, e non è poco. Certo, è legittimo e doveroso interrogarsi sull'eventuale linea di continuità tra affermazione dell'eternità e fecondità della schiavitù da una parte e la celebrazione della *Herrenrasse* dall'altra. Ma è in primo luogo dall'Ottocento che bisogna prendere le mosse.

A facilitare la deviazione dal percorso lungo e faticoso della contestualizzazione storica all'agevole scorciatoia del ricorso alla categoria di anticipazione può contribuire la tendenza, assai diffusa nelle consuete analisi del processo di preparazione ideologica del Terzo Reich, a isolare la Germania dall'Europa e dall'Occidente. Nell'interrogarsi sugli antecedenti del motivo nietzscheano del carattere ineludibile e benefico della schiavitù, Lukács richiama giustamente l'attenzione sulla schellinghiana *Filosofia della mitologia*: qui leggiamo «un'apologia della schiavitù dei negri in Africa, tortuosa nella forma, ma chiarissima nel senso».[7] Dobbiamo vedere nella Germania il luogo privi-

[7] Lukács, 1974, p. 179; cfr. Schelling, 1856-61, vol. XI, pp. 498-513.

legiato o esclusivo della celebrazione della schiavitù, a partire dall'ultimo Schelling, passando attraverso Nietzsche per giungere infine al Terzo Reich? In realtà, le dichiarazioni della *Filosofia della mitologia*, cui *La distruzione della ragione* fa riferimento, sono contemporanee al dibattito che, negli Stati Uniti, precede lo scoppio della guerra di Secessione. E alla repubblica nordamericana Schelling fa esplicito riferimento allorché sottolinea il carattere in ultima analisi benefico dell'«esportazione dei negri» (*Negerausfuhr*) dall'Africa al di là dell'Atlantico, dove, nonostante la persistenza dei ceppi, vengono a usufruire di una condizione migliore di quella subita in patria.[8] E, invece, proprio contro la schiavitù nera negli Stati Uniti si scaglia con parole di fuoco Schopenhauer. Da un lato la corposa realtà della schiavitù negli Stati Uniti e, in forme diverse, nelle colonie (che in questo momento sono per lo più inglesi e francesi), dall'altro la presa di posizione abolizionista di una figura chiave della lukácsiana storia della distruzione della ragione: tutto ciò dimostra che non è storicamente attendibile un quadro, in base al quale irrazionalismo da una parte e teorizzazione e trasfigurazione ideologica della schiavitù dall'altra procederebbero in Germania di pari passo, fino alla completa distruzione della ragione e della comunità politica nel Terzo Reich.

Anche per quanto riguarda la tematica dell'«allevamento», l'alternativa alla sua rimozione non è l'affermazione di una linea senza soluzione di continuità sino all'igiene razziale nazista. Tanto più che l'autore cui Nietzsche si richiama è, come sappiamo, un inglese e che la «scienza» da lui teorizzata incontra fortuna ben al di là della Germania e dell'Europa.

Più in generale, «non c'è parola d'ordine» bellicista o darwiniana, circolante in Germania, che non si ritrovi in Inghilterra, in Europa e negli Stati Uniti.[9] Intervenendo nell'infuocata polemica che si sviluppa nel corso della prima guerra mondiale e degli anni immediatamente successivi, ai teorici della «colpa» esclusiva della Germania Weber risponde facendo notare la forte presenza anche negli Stati Uniti di una «ideologia della guerra»: agli inizi del secolo, era stato un illustre sociologo statunitense (Veblen) a formulare o ad appoggiare la «teoria completamente errata della presunta necessità naturale di una

[8] Schelling, 1856-61, vol. XI, p. 513.
[9] Ritter, 1967, pp. 477-78.

guerra commerciale».[10] E Weber avrebbe potuto aggiungere che in Veblen è possibile leggere anche una sottile apologia del «ceppo dolicocefalo biondo», che più di ogni altro incarna lo spirito guerriero e, al tempo stesso, l'inventiva scientifica e l'efficienza industriale.[11] Sì, la mitologia ariana celebra i suoi trionfi anche al di là dell'Atlantico, oltre che in Germania e in Europa; non è difficile individuare gli omologhi statunitensi dell'anglotedesco Chamberlain.[12] E questa mitologia non rimane affatto confinata nella cerchia degli ideologi; per limitarci ad un esempio, nel 1902, Arthur MacArthur, governatore militare delle Filippine, rivendica agli Stati Uniti il diritto al dominio in ragione anche della sua appartenenza al «magnifico popolo ariano».[13]

2. *Norimberga ideologica, principio del* tu quoque *e mito del* Sonderweg *tedesco*

La tendenza a chiamare Nietzsche dinanzi ad una sorta di Norimberga ideologica ha cominciato a manifestarsi, e non solo in Europa, già precedentemente all'avvento del Terzo Reich, a partire dal primo conflitto mondiale. Vedremo l'influenza esercitata dal filosofo anche al di là dell'Atlantico, in particolare sul socialdarwinismo americano. Ma, già al semplice profilarsi dello scontro con la Germania, ecco che questa viene investita ad ogni livello da giudizi che la discreditano in blocco e che sono parte integrante delle operazioni belliche vere e proprie: «Con l'aiuto della stampa quotidiana, il nome di Nietzsche comincia ad assumere un significato sinistro per l'uomo della strada». Ma ciò non vale solo per lui;[14] sono il paese nemico e la sua cultura in quanto tale a divenire il bersaglio di una campagna, anzi di una crociata che, pur nel suo carattere indiscriminato, appare tanto più ragionevole e giustificata quanto più si profila l'ombra del Terzo Reich. E dunque la Norimberga ideologica è la conclusione di un movimento che si sviluppa per decenni.

Nell'ambito di questo procedimento giudiziario non mancano i toni

[10] Weber, 1971, pp. 495 e 585; cfr. Veblen, 1904, pp. 292 sgg.
[11] Veblen, 1904, pp. 396-97, nota 1 e 354, nota 1.
[12] Bracher, 1999, pp. 51-52.
[13] In Karnow, 1989, p. 171.
[14] Hofstadter, 1944-45, pp. 170-71.

e gli aspetti grotteschi, persino in autorevoli storici contemporanei. In Mosse possiamo leggere: «A differenziare la Germania di allora da altre nazioni era un radicato stato d'animo, una particolare concezione dell'uomo e della società, che appare aliena, addirittura diabolica, all'intelletto occidentale»; e questa barbarie orientale, questa satanica estraneità rispetto al luogo sacro della civiltà costituito dall'Occidente avrebbe cominciato a manifestarsi nell'Ottocento, anzi, forse già dallo «scorcio del XVIII secolo», allorché prendono piede il «romanticismo germanico» e una funesta visione organicistica ed essenzialistica del «popolo» (*Volk*).[15] A questo giudizio si può contrapporre quello espresso da Arnold Toynbee, il quale richiama l'attenzione sul fatto che fascismo e nazismo «erano non già proseliti recenti della nostra civiltà occidentale, ma membri di nascita della famiglia».[16] D'altro canto, è lo stesso Mosse a sottolineare l'influenza che su Langbehn, da lui annoverato tra i maestri del movimento ideologico sfociato nel nazismo, esercitano Disraeli e la sua tesi secondo cui «la razza è tutto».[17] A questa visione si richiama Chamberlain, che allo statista inglese (e all'ebraismo) rimprovera semmai di enfatizzare in modo unilaterale il motivo della purezza della razza, dimenticando la funzione positiva che può avere il «mescolamento del sangue» tra razze di uguale valore e dignità.[18]

E gli esempi di questa «circolazione del pensiero» da un paese all'altro si potrebbero moltiplicare.[19] Non ha senso contrapporre una fantomatica «essenza» tedesca ad una non meno fantomatica «essenza» occidentale. Su questa base, senza indulgere in alcun modo all'ermeneutica dell'allegoria e dell'innocenza, è possibile fare i conti una volta per sempre con la distorsione storiografica che pretende di collocare Nietzsche in un rapporto *immediato* col regime hitleriano, col risultato di trasformare reazione antidemocratica di fine Ottocento, socialdarwinismo e nazismo in una vicenda del tutto interna alla Germania.

Al mito di un diabolico *Sonderweg* tedesco non è riuscita a sottrarsi neppure la cultura di ispirazione marxista. Vedremo Bloch bollare

[15] Mosse, 1968, pp. 9 e 13.
[16] Toynbee, 1992, pp. 36-37.
[17] Mosse, 1968, p. 67.
[18] Chamberlain, 1937, pp. 322 e 528.
[19] Per questa categoria, contro le tentazioni o il pericolo degli slittamenti naturalistici, cfr. Losurdo, 1997*b*, cap. VI.

come inequivocabilmente fascista la teoria del superuomo, che però risuona, e con toni inquietanti, anche nell'ambito della cultura inglese (cfr. *infra*, cap. 26, § 4). Per quanto riguarda *La distruzione della ragione*, è vero che si apre con una corposa prefazione sull'«irrazionalismo come fenomeno internazionale nel periodo dell'imperialismo». Senonché, il compito così evocato è più enunciato che realmente affrontato. Certo, esplicita è l'affermazione per cui «la sociologia tedesca, nella sua critica della democrazia», ha «variamente elaborato i risultati dell'Occidente adattandoli alle finalità specificamente tedesche».[20] Epperò Lukács deve prendere atto che, nel complesso, la sua esposizione, «tranne poche interpolazioni, come Kierkegaard e Gobineau», è «limitata all'irrazionalismo tedesco». Il fatto è – egli afferma a sua giustificazione – che «solo in casi estremamente rari, isolati ed episodici» questo «fenomeno internazionale» è riuscito in altri paesi ad assumere la pervasività e la consequenzialità da esso assunte in terra tedesca.[21]

È pienamente comprensibile l'attenzione particolare accordata agli sviluppi della filosofia in Germania, il cui peso, in questo campo e in questo periodo di tempo, è fuori discussione. E tuttavia, per un'opera impegnata a ricostruire, al di là dei nessi speculativi, i processi storici reali, è un motivo di stupore non rinvenire, neppure nell'indice dei nomi, né l'americano Emerson né l'inglese Galton. Il rischio è allora che i motivi nietzscheani della celebrazione del genio e del superuomo ovvero della necessità dell'intervento eugenetico siano letti guardando esclusivamente al profilarsi all'orizzonte del Terzo Reich piuttosto che essere accostati *in primo luogo* a motivi analoghi, circolanti ampiamente nella cultura europea e americana di fine Ottocento. Dall'indice dei nomi è assente anche Disraeli: la sua lettura della storia è ben più rigidamente e univocamente razziale di quella che può essere rimproverata a Nietzsche. Al di là di questo o quell'autore, a farsi avvertire negativamente nella *Distruzione della ragione* è l'assenza di corpose vicende storiche quali la schiavitù negli Stati Uniti e nelle colonie: e di nuovo, la schiavitù vecchia o «nuova», invocata da Nietzsche, rischia di essere staccata dal suo reale contesto storico per essere accostata *in modo immediato* al lavoro coatto imposto dal Terzo Reich ai popoli «coloniali» dell'Est europeo.

[20] Lukács, 1974, p. 29.
[21] Lukács, 1974, pp. 16-17.

Il fatto è che Lukács cerca di comprendere Nietzsche a partire da un discutibile bilancio storico: «Il fascismo è l'erede di tutto lo sviluppo reazionario della *Germania* [...]. Il nazionalsocialismo è un grande appello ai peggiori istinti del popolo *tedesco*».[22] Dobbiamo considerare l'orrore del Terzo Reich inscritto già nella deriva reazionaria e «irrazionalistica» della cultura tedesca? In realtà, il quadro *ideologico* della Germania nella seconda metà dell'Ottocento non è molto diverso da quello di altri paesi occidentali. E, allora, per spiegare l'avvento del nazismo bisogna rinviare a fattori che vanno al di là dello sviluppo filosofico e culturale: disfatta nella prima guerra mondiale e umiliazione di Versailles; contiguità territoriale con la Russia sovietica e particolare virulenza della campagna contro il bolscevismo ovvero contro il «complotto» ebraico-bolscevico; effetti devastanti della crisi economica internazionale del 1929; necessità di raddoppiare gli sforzi, e la brutalità, per colmare il ritardo nella conquista delle colonie e dello «spazio vitale» ecc. Più ancora che Nietzsche, l'errore di valutazione riguarda la storia della Germania in quanto tale.

Anche a volersi concentrare esclusivamente sullo sviluppo ideologico, bisognerebbe far intervenire in modo sistematico il contributo extratedesco al processo di imbarbarimento culturale sfociato nel Terzo Reich. Qualche stimolo in questa direzione può venire dalla lettura di Hannah Arendt, che chiama in causa in particolare la tradizione culturale (e politica) inglese: nella seconda metà dell'Ottocento, enorme fu il successo riscosso da Galton con la sua teoria del «genio ereditario» e con la sua tesi «che l'aristocrazia fosse il prodotto, non della politica, ma della selezione naturale»; «la versione inglese dell'ideologia razziale fu quasi ossessionata dalle teorie ereditarie e dal loro moderno equivalente, l'eugenetica»;[23] l'idea di superiorità razziale conduce un teorico dell'imperialismo a contrapporre il popolo inglese «Superuomo» alla restante umanità o subumanità; non si deve peraltro dimenticare che, tra i più «devoti sostenitori della "razza"», oltre a Gobineau, è da annoverare Disraeli.[24] D'altro canto, già agli inizi del Novecento un liberale inglese di sinistra sottolinea come in Gran Bretagna l'espansione coloniale vada di pari passo con l'omag-

[22] Lukács, 1974, pp. 726-27; il corsivo è mio.
[23] Arendt, 1966, pp. 179-80 e 166 (= Arendt, 1989, pp. 251 e 246).
[24] Arendt, 1966, pp. 177-83 (= Arendt, 1989, pp. 248-56).

gio nella teoria e nella pratica al «tempio di Giano», con la condanna delle «idee del 1789», la «reazione contro l'umanitarismo [...], ora accantonato in quanto sentimentalismo», e con la diffusione del «nudo vangelo del sangue e del ferro».[25] Un'attenzione non minore dovrebbe essere riservata ai teorici statunitensi dell'annientamento dei pellerossa e della «soluzione finale» della questione nera.[26]

Com'è noto, la Norimberga reale, chiamata a giudicare i crimini del Terzo Reich, si rifiutò di far valere il principio del *tu quoque* invocato dagli imputati. E, date le circostanze, la cosa ben si comprende. In fondo, si trattava di una sorta di tribunale rivoluzionario, di un tribunale insediatosi a conclusione di una rivoluzione mondiale (che, per quanto riguarda la Germania, giungeva alla vittoria a partire dall'esterno) e al quale competeva il compito legittimo e ineludibile di dare una risposta ai crimini orrendi in cui era sfociato il tentativo hitleriano di controrivoluzione globale, dalla colonizzazione dell'Est europeo (con la reintroduzione, in forme nuove, della schiavitù razziale) alla liquidazione sistematica del bacillo della rivoluzione, individuato nella figura dell'ebreo. Ma oggi, a decenni di distanza, respingere il principio del *tu quoque* anche per la Norimberga ideologica che ci si ostina a voler inscenare sarebbe inammissibile sul piano etico e fuorviante su quello storiografico. Contro l'ermeneutica dell'innocenza è giusto richiamare l'attenzione sulle dichiarazioni in cui Nietzsche si augura l'annientamento delle «razze decadenti» e la resa finale dei conti coi ciandala e i malriusciti di ogni tipo. Epperò, prima di giungere a conclusioni precipitose e unilaterali, è necessario porsi una domanda preliminare: le dichiarazioni, le espressioni, i motivi appena visti rinviano in modo esclusivo a Nietzsche e alla Germania oppure sono presenti anche nella cultura e pubblicistica europea e americana della seconda metà dell'Ottocento?

E cioè, bisogna prima collocare il discorso del filosofo nel suo contesto storico (tedesco e occidentale) e solo successivamente ci si può porre il problema degli eventuali elementi di continuità tra questo contesto e la successiva ideologia e pratica del Terzo Reich. Purtroppo il giudizio di Norimberga, con l'esclusione del principio del *tu quoque*, continua a pesare negativamente nella critica storica e filosofica. Se a

[25] Hobhouse, 1909, pp. 28, 59 e 61-62.
[26] Per queste teorie cfr. Losurdo, 1998, cap. 1.

Lukács si può rimproverare il suo concentrarsi quasi esclusivo sulla cultura «irrazionalistica» tedesca, alla Arendt, pure impegnata a ricostruire un quadro complessivo dello sviluppo dell'imperialismo, si può rimproverare il silenzio pressoché totale sulle correnti socialdarwiniste, sulle pratiche eugenetiche e sulle tentazioni genocide che si manifestano negli Stati Uniti tra Otto e Novecento.

Per quanto riguarda in particolare Lukács, egli ha saputo vedere quanto di francese e inglese (in senso progressivo) c'è in Hegel, ma non quanto di inglese, francese e americano (in senso reazionario) c'è in Nietzsche. A porre rimedio a questa lacuna è chiamata l'analisi comparata dei processi ideologici. Si tratta di prendere le mosse dalla critica della rivoluzione e dei processi di democratizzazione e «massificazione» da essa scaturiti: mentre accompagna i successivi sconvolgimenti che hanno il loro epicentro in Francia, tale critica conosce un momento di estrema radicalizzazione nel periodo in cui si collocano la vita e la riflessione di Nietzsche.

3. «*Inattualità*» *e gesto aristocratico di distinzione*

La prospettiva comparata costituisce una costante di questo lavoro; ora si tratta di metterla al centro dell'attenzione: emergeranno i numerosi punti di contatto ma anche un radicalismo politico, un rigore teoretico e una finezza psicologica che conferiscono alla figura di Nietzsche un ruolo e un rilievo del tutto particolari. Epperò, questo approccio si scontra subito con la costante rivendicazione che egli fa della sua estrema «inattualità». Ai suoi occhi, sarebbe questa caratteristica a definire il filosofo in quanto tale. L'autentico pensatore avrebbe l'obbligo di «superare dentro di sé il proprio tempo, diventare "senza tempo"», ingaggiando «la lotta più dura» per non lasciarsi contaminare da ciò che è attuale; egli dovrebbe imporsi «un estraniamento, un raffreddamento profondo per tutto quanto appartiene al tempo, al tempo di oggi» (WA, *Prefazione*).

Per un altro verso, abbiamo visto Nietzsche seguire con costante partecipazione e trepidazione gli sviluppi storici e politici della Germania e dell'Europa. Ben lungi dal ritirarsi nella sfera dell'interiorità al fine di evitare ogni contaminazione col mondo esterno, egli in più occasioni polemizza contro gli intellettuali che non sono capaci di

misurarsi con la realtà. È vero, non c'è nulla in lui dell'ideologo che si impegna con diligenza a giustificare e legittimare le scelte politiche immediate e le svolte successive del Secondo Reich ed è quindi disponibile a rinunciare alla propria autonomia teoretica. Orgogliosamente consapevole della distanza abissale che lo separa dalla massa degli ideologi, Nietzsche crede di spiegare il suo atteggiamento facendo ricorso alla categoria di «inattualità».

Ma è realmente adeguata questa categoria? Ancora una volta, l'interprete non può appiattirsi sulla coscienza dell'autore interpretato. Diamo uno sguardo all'evoluzione di Nietzsche. Alla filosofia si accosta sull'onda dell'entusiasmo per Schopenhauer. Sono gli anni in cui, dopo il fallimento della rivoluzione del 1848, la borghesia tedesca volge decisamente le spalle a Hegel e si getta nelle braccia per l'appunto di Schopenhauer.[27] Quando scoppia la guerra franco-prussiana, il giovane ordinario di filologia classica è tra i volontari; nonostante viva in quel momento a Basilea, nella Svizzera neutrale, è così partecipe della passione nazionale che non esita ad abbandonare la cattedra. Poco più tardi, *La nascita della tragedia*, nonostante l'«aria molto inattuale» attribuitale dal suo autore (EH, *La nascita della tragedia*, 1), dà voce all'entusiasmo generale che accompagna la fondazione del Secondo Reich, così come, nel denunciare la rovinosa carica sovversiva dell'idea di felicità, riprende un motivo largamente diffuso nella cultura del tempo. È lo stesso filosofo a rivelare qualche incertezza nella rivendicazione dell'«inattualità» della *Nascita della tragedia*, «questo libro problematico»: «Il tempo in cui esso nacque, *nonostante* il quale esso nacque [è] il tempo emozionante della guerra franco-tedesca del 1870-71». È solo polemico il rapporto col clima di quegli anni? In realtà, siamo in presenza di «un libro che in ogni caso ha soddisfatto "i migliori del suo tempo"» e che è tutto attraversato da «speranze precipitose» riposte nell'«essenza tedesca» e dalle loro «erronee applicazioni agli aspetti più immediati del presente» (*auf Gegenwärtigstes*) (GT, *Tentativo di un'autocritica*, 1, 2 e 6).

È con l'attacco contro Strauss che l'«inattualità» diviene una sorta di professione di fede, a cui Nietzsche tiene fermo sino alla fine, come attestano in particolare le *Scorribande di un inattuale*, che campeggiano al centro di *Crepuscolo degli idoli*. Ma, come abbiamo visto, nel mo-

[27] Mehring, 1961*a*, vol. XIII, p. 159.

mento in cui si sviluppa l'attacco contro *La vecchia e la nuova fede*, ad essere in dissonanza rispetto agli orientamenti allora dominanti è ben più l'autore del testo sbeffeggiato che non il protagonista dello sbeffeggiamento. Quest'ultimo si muove in sostanziale consonanza coi circoli nazional-liberali, imbarazzati o sdegnati per la dichiarazione di guerra contro le Chiese cristiane e per il tentativo di innalzare a ideologia ufficiale della Germania una visione del mondo laica e materialistica, tutta incentrata sull'idea, pericolosa e potenzialmente sovversiva, di felicità terrena. Il fatto è che gli ideologi del nuovo Reich, nonché quello politico, «non potevano sopportare neppure il radicalismo religioso». Di qui la loro reazione, così descritta da Mehring:

> Come furie si precipitarono su Strauss, alla testa ancora una volta i vecchi-cattolici e i protestanti; anche il bravo Nietzsche si guadagnò i galloni in questa caccia alle streghe col «grugnito di un gregge di maiali» che garantì all'aggredito le simpatie di tutte le persone oneste. Lo stesso Strauss, nella postfazione alla nuova edizione del suo libro, fece riferimento ai giornali della socialdemocrazia che, pur rifiutando le sue posizioni politiche, al contrario della stampa borghese «colta», avevano saputo apprezzare con oggettività le sue argomentazioni filosofiche.[28]

Nel tentativo di districarla dall'abbraccio soffocante degli ambienti ortodossi, un recensore simpatetico della prima *Inattuale* sente il bisogno di precisare che essa non è dettata da «*furor theologicus*»;[29] ma se pure è giusto distinguere il suo autore dalla cerchia impegnata ad applaudirlo, resta il fatto che egli è ben lungi dall'essere una voce risuonante nel deserto. Qualche tempo prima, Rudolf Haym, direttore dei «Preußische Jahrbücher», l'organo ufficioso della cultura nazional-liberale e dunque dell'ideologia dominante, aveva preso di mira direttamente Hegel, cui aveva addebitato un maldestro tentativo di razionalizzazione e «secolarizzazione della religione sotto il dominio della filosofia».[30] Il termine qui usato, *Säkularisierung*, fa pensare a Nietzsche, impegnato anche lui a denunciare quella «mondanizzazione» (*Verweltlichung*) della cultura, che troverebbe in Strauss la sua espressione più ripugnante e che, al di fuori della Germania, costituisce il bersaglio polemico anche di Kierkegaard (cfr. *supra*, cap. 4, § 7).

Non meno difficile risulta considerare «inattuali» i due saggi rispet-

[28] Mehring, 1961*a*, vol. XIII, p. 122.
[29] Hillebrand, 1892, p. 282.
[30] Haym, 1974, p. 402.

tivamente dedicati a Schopenhauer e Wagner. Il musicista ha raggiunto o si avvia a raggiungere il culmine della gloria. Quanto poi al filosofo additato come «educatore» alla nazione tedesca, è Nietzsche stesso a sottolineare che egli ormai si sta imponendo all'attenzione generale: in «questa epoca svigorita», si direbbe persino che Schopenhauer venga servito, «come una droga stupefacente ed eccitante, quasi come una specie di pepe metafisico»: in ogni caso, «un poco alla volta, egli è diventato noto e famoso e credo che oggi vi siano più persone che conoscono il suo nome di quante non conoscano quello di Hegel» (SE, 7; I, p. 406). Sì, c'era stato un tempo in cui «in tutti i prati prosperava la bella e verde hegelianeria», ma esso è ormai irrimediabilmente trascorso: «Questa messe è stata distrutta dalla grandine» (SE, 8; I, p. 423). È un processo conclusosi da un pezzo, a giudicare almeno da un appunto di Nietzsche della primavera del 1868: «l'hegelianeria e il suo crollo» (KGA, I, 4, p. 578).

Per quanto poi riguarda *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, è il recensore simpatetico che già abbiamo incontrato ad affermare che si tratta di un testo *zeitgemäß*, attuale, ovvero rispecchiante certi umori del tempo. «Nietzsche parla in nome di un'intera classe di tedeschi e parla contro un'intera classe di altri tedeschi».[31] Sia pur collocandosi da un punto di vista teorico più alto, anche la seconda *Inattuale* ha come bersaglio privilegiato Hegel e l'«hegelianeria», il cui discredito, messo poi in evidenza dallo scritto da Nietzsche dedicato a Schopenhauer, era stato già notato, all'indomani della rivoluzione del 1848, da Haym: «Nessuno, a meno che non sia del tutto cieco o ritardato, oserebbe affermare che questo sistema domini la vita e la scienza come le ha dominate nel passato»; persino i discepoli pateticamente fedeli al maestro al più «si permettono l'affermazione secondo cui Hegel, "nonostante tutto, non è stato infruttuoso" per l'evoluzione della filosofia».[32]

Dileguati l'incanto dell'incontro con Schopenhauer e Wagner e l'entusiasmo delle speranze nella missione metafisica della Germania, Nietzsche guarda con interesse a certi filoni illuministici e positivistici. Neppure questa svolta sta a significare una rottura con la cultura del tempo. Per avvalerci sempre della testimonianza di Haym, il falli-

[31] Hillebrand, 1892, p. 300.
[32] Haym, 1974, pp. 3-5.

mento della rivoluzione del 1848 segna in Germania la crisi o l'inizio della crisi della «metafisica»;[33] l'esperienza – osserva l'eminente storico delle idee oltre che prestigioso esponente nazional-liberale – ha insegnato ad essere «un po' più pratici, un po' più realistici e storici e un po' meno dogmatici».[34] D'altro canto, in questo periodo di tempo sono per l'appunto i «Preußische Jahrbücher» a promuovere la conoscenza e la diffusione del pensiero di Comte.[35] Il positivismo è chiamato a liquidare la «metafisica» rivoluzionaria che, nel 1848, aveva trovato un'eco ampia e preoccupante nella stessa Germania.

Sul piano più propriamente politico, la netta presa di distanza dalla politica di Bismarck, da Nietzsche considerata compartecipe e corresponsabile della deriva sovversiva e plebea, contiene certo un elemento di forte contraddizione rispetto all'ideologia dominante. E, tuttavia, neppure in questo caso risulta persuasiva la categoria di «inattualità»: la realtà del Secondo Reich è troppo mediocre rispetto alle speranze che ne avevano accompagnato la nascita; ed ecco che dalla volgarità moderna, imperante anche in Germania a dispetto di tutte le promesse e illusioni, la reazione aristocratica cerca scampo nello splendore dell'antica Grecia e persino della schiavitù antica (cfr. *infra*, cap. 25, § 4).

Si verifica un fatto paradossale. Quanto più Nietzsche, radicalizzando le sue posizioni, insiste sulla loro «inattualità», tanto più i suoi lettori evidenziano la consonanza del suo discorso con lo spirito del tempo. Ad esempio, l'accostano a Carlyle. Ed ecco la replica del filosofo: certi «dotti bestioni [...] hanno persino ritrovato segni di quel "culto degli eroi", da me così duramente respinto, di quel grande falsario inconsapevole e involontario, Carlyle» (EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 1). In effetti, incolmabile è la distanza tra il filosofo tedesco e lo scrittore inglese. Dal punto di vista del primo, il secondo rappresenta un «idealismo» esaltato e, per di più, nella sua configurazione più odiosa, quella cristiana o cristianeggiante. Il ciclo di conferenze sul culto degli eroi termina con un'eloquente invocazione al pubblico: «Dio sia con voi!» La celebrazione di Platone («la natura era per quell'uomo com'è in ogni tempo per il pensatore e per il profeta: *sopran-*

[33] Haym, 1930, p. 134 (lettera a Max Duncker del 30 marzo 1852).
[34] Haym, 1930, p. 142 (lettera a Friedrich Theodor Vischer del 21 ottobre 1857).
[35] Simon, 1980, pp. 241-66.

naturale»)[36] s'intreccia a quella di Lutero («il cuore più coraggioso che ci fosse allora nel mondo», sì, «il più coraggioso, seppure uno dei più umili e dei più pacifici», s'infiammò di sdegno contro il «pontefice paganizzante» e chiarì «a tutti gli uomini che il mondo creato da Dio non si fondava sulle parvenze, ma sulla realtà, che la vita era una verità e non una menzogna»).[37] A definire in Carlyle la personalità d'eccezione è soprattutto la fede, che trova la sua espressione più alta nel cristianesimo: è una religione che ha «il proprio germe» per l'appunto «in questo culto degli eroi»; non a caso, «il più grande di tutti gli eroi è quell'Uno che non osiamo qui nominare».[38]

Ha ragione Nietzsche a ritrarsi dalla contiguità, che gli fa orrore, con una sorta di bacchettone in salsa genialoide. A sottolineare, con gesto provocatorio, la distanza, l'autore di *Ecce Homo* suggerisce che bisognerebbe «andare in cerca di un Cesare Borgia piuttosto che di un Parsifal»; in ogni caso, Zarathustra nulla ha a che fare col «tipo "idealistico" di una specie superiore di uomo, mezzo "santo", mezzo "genio"» (EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 1). Severo, impietoso è il giudizio sul «peggiore scrittore inglese», responsabile fra l'altro di aver rovinato col suo influsso lo stile dello stesso Emerson (VIII, p. 588). La presa di distanza va ben al di là dell'ambito estetico. Agli occhi di Nietzsche, che diviene via via più radicale nel suo immoralismo, Carlyle ha il torto di far riferimento ad eroi che sono l'incarnazione dei «più alti valori morali»: in tal modo dimostra di rientrare anche lui nella categoria dei «fanatici della morale» e dunque di essere affetto dalla «malattia» che caratterizza la modernità (XII, pp. 358 e 560). Di qui la «sua adorazione per gli uomini di fede robusta» e «il suo furore contro i meno sempliciotti» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 12). Costruita in modo «simmetrico, morbidamente lineare, indeterminato», la grande personalità diventa una sorta di santo cui si deve «lode» e «incenso» (M, 298). E così, a ben guardare il culto degli eroi è solo un insipido surrogato della religione. In sintesi, il letterato inglese, questo «insulso guazzabuglio di idee», esprime i limiti di fondo del suo paese, inguaribilmente cristiano (JGB, 252), e li esprime per di più con magniloquenza, con «loquacità scaturente da un'intima compiacenza dello strepito e del guazzabuglio dei sentimenti» (FW, 97).

[36] Carlyle, 1990, p. 20.
[37] Carlyle, 1990, p. 163.
[38] Carlyle, 1990, pp. 25-26.

E, tuttavia, l'accostamento respinto con sdegno non è del tutto campato in aria. Sì, il filosofo-filologo ha ragioni da vendere a sbeffeggiare un culto degli eroi tenuto a battesimo da una religione degli umili e dei poveri di spirito. Resta fermo che, pur tra loro così diversi, i due autori qui messi a confronto hanno in comune il gesto aristocratico della contrapposizione delle grandi personalità alla comune umanità. E ciò nell'ambito di una polemica contro le tendenze democratiche e livellatrici così aspra, da comportare in entrambi i casi la giustificazione o la celebrazione della schiavitù (cfr. *supra*, cap. 12, § 3). Certo, Nietzsche bolla l'eroe cristiano o cristianeggiante caro a Carlyle come un ossimoro inconsapevole e irriflesso: solo una totale mancanza di senso storico e di istinto aristocratico può dar credito ad una religione così plebea com'è quella cristiana. Ma questo modo di argomentare e atteggiarsi del filosofo non è sinonimo di «inattualità» in quanto tale; è piuttosto l'ambizione di conferire rigore e coerenza a motivi ben diffusi nella cultura del tempo: una volta pensati in tutta la loro radicalità e consequenzialità, tali motivi finiscono col risultare in irrimediabile contraddizione con l'ideologia e la religione dominante che, nonostante tutto, continua ad essere il cristianesimo.

D'altro canto, in Nietzsche la celebrazione della «inattualità» non ha sempre un significato univoco: il filosofo «dev'essere la cattiva coscienza del suo tempo – a tal fine deve possedere di esso il massimo sapere» (WA, *Prefazione*). Si tratta certo di un rapporto polemico, che mira a «vivisezionare col coltello proprio il cuore delle virtù del tempo» (JGB, 212). E tuttavia tale rapporto è ineludibile; e lo è sino al punto che «il filosofo non è libero di poter fare a meno di Wagner» (WA, *Prefazione*), e cioè del musicista e dell'ideologo che pur si tratta di superare e rifiutare se si vuol conseguire l'«inattualità». Abbiamo dunque a che fare con una «inattualità» che non può saltare il momento della mediazione e che dunque consiste nel rifiutare certe tendenze del tempo, dando espressione ad altre.

Infine, è lo stesso Nietzsche che finisce col confermare in qualche modo le letture storicizzanti del suo pensiero, da lui pur così sdegnosamente respinte. In uno schizzo autobiografico degli anni dell'adolescenza indica nel 1848 e nella ripugnanza suscitata dalla rivoluzione il momento decisivo e «fatale» del suo processo di formazione (A, 91). Non diverse sono la contestualizzazione e la periodizzazione suggerite dagli interpreti critici del filosofo a lui contemporanei. Secondo Duboc,

dopo aver preso le mosse dal fallimento della rivoluzione, la «marea reazionaria degli anni cinquanta» s'ingrossa ulteriormente col «materialismo etico» di fine Ottocento: «non può essere messo in dubbio» che questo è il contesto in cui collocare «la "morale" nietzscheana del superuomo».[39] Abbiamo a che fare con un autore, il quale conta «innumerevoli lettori, appartenenti alle classi superiori della società».[40] In termini analoghi Mehring, scrivendo sempre pochi anni prima della morte di Nietzsche, lo inserisce, assieme a Schopenhauer e Hartmann, nel gruppo dei «tre filosofi alla moda che hanno ossessionato la borghesia tedesca nella seconda metà di questo secolo».[41] Conviene subito precisare che a mettere in dubbio l'«inattualità» di Nietzsche sono anche i suoi ammiratori: «Il suo ideale appartiene al suo tempo, ma solo a lui fu concesso di esprimerlo in tutta la sua purezza».[42]

Più che essere imprecise o fuorvianti, queste diverse letture che, per un motivo o per un altro, sottolineano la consonanza del teorico dell'«inattualità» col suo tempo, hanno tutte il torto, dal punto di vista del filosofo, di mettere in crisi la rivendicazione dell'inattualità come gesto di distinzione aristocratica. In ultima analisi, questa è l'opinione di Overbeck. Il rapporto di amicizia e di affetto non gli fa velo allorché così si esprime a proposito di Nietzsche:

> Egli non fu realmente un solitario, ma affettava la solitudine, si compiaceva di essere e voleva essere un solitario. Se si guarda a ritroso ovvero se si considerano le cose sotto un angolo storico, nessuno dei pensieri, che fanno la loro apparizione in Nietzsche, è realmente nuovo e inedito. Allo stesso modo, la maniera in cui egli si appropria dei pensieri appartenenti all'eredità comune del tempo presente non ha niente che gli sia proprio se la si misura a questi prestiti.[43]

Del tutto inaccettabile per quanto riguarda l'incomprensione della grandezza e dell'originalità del filosofo, della sua finezza e profondità psicologica nonché del suo radicalismo sul piano della ricostruzione storica e della consequenzialità teoretica, questo giudizio ha tuttavia il merito di confutare un mito ancora oggi duro a morire.

[39] Duboc, 1896, pp. 133 e 117.
[40] Duboc, 1896, p. 124.
[41] Mehring, 1961*a*, vol. XIII, p. 167.
[42] Tille, 1895, p. 218.
[43] Overbeck, 1906, p. 219.

4. *La «grande economia del Tutto» e i costi della compassione*

A fare professione di «inattualità» è già Schopenhauer. Ma apriamo *Il mondo come volontà e rappresentazione*. La denuncia dell'istinto sessuale come espressione di un'incontenibile volontà di vivere, la celebrazione dell'ascetismo (e, in questo contesto, dello stesso celibato ecclesiastico proprio del mondo cattolico), tutto ciò cade nello stesso periodo di tempo in cui Malthus individua nell'incontinenza sessuale delle classi povere e nella sovrappopolazione la vera causa della miseria di massa; se l'autore inglese confuta l'idea di progresso mediante il ricorso all'economia politica e alla demografia, il filosofo tedesco liquida tale idea mediante un'articolata costruzione metafisica, nell'ambito della quale il tema della sovrappopolazione e l'economia politica giocano un ruolo subordinato.

La preoccupazione che è al centro dell'opera di Malthus è ben presente anche in Nietzsche (cfr. *supra*, cap. 19, § 3). Si può fare intervenire la considerazione, fatta valere già a proposito di Schopenhauer, circa il tramutarsi e potenziarsi, nel passaggio dalla cultura inglese a quella tedesca, di un motivo dell'economia politica in un motivo metafisico. La sovrappopolazione di cui parla Malthus diviene ora l'insieme dei «troppi» (*Viel-zu-Vielen*) o dei «superflui» (*Überflüssigen*) contro cui non si stanca di tuonare Zarathustra (Za, I, *Del nuovo idolo*; *Del figlio e del matrimonio*; *Della libera morte*). È l'«eccedenza (*Überschuss*) di casi di malriusciti», l'«eccedenza (*Überschuss*) di tarati, di malati, di degenerati (*Entartende*), di esseri difettosi, di esseri che necessariamente soffrono», che si manifesta «tra gli uomini, come in ogni altra specie animale» (JGB, 62). Una «legge» dell'economia politica si è così trasformata in una «legge» universale del mondo vivente. Abbiamo a che fare con «materiali di rigetto e di scarto» (*Auswurf- und Verfall-Stoffe*) (XIII, p. 87). Anche Bentham parla del «rifiuto della popolazione» come di scorie o «materiale di scarto» (*dross*): sottoposto a trattamento opportuno nelle case di lavoro coatto, esso può essere trasformato in denaro.[44] Il punto costante di riferimento è qui la produzione capitalistica. In Nietzsche la fabbrica capitalistica diviene una sorta di fabbrica della vita; fondendosi con la biologia, l'e-

[44] Bentham, 1838-43, vol. VIII, p. 398 e Himmelfarb, 1985, p. 80.

conomia politica si configura come l'«economia della conservazione della specie» (FW, 1). E questa economia può esigere che ai falliti ovvero ai materiali di scarto sia riservato un trattamento ben più drastico di quello previsto da Bentham.

Per il teorico del radicalismo aristocratico è inevitabile che il «carro» della civiltà avanzi calpestando e sacrificando innumerevoli esistenze individuali. Non molto diversa è la metafora cui fa ricorso Burke: la «grande ruota della circolazione» (*great wheel of circulation*) e della «distribuzione» (*distribution*) delle ricchezze comporta la fatica e il sacrificio di molta «gente infelice». Se nel filologo-filosofo tedesco a doversi immolare sono gli «schiavi» avvinti al carro del vincitore, nell'uomo politico inglese sono coloro che «lavorano dall'alba sino alla notte nelle innumerevoli occupazioni servili, degradanti, indecorose, inumane, spesso nocive e pestifere a cui tanti disgraziati sono irrevocabilmente condannati dall'economia della società» (*social economy*).[45] In termini analoghi, agli occhi di Linguet, le privazioni e i dolori degli schiavi sono come «la polvere sollevata da una carrozza che percorre un sentiero sabbioso».[46] Ad oliare il funzionamento del «carro», della «ruota», della «carrozza», ovvero della «grande macchina» di cui parla Malthus e della «grande macchina della società», che secondo Jefferson non dev'essere messa in pericolo con avventate, pubbliche dichiarazioni contro l'istituto della schiavitù,[47] sono pur sempre il sudore e il sangue delle vittime sacrificali della civiltà. Siamo in presenza di una metafora che si affaccia in modo ellittico anche in Sieyès, secondo il quale «le classi lavoratrici delle società avanzate [...] sono schiacciate sotto il peso dei bisogni di tutta la società».[48] Infine l'immagine del «carro» e della sua «marcia trionfale» già vista in Nietzsche irrompe anche in un'alta personalità dell'amministrazione imperiale inglese in India, che usa lo pseudonimo di A. Carthill. Questi, con riferimento alla sorte dei popoli coloniali, scrive: «Bisogna sentirsi spiacenti per le persone che sono schiacciate dal trionfale carro del progresso» (*triumphal car of progress*).[49]

[45] Burke, 1826, vol. V, pp. 291-92 (cfr. Burke, 1963, p. 344).
[46] Linguet, 1984, p. 524 (libro V, cap. 19).
[47] Malthus, 1977, p. 104; per quanto riguarda Jefferson, cfr. Jordan, 1977, p. 435.
[48] Sieyès, 1985*c*, p. 73.
[49] In Arendt, 1966, p. 143, nota (= Arendt, 1989, p. 200, nota). Sul versante opposto, con riferimento al carro del dio indiano Visnù dal quale, durante le processioni, si lasciavano schiacciare i fedeli, Marx denuncia la società borghese come «la ruota Juggernaut del capitale» (Marx ed Engels, 1955, vol. XXIII, p. 257).

Nel ribadire l'ineludibilità del sacrificio di innumerevoli servi e individui, oltre che alla «grande ruota della circolazione» e «distribuzione» Burke rinvia all'«economia della società». L'economia politica ha ormai fatto irruzione nelle metafore chiamate a chiarire e legittimare l'ordinamento capitalistico. «La banca e il capitale collettivo (*the general bank and capital*) delle nazioni e dei secoli» – ammonisce lo statista inglese – devono essere tenuti al riparo da critiche e innovazioni precipitose e dissipatrici.[50] Le leggi della natura sono anche le leggi dell'economia; e di «economia della natura» parla, al di là dell'Atlantico, Jefferson.[51] Ancora più interessante, in questo contesto, è l'intervento di Malthus. Questi, a dimostrazione della tesi secondo cui l'individuo povero se la deve prendere con l'imprevidenza dei propri genitori piuttosto che con la presunta ingiustizia dell'ordinamento sociale, invoca le «leggi della natura» e dell'economia politica e, al tempo stesso, il «governo morale di questo universo».[52]

Economia politica, natura e morale tendono a fare tutt'uno. Si potrebbe dire che tale processo giunga a conclusione in Nietzsche. Onnipervasivo diviene nel suo pensiero il riferimento, diretto o indiretto, all'economia politica. L'abbiamo visto farsi beffe, già in *Umano, troppo umano*, dell'«economia della bontà» propria dei «temerari utopisti» che vorrebbero bandire il negativo dalla società e dalla realtà (cfr. *supra*, cap. 8, § 1). A questa falsa «economia», fondata su presunti sentimenti morali si contrappone l'autentica «economia» che disdegna di rimuovere o falsificare la realtà. È l'«economia complessiva del mondo» (*Gesammt-Haushalt der Welt*) (XI, p. 699), la «superiore economia della civiltà» (XIII, p. 641), «l'intera economia dell'umanità» (JGB, 62), la «grande economia del Tutto» (*grosse Ökonomie des Ganzen*) (EH, *Perché io sono un destino*, 4).

È avendo costantemente presente tale economia, che abbraccia ogni aspetto del reale, che bisogna valutare le diverse visioni del mondo e le diverse filosofie morali:

> Questa è la mia impresa, aver preteso per la prima volta una verifica dei conti! – dunque aver posto il problema dell'indicibile miseria, del peggioramento che gli uomini hanno subito, perché si è innalzato a ideale l'altruismo, e conseguentemente si è definito cattivo e si è fatto sentire come tale l'egoismo (IX, p. 571).

[50] Burke, 1826, vol. V, p. 168 (cfr. Burke, 1963, p. 257).
[51] Jefferson, 1955, p. 53.
[52] Malthus, 1965, p. 497.

Sì, «per valutare (*abschätzen*) quanto vale un tipo di uomo (*was ein Typus Mensch werth ist*), bisogna calcolare il prezzo (*den Preis nachrechnen*), che costa (*kostet*) il suo mantenimento» (EH, *Perché io sono un destino*, 4). Non bisogna procedere in modo astratto; è necessario sottoporre ad una rigorosa «valutazione» (*Abschätzung*) gli «ideali finora vigenti» (XII, p. 459). Da questa verifica contabile «l'uomo buono» esce decisamente male. A conti fatti, catastrofico risulta il ruolo della compassione, che impedisce od ostacola il sacrificio necessario e benefico dei falliti della vita. Il tipo di uomo celebrato dalla morale cristiana e dalla morale tradizionale risulta essere «la specie più dannosa (*schädlichst*) di uomini, per il fatto che essi realizzano la loro esistenza sia a spese (*auf Kosten*) della verità, sia a spese (*auf Kosten*) dell'avvenire» (EH, *Perché io sono un destino*, 4). Per l'economia della vita e della società è un passivo di cui bisogna assolutamente sbarazzarsi: «Per quanti danni (*Schaden*) possano fare i calunniatori del mondo, il danno dei buoni è il più dannoso dei danni» (*der Schaden der Guten ist der schädlichste Schaden*) (Za, III, *Di tavole antiche e nuove*, 26). Il vantaggio e la «profondità dell'artista tragico» risiedono nel fatto che egli «afferma l'economia in grande (*Ökonomie im Großen*), la quale giustifica ciò che vi è di terribile, malvagio, problematico ..., e non si limita a giustificarlo» (XII, p. 557).

Facendo riferimento a questa economia complessiva del reale bisogna saper valutare non solo le diverse religioni ma anche la loro diversa utilizzazione: «Si paga sempre a caro prezzo e in maniera terribile il fatto che le religioni non siano nelle mani dei filosofi» (JGB, 62). Come si vede, costante è il rinvio all'economia politica. Questa gioca un ruolo anche nella condanna del sistema parlamentare e della società democratica in quanto «estremamente dispendiosa» (*kostspielig*) (cfr. *supra*, cap. 10, § 3). La nuova scienza che accompagna lo sviluppo del mondo borghese interviene anche nell'analisi dell'interiorità: vediamo Nietzsche intento a indagare «tutta l'economia della mia anima e il suo equilibrio» (FW, 338).

L'ambito della nuova scienza si rivela ben più ampio di quello proprio dell'antica; al di là della produzione e distribuzione della ricchezza, essa abbraccia la morale, la realtà e la vita in quanto tali: «io tento una giustificazione economica (*ökonomisch*) della virtù» (XII, p. 459), della virtù intesa non in senso morale: quest'ultima, come sappiamo, è in antitesi netta e irreparabile con la «grande economia del Tutto».

A partire almeno dal 1789, il ruolo degli intellettuali non proprietari è al centro del dibattito politico e culturale. Nietzsche continua ad intervenire in tale dibattito allorché così si autodefinisce: «un *grandseigneur* dello spirito», esattamente come lo era Voltaire (EH, *Umano, troppo umano*, 1). Ben diverso è il caso di Wagner: «la "regale munificenza"», che in genere viene attribuita a lui come a Victor Hugo, si rivela come illusione o menzognero belletto. Solo «finché si è ancora infantili e wagneriani per giunta, si ritiene Wagner addirittura ricco, addirittura un prodigioso dissipatore, addirittura un grande latifondista (*Grossgrundbesitzer*) nel regno del suono». Ben presto, gli ammiratori del musicista tedesco e del romanziere francese si accontentano di molto meno. Li apprezzano «per ragioni opposte: come maestri e campioni dell'economia (*Ökonomie*), come accorti anfitrioni»; in effetti, «nessuno sta alla loro altezza nel mettere in mostra, con modica spesa, una tavola principesca» (WA, 8). Per quanto riguarda Wagner in particolare, si può notare in lui «una economia tecnica (*technische Ökonomik*) che non ha ragione alcuna d'essere raffinata» (WA, 9). In conclusione, mentre è una realtà in Nietzsche, lo spirito signorile è solo millantato credito in Wagner e Hugo.

5. *Sociologia e psicopatologia dei ceti intellettuali*

Come nella tradizione alle sue spalle, anche in Nietzsche la condanna della rivoluzione è al tempo stesso la denuncia del ruolo nefasto svolto dagli intellettuali non proprietari, dai «dotti» in preda alla «follia politica» (WB, 4; I, p. 450) e alla «febbre [...] politica» (WB, 3; I, p. 444). La loro attiva partecipazione al processo di crescente involgarimento e di galoppante massificazione del mondo moderno non è senza rapporto con la loro origine sociale. La mediocrità della collocazione sociale degli intellettuali è anche la mediocrità del loro orizzonte: «Dalle leggi della gerarchia discende la conseguenza che i dotti, in quanto appartengono al ceto medio dello spirito (*geistiger Mittelstand*), non possono affatto arrivare a scorgere i veri grandi problemi e interrogativi: il loro animo e così pure la loro vita non arrivano a tanto» (FW, 373).

Il fatto è che gli intellettuali non proprietari sono piccolo-borghesi, socialmente, prima ancora che ideologicamente, contigui alle masse

popolari (FW, 349). È così che si spiega il diffondersi della visione plebea della storia che, al centro della sua attenzione, pone le masse piuttosto che le grandi personalità: «I dotti tedeschi, da cui è stato inventato il senso storico – i francesi ci si stanno allenando adesso – fanno tutti quanti capire che non provengono da una casta dominante» (XI, p. 588).

Fin qui, siamo in presenza di un atteggiamento non diverso da quello assunto dagli autori francesi o inglesi impegnati nella critica della Rivoluzione francese. In essa hanno svolto un ruolo nefasto gli intellettuali non proprietari, inclini al tempo stesso all'astrazione e all'invidia e dunque pronti – sottolinea Constant – a elaborare rovinose «teorie chimeriche». In senso analogo, Burke denuncia i «pezzenti della penna» (*gueux plumées*) e Maistre quelli che definisce i «Pugačëv dell'Università», con riferimento al protagonista di una gigantesca rivolta contadina nella Russia di pochi decenni prima.[53] Col medesimo disprezzo e tradendo la medesima preoccupazione politico-sociale Schopenhauer parla dei «letterati affamati»[54] e Nietzsche del «proletariato colto» (GM, III, 26). Se Burke bolla la plebaglia come «moltitudine maialesca»,[55] Nietzsche definisce gli intellettuali plebei come i «porci colti» (XII, p. 320), ovvero, citando il marchese di Mirabeau, come la «*canaille plumière, écrivassière*» (XII, p. 371). A causa del *ressentiment* che covano nei confronti delle classi superiori, nonché della ricchezza e del potere in quanto tali e a causa altresì dell'insofferenza che avvertono per la loro attuale condizione e dei sogni di riscatto e di rigenerazione che inseguono per se stessi e per la società nel suo complesso, gli intellettuali non proprietari e di modesta estrazione sociale tendono a far corpo con la plebaglia nell'attacco alla proprietà e all'ordinamento sociale esistente; essi sono comunque dei protagonisti di primo piano della sovversione ideale prima ancora che politica.

Comprensibilmente, l'incarnazione privilegiata della nuova figura di intellettuale plebeo è da Nietzsche individuata in Rousseau, plebeo per la sua estrazione sociale oltre che per le posizioni ideologiche e, comunque, particolarmente caro ai giacobini. Nel leggere il suo discorso sull'ineguaglianza, già Voltaire aveva commentato: «Ecco la

[53] Cfr. Losurdo, 1996, cap. II, 11.
[54] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. IV, p. 213.
[55] Burke, 1826, vol. V, p. 154 (= Burke, 1963, p. 248).

filosofia di un pezzente (*gueux*) che vorrebbe che i ricchi fossero saccheggiati dai poveri».[56] Si comprende ora il fatto che Rousseau diventi, per una larga pubblicistica, la *gueux plumée* per eccellenza. Constant gli rimprovera di aver ispirato, con le sue «tirate contro le ricchezze e persino contro la proprietà», la fase più terribile della Rivoluzione francese, e cioè l'agitazione sociale delle masse diseredate e la politica giacobina di intervento nella sfera economica e privata;[57] analogamente, Flaubert vede nell'autore del *Contratto sociale* «il progenitore della democrazia invidiosa e tirannica».[58] Sono motivi che mettono piede anche in Germania, sicché un contemporaneo e avversario di Hegel, Gustav Hugo, inserisce Rousseau tra i «nemici della proprietà privata».[59]

Ma a ricondurci nelle immediate vicinanze di Nietzsche è Taine, alla cui scuola egli dichiara di essere stato (cfr. *infra*, cap. 28, § 2). Se lo storico francese mette in stato d'accusa Rousseau per «il rancore (*rancune*) del plebeo povero» che trasuda dalle sue opere,[60] Nietzsche lo denuncia come l'«uomo del rancore» (*Ranküne-Mensch*), che pretende di indicare «nelle classi dominanti la causa del suo essere miserabile» (*Miserabilität*) (XII, p. 421), ovvero come l'uomo del «*ressentiment*» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 3). Egli è «idealista e *canaille* in una sola persona». Fin qui, siamo nell'ambito del discorso già noto, che mette in connessione la mediocrità dell'origine sociale di un intellettuale o di un ceto di intellettuali coi discorsi esaltati di rigenerazione; in questo senso, Rousseau è il «primo uomo moderno», il punto di partenza di un ciclo di agitazioni e sconvolgimenti ancora ben lungi dalla conclusione (GD, *Scorribande di un inattuale*, 48).

Come nella cultura e nella pubblicistica impegnata nella critica della Rivoluzione francese, così in Nietzsche l'analisi sociologica dei ceti intellettuali cede a un certo punto il passo alla diagnosi psicopatologica. Dalla condanna in Rousseau del «rancore del plebeo povero», Taine passa alla messa in guardia contro quel «caso clinico singolare» che è rappresentato dal filosofo ginevrino;[61] la descrizione, nella Fran-

[56] In Havens, 1933, p. 15.
[57] In Constant, 1957, pp. 1050, nota e 1051 (= Constant, 1961, pp. 103, nota e 105).
[58] Flaubert, 1912, p. 343 (lettera a Jules Michelet del 13 novembre 1867).
[59] Hugo, 1819, p. 28; Hugo a sua volta aggiunge Diderot.
[60] Taine, 1899, vol. II, p. 40 (= Taine, 1986, p. 409).
[61] Taine, 1899, vol. II, p. 30 (= Taine, 1986, p. 400).

cia «inebriata dalla cattiva acquavite del *Contratto sociale*», del contagio di cui essa è preda, simile alla «strana malattia che s'incontra di solito nei quartieri poveri»[62] – qui la psicopatologia continua almeno ad essere intrecciata alla sociologia – si tramuta a un certo punto nella denuncia dell'«alterazione dell'equilibrio mentale» dei giacobini,[63] col dileguare quindi di ogni residuo elemento di analisi sociale. Considerazioni analoghe possono essere fatte in relazione a Burke, Constant o Tocqueville.[64]

Chiari sono gli elementi di contiguità fra Nietzsche e la cultura del suo tempo. Ma non meno evidenti e non meno rilevanti sono gli elementi di novità. Dopo aver sottolineato che «la doppia natura di idealista e di *canaille*» si manifesta anche nella Rivoluzione francese, l'aforisma già citato di *Crepuscolo degli idoli* così prosegue: «La farsa sanguinosa con cui si rappresentò questa rivoluzione, la sua "immoralità" ha poca importanza per me: quel che odio è la sua rousseauiana *moralità*». Rousseau, «questa creatura malriuscita», «ebbe bisogno della "dignità" morale per sopportare il suo stesso aspetto». E in nome della morale la rivoluzione agita la «dottrina dell'eguaglianza», che «sembra predicata dalla giustizia stessa, mentre invece è la fine della giustizia», dato che pretende di appiattire realtà tra loro separate da un abisso. (GD, *Scorribande di un inattuale*, 48). Non solo la rivendicazione dell'eguaglianza sociale, come sostenevano soprattutto gli autori liberali, già la rivendicazione dell'eguaglianza in quanto tale, anzi già il richiamo ad una presunta morale universale, essa stessa attraversata da una logica egualitaria e omologatrice, è espressione al tempo stesso di rancore plebeo e di esaltato utopismo rivoluzionario.

La denuncia dell'intellettuale sovversivo non può allora fermarsi a metà strada. È una figura che ha cominciato a manifestarsi ben prima di Rousseau e della Rivoluzione francese. Si pensi alla Riforma. Essa «è anche corresponsabile della degenerazione del dotto moderno, del suo difetto di venerazione, pudore e profondità, di quella ingenua cordialità e bonarietà nelle cose della conoscenza, insomma di quel plebeismo dello spirito, che è caratteristico degli ultimi due secoli» (FW, 358).

[62] Taine, 1899, vol. IV, pp. 261-62 (= Taine, 1989, tomo 1, pp. 568-69).
[63] Taine, 1899, vol. V, pp. 21 sgg. (= Taine, 1989, tomo 1, p. 594).
[64] Losurdo, 1996, cap. II, 1.

Nel rivendicare una sorta di sacerdozio universale e nel mettere in discussione la distinzione tra iniziati e profani per quanto riguarda la lettura del testo sacro, la Riforma vede anche l'emergere di un basso clero, polemico ad ogni livello nei confronti della gerarchia: si pensi ai pastori della «rivoluzione puritana». Se poteva suscitare scandalo nella Germania protestante, l'inserimento della Riforma nel lungo ciclo della sovversione non è di per sé un motivo particolarmente nuovo: lo possiamo rintracciare, sia pure in forme più schematiche e approssimative, già negli ambienti cattolici della Restaurazione. Ma Nietzsche non si ferma qui. Non è da Lutero che prende le mosse il ciclo rivoluzionario ma già dal cristianesimo, additato come la fonte originaria del Terrore giacobino. D'altro canto a Rousseau sembra ricondurre la descrizione di Paolo di Tarso: anche lui dà prova di follia o, più esattamente, di «allucinazione» (*Hallucination*) nonché di smisurato rancore nei confronti dei ben riusciti e delle classi superiori (AC, 42).

Procedendo a ritroso rispetto al cristianesimo e a quegli «agitatori cristiani» che sono i «Padri della Chiesa», ci imbattiamo negli «agitatori sacerdotali» e nella loro morale rovinosamente «astratta» (cfr. *supra*, cap. 15, § 2); come per il ciclo rivoluzionario, così anche per la ricostruzione della storia della figura dell'intellettuale sovversivo, è dall'ebraismo postesilico che bisogna prendere le mosse. Non è solo la tradizione religiosa, è la tradizione intellettuale dell'Occidente ad essere sottoposta ad una lettura radicale e impietosa. L'astrattezza, la patologia dalla tradizione liberale e reazionaria denunciata negli intellettuali rivoluzionari diviene ora la patologia di buona parte dei filosofi.

> Questi vecchi filosofi erano senza cuore: filosofare fu sempre una specie di vampirismo. In certe figure, come anche in quella di Spinoza, non sentite qualcosa di profondamente enigmatico e sinistro? [...] *In summa*: ogni idealismo filosofico è stato fino a oggi qualcosa come una malattia (FW, 372).

Ripercorrendo a ritroso la storia della filosofia, si può e si deve risalire sino all'antichità greca, sino a Platone. L'astrattezza, che svolge un ruolo così funesto nell'ambito del ciclo rivoluzionario, si manifesta già in lui: è «l'invenzione platonica del puro spirito e del bene in sé» (JGB, *Prefazione*). Probabilmente il filosofo greco rinvia anche lui, come Spinoza, a radici ebraiche, ai sacerdoti ebraici, questa prima e fatale figura dell'intellettuale astratto e sovversivo. Con la paurosa astrattezza di cui molto spesso danno prova, i filosofi rappresentano

la continuità della figura dei sacerdoti; sappiamo che i moralisti «minano il naturalismo della morale» (cfr. *supra*, cap. 10, § 5), ma il torto dei «filosofi» è per l'appunto quello di atteggiarsi a «moralisti» (XIII, p. 403).

Ma una volta allungato in modo così radicale il ciclo della sovversione, la denuncia del ruolo nefasto degli intellettuali investe anche gli ideologi dell'ordinamento esistente e questo medesimo ordinamento. Come spiegare il meschino pensiero calcolante che caratterizza la modernità?

I figli degli archivisti e degli scrivani (*Büreauschreiber*) di ogni specie, il cui compito principale fu sempre quello di ordinare un materiale molteplice, di distribuirlo in caselle, di schematizzare in genere, nel caso che diventino dei dotti mostrano una predisposizione a ritenere quasi risolto un problema per il solo fatto che lo hanno schematizzato [...]. L'attitudine a classificare, a costruire tavole di categorie tradisce qualcosa: non si è impunemente figli dei propri genitori (FW, 348).

In modo analogo si può spiegare il successo di una teoria che pretende di interpretare la realtà e la storia in base alla «lotta per l'esistenza», a partire cioè da una categoria che chiaramente rinvia ai problemi e alle angustie degli strati più poveri della popolazione. Se si riflette sull'«origine della maggior parte dei naturalisti», tutto diventa chiaro:

Essi appartengono al «popolo», i loro predecessori erano gente povera e meschina, che conosceva anche troppo da vicino le difficoltà di tirare avanti. Intorno a tutto il darwinismo inglese spira qualcosa come l'aria ammorbata della sovrappopolazione inglese, qualcosa come l'odore di miserie e strettezze, l'odore della povera gente (FW, 349).

Certo, avrebbero dovuto sforzarsi di trascendere il loro miserabile «cantuccio umano»: in tal caso avrebbero preso coscienza del fatto che «nella natura non è l'estrema angustia a dominare, ma la sovrabbondanza, la prodigalità spinta fino all'assurdo» e che «la lotta per la vita è soltanto un'eccezione». Ma essi non sono riusciti a superare i limiti della loro provenienza sociale e ad attingere la dottrina della volontà di potenza (FW, 349).

Più in generale, c'è un nesso tra origine sociale dell'intellettuale, per lo più di provenienza non aristocratica, e cieca fiducia nell'argomentazione logica e razionale, che non conosce differenza di casta e di ceto e che, dunque, è intrinsecamente democratica (FW, 348). L'«albero genealogico» di cui Schopenhauer parla a proposito dei cri-

minali e dei ribelli,[65] Nietzsche sembra volerlo ricostruire per gli intellettuali. «In ogni trattazione scientifica» è possibile leggere

> la «preistoria» del dotto, la sua famiglia, e particolarmente i diversi generi di professione e i mestieri di essa. Quando matura il sentimento che «questo è ormai dimostrato, e quindi ho finito», è normalmente l'antenato nel sangue e nell'istinto del dotto che, dal suo angolo visuale, approva «il lavoro fatto» – la fede nella dimostrazione è soltanto un sintomo di ciò che fin dal tempo antico, in una generazione laboriosa, è stato ritenuto come «un buon lavoro» (FW, 348).

In conclusione, intervenendo nel dibattito relativo al ruolo degli intellettuali, che divampa a partire almeno dal 1789, pur riprendendo motivi largamente sviluppati nella cultura del tempo, Nietzsche si distingue nettamente per lo sforzo di ricostruire la lunga, lunghissima storia alle spalle della figura dell'intellettuale sovversivo. Come in Burke, Constant e tanti altri esponenti della tradizione liberale, viene affermato anche qui l'assoluto primato degli intellettuali proprietari; ma la categoria economica e sociologica tende ora a caricarsi di ulteriori significati, che investono la sfera più propriamente culturale e morale. Sul versante opposto, gli intellettuali plebei e carichi di *ressentiment*, i pezzenti della penna e i Pugačëv accademici, di cui parlano rispettivamente Burke e Maistre, diventano i ciandala, col ricorso ad una categoria che rinvia a paesi e culture extraeuropee. La storia e la cultura mondiali sono abbracciate con uno sguardo unitario, e questo insieme è inserito nell'ambito di una onnicomprensiva «economia» della realtà.

6. *La rivoluzione come malattia, degenerazione e* décadence

Come i suoi promotori e protagonisti, è la rivoluzione in quanto tale, il cui spettro continua ad agitare l'Europa, a costituire un morbo. È la tesi anche di Comte, che chiama a contrastare questa sorta di «malattia cronica», l'«inquietudine chimerica», le «chimeriche speranze».[66] Assieme alla diagnosi della malattia, emerge la preoccupazione, che rinvia di nuovo a Nietzsche, del suo diffondersi tra i «proletari», tanto più che è in atto un'opera di «un'eccitazione continua,

[65] Schopenhauer, 1976-82*b*, pp. 767 e 666.
[66] Comte, 1985, pp. 14, 106 e 110.

sistematicamente diretta verso le passioni relative alla loro condizione sociale».[67] Ecco che la malattia da cui sono affetti certi intellettuali, impegnati in «una sterile agitazione metafisica» e inclini ad accogliere «tutte le aberrazioni che quotidianamente sorgono dalla nostra anarchia mentale», rischia di trasformarsi, grazie anche all'azione nefasta dei «giornali», in un «contagio metafisico».[68]

Nella vita degli individui come dei popoli, la malattia in questione sta a significare una fissazione o una regressione ad uno stadio inferiore collocato, nell'ambito dell'«evoluzione mentale, individuale o collettiva, tra l'infanzia e la virilità».[69] Questa è anche l'opinione del Nietzsche del periodo «illuministico» e «positivistico»: «Come l'uomo ancora oggi ragiona in sogno, così l'umanità ragionò anche nella veglia per molti millenni», e «così, secondo i racconti dei viaggiatori fanno ancora oggi i selvaggi». Sì, «nel sogno continua ad agire in noi questa antichissima parte di umanità, poiché essa è la base sulla quale si sviluppò e ancora si sviluppa in ogni uomo la superiore ragione; il sogno ci riporta indietro in remoti stadi di civiltà umana e fornisce il mezzo per comprenderli meglio» (MA, 13).

In modo analogo argomenta Le Bon, secondo il quale la rivoluzione rappresenta il «trionfo» di «istinti atavici», degli «istinti della barbarie primitiva», degli «istinti dell'ancestrale stato selvaggio», ovvero degli «istinti naturali trasmessi all'uomo dalla sua animalità primitiva»;[70] e in modo analogo argomenta altresì Taine, almeno il Taine interpretato dallo psicologo delle folle, il quale attribuisce allo storico francese il merito di aver finalmente chiarito il significato e il decorso della rivoluzione, a partire dalla sua regressione in uno «stadio selvaggio primitivo».[71] Si comprende allora che la chiave di volta per la comprensione delle rivoluzioni non sia la sociologia o l'economia politica, e neppure propriamente la storia.

Proprio perché non sono le contraddizioni oggettive a scatenare le rivoluzioni, a spiegarle è ora chiamata la psicologia ovvero la psicopatologia. Ascoltiamo Le Bon: le grandi crisi storiche ci mettono in presenza «molto spesso di conflitti di forze psicologiche», che «devono

[67] Comte, 1985, p. 101.
[68] Comte, 1985, pp. 100 e 111.
[69] Comte, 1985, p. 14.
[70] Le Bon, 1925, pp. 56-57 e 63.
[71] Le Bon, 1925, p. 113.

essere studiati con metodi desunti dalla psicologia».[72] E ora diamo la parola a Nietzsche: «La psicologia è ormai di nuovo la strada per i problemi fondamentali»; essa dev'essere «riconosciuta signora delle scienze, al servizio e alla preparazione della quale è destinata l'esistenza delle altre scienze» (JGB, 23). Secondo Le Bon, Taine ha avuto il merito di «cancellare» l'«antico prestigio» della storiografia tradizionale della Rivoluzione francese;[73] ma anche secondo Nietzsche allo storico francese compete il merito di aver spiegato gli sconvolgimenti in Francia a partire dalle passioni e dalla storia dell'«anima moderna» (cfr. *infra*, cap. 28, § 2). E come per il filosofo tedesco anche per Le Bon non c'è modo più efficace per liquidare un autore che dimostrare la sua incapacità di penetrazione psicologica: è così che egli procede a proposito di Rousseau, «estraneo a ogni psicologia».[74]

A partire dall'affermazione dell'irrimediabilità del morbo diagnosticato, confermata dal suo periodico riemergere, agevole si rivela lo slittamento dalla psicologia alla fisiologia. Così anche in Nietzsche: «I mezzi di conforto escogitati dai mendicanti e dagli schiavi sono pensieri di cervelli mal nutriti, stanchi o ipereccitati. Con questo metro bisogna giudicare il cristianesimo e lo spirito visionario (*Phantasterei*) socialista» (IX, p. 66). La tendenza a conferire un fondamento fisiologico alla diagnosi psicopatologica è presente anche in *Umano, troppo umano*. «Il demone di Socrate è forse solo un mal d'orecchi» (MA, 126), e comunque: una volta superate le ubbie metafisiche, «in tutta tranquillità si lascerà alla fisiologia e alla storia dell'evoluzione degli organismi e dei concetti di chiedersi come la nostra immagine del mondo possa differenziarsi così fortemente dall'essenza del mondo conosciuta razionalmente» (MA, 10).

Siamo di nuovo ricondotti a Comte. Non a caso, dopo la rivoluzione del '48 e in polemica con essa alla Société positiviste aderiscono medici, animati da una precisa convinzione: l'agitazione rivoluzionaria, ovvero la «decomposizione» e «la malattia sociale», che non cessano di infuriare, impongono un energico «trattamento medico» (*médication*); è una sfida che può essere affrontata solo grazie alla «rigenerazione dell'arte medica».[75]

[72] Le Bon, 1925, p. VII.
[73] Le Bon, 1925, p. 112.
[74] Le Bon, 1925, p. 144.
[75] In Larizza, 1999, pp. 426-27.

Argomentando in tal modo, questi medici sono fedeli al loro Maestro, secondo il quale «le aberrazioni metafisiche dell'ultimo secolo» potranno essere superate una volta per sempre solo grazie alla «subordinazione fondamentale alla biologia» da parte della «sociologia positiva» e allo sviluppo della «fisiologia cerebrale».[76] E ora ascoltiamo Nietzsche:

> Gli uomini che ora sono crudeli devono essere da noi considerati come gradi residui di civiltà precedenti [...]. Sono uomini arretrati il cui cervello, per tutti i possibili casi nel decorso del processo ereditario, non ha continuato a svilupparsi così delicatamente e molteplicemente. Essi ci mostrano ciò che eravamo tutti [...]. Nel nostro cervello devono trovarsi anche solchi e piegature che corrispondono a quel modo di sentire, così come si dice che nella forma di alcuni organi umani si trovano ricordi del nostro stato di pesci (MA, 43).

In conclusione, possiamo così sintetizzare i punti di contatto che sussistono, nonostante tutto, tra Nietzsche da un lato e Comte e Le Bon dall'altro. Per tutto un periodo storico, a parte qualche isolata e parziale eccezione, la rivoluzione era stata condannata per la sua carica di irreligiosità e ateismo; ora questa accusa conosce un vero e proprio rovesciamento: la rivoluzione diviene sinonimo di messianismo ovvero di stadio teologico-metafisico. In ogni caso è il sintomo di una malattia. Ma, a questo punto, Comte, Nietzsche e Le Bon finiscono col collocarsi in una linea di continuità rispetto ad una tradizione di pensiero, la quale denuncia negli sconvolgimenti che si verificano a Parigi l'irrompere del delirio o della follia, della peste o del vaiolo, e comunque di una malattia dell'anima o del corpo. È contro questa tradizione che polemizza Hegel: ben lungi dal poter essere assimilata ad «un'anomalia e un transitorio parossismo morboso» – come pretendono i teorici della Restaurazione – la crisi rivoluzionaria ha a suo fondamento contraddizioni oggettive; queste costituiscono «il principio di ogni muoversi, muoversi che non consiste se non in un esplicarsi e mostrarsi delle contraddizioni».[77] Se nella storiografia della Restaurazione il «morbo» rivoluzionario è in larga parte una metafora, nella seconda metà dell'Ottocento, in seguito agli sviluppi della psicologia, della psichiatria, dell'antropologia criminale, della fisiologia, la metafora tende a configurarsi come una diagnosi «scientifica».

[76] Comte, 1979, vol. I, pp. 303 e 334.
[77] Hegel, 1969-79, vol. VI, pp. 75-76.

A partire da questo retroterra storico, possiamo comprendere meglio l'evoluzione di Nietzsche. A far pesare una terribile minaccia sulla civiltà è, negli anni della *Nascita della tragedia*, il «ceto barbarico di schiavi» che poi si trasforma nei selvaggi redivivi del periodo illuministico, per divenire infine l'insieme dei malriusciti e dei falliti della vita. A guidare questa massa incline alla rivolta sono intellettuali intrinsecamente malati. Se l'elemento di continuità è rappresentato dalla denuncia del morbo rivoluzionario, a mutare è la diagnosi di questo morbo e l'individuazione dell'antidoto. Nella prima e seconda fase, il periodo cosiddetto «metafisico», o meglio quello che il Nietzsche «illuminista» definisce «metafisico», il morbo rivoluzionario è sinonimo di ipertrofia della ragione e della coscienza storica, e dunque l'antidoto è rappresentato dall'istinto, dalla sapienza istintiva e dal mito sovrastorico. Nella fase «illuministica», il morbo rivoluzionario è soprattutto la *Schwärmerei* cui si abbandonano i *Phantasten* religiosi e politici ovvero «uomini metafisici e artistici», che non hanno ancora conseguito la «virilità» raggiunta dal resto dell'umanità (MA, 3); essi rivelano di essere affetti dal primitivismo proprio di chi è rimasto «indietro in remoti stadi di civiltà umana» e al livello dei «selvaggi» (MA, 13). A tutto ciò possono e devono essere contrapposti i lumi e la scienza. Nell'ultima fase, i rivoluzionari si presentano come i malriusciti e i falliti della vita; a spiegare la loro ideologia e il loro comportamento, al di là della psicopatologia, è una componente fisiologica, che talvolta sembra trasmettersi ereditariamente (non a caso, oltre che di delirio e allucinazione, Nietzsche parla ora anche di epilessia).

L'antidoto va allora ricercato non solo nella liquidazione di una ideologia nichilistica, ma anche nella promozione di misure che possono comprendere la profilassi eugenetica o rimedi ancora più drastici. Oltre che a Galton, il filosofo si richiama ad altre autorevoli personalità europee del campo medico ed eugenetico, quali Claude Bernard e Charles Féré (XIII, pp. 250, 456 e *passim*); quest'ultimo occupa un ruolo di primo piano nella pubblicistica impegnata a denunciare e a combattere con tutti i mezzi, anche quelli più brutali, la piaga della «degenerazione».[78] Sia da Galton che da Féré, Nietzsche trascrive lunghi brani, sicché il suo testo si presenta talvolta, soprattutto nel «biennio finale» della sua vita cosciente, come una sorta di «palinse-

[78] Pick, 1989, pp. 31-32.

sto»:[79] raschiata la prima scrittura, emergono le denunce della «degenerazione» che attraversano in profondità la cultura europea ed occidentale della fine dell'Ottocento.

In ogni tappa dell'evoluzione di Nietzsche, il profeta rivoluzionario ha un rapporto alterato con la realtà e, nelle sue diverse configurazioni, si presenta, nelle prime due fasi, come il «fanatico della logica e della dialettica» (Socrate), successivamente, nel periodo illuministico, come il visionario, infine come il nichilista incapace di riconoscersi nella realtà e nella vita. Rispetto al periodo illuministico, la novità dell'ultima fase consiste soprattutto nella presa di coscienza che la scienza cui far riferimento non ha nulla a che fare con quella cara a Comte, tutta attraversata da un pathos progressista e umanitario. Semmai, ad esser presa in considerazione da Nietzsche è la scienza cara al socialdarwinismo, con una significativa differenza: ora, in modo netto si afferma che l'evoluzione in atto tende a sfociare nel trionfo dei malriusciti.

7. *Dall'innocenza delle istituzioni all'«innocenza del divenire»*

Gli intellettuali rivoluzionari e i rivoluzionari in quanto tali si rivelano in preda alla follia, o ad un morbo ancora peggiore, in primo luogo per il fatto che, nel rifuggire con orrore dal reale e nell'inseguire sogni di rigenerazione sociale, inventano colpe e responsabilità inesistenti. Secondo Malthus non ha senso rimproverare alle «istituzioni umane» una miseria che è il «risultato necessario e inevitabile delle leggi di natura».[80] In termini analoghi si esprime Burke, secondo il quale «le leggi del commercio», rivelate dall'economia politica, «sono le leggi della natura e di conseguenza le leggi di Dio».[81] Nel presentare il whig inglese al pubblico tedesco, Gentz sottolinea a sua volta che il «benessere dei popoli» non è propriamente connesso a determinate istituzioni politiche, alla «forma di governo» e alla «costituzione politica».[82] Dopo lo scoppio della rivoluzione di Febbraio, Tocqueville la

[79] Cfr. Lampl, 1986 (per quanto riguarda Féré) e Haase, 1989 (per quanto riguarda Galton).
[80] Malthus, 1977, p. 99.
[81] Burke, 1826, vol. VII, p. 404; cfr. la polemica di Marx in Marx ed Engels, 1955, vol. XXIII, p. 788, nota.
[82] Gentz, 1836-38, vol. I, p. 9.

considera infetta di socialismo, per il fatto che in essa sono fortemente presenti «le teorie economiche e politiche» le quali vorrebbero far «credere che le miserie umane siano opera delle leggi e non della provvidenza, e che si potrebbe sopprimere la povertà cambiando l'ordinamento sociale».[83] Bagehot tesse l'elogio di quelle classi che, pur nell'impossibilità di «condurre una vita degna di un uomo», non si lasciano trascinare dall'agitazione, «non riconducono la loro miseria alla politica».[84] Disgraziatamente a poco a poco, anche al di là della Manica – lamenta Spencer – si diffonde la superstizione che affida le speranze di mutamento a «istituzioni efficienti» e perde di vista il ruolo decisivo dell'individuo.[85] Mentre monta la protesta di masse sino a quel momento ai margini della storia e della politica, la cultura del tempo è fortemente impegnata a ribadire l'innocenza dell'ordinamento politico-sociale: le cause della miseria di massa vengono cercate – osserva il giovane Marx – «parte nella natura, che è indipendente dagli uomini, parte nella vita privata, che è indipendente dall'amministrazione, parte in casi accidentali, che non dipendono da nessuno».[86]

In Germania, Schopenhauer tuona contro i «demagoghi» colpevoli di mettere sul «conto di governi, leggi e istituzioni pubbliche» quella «miseria» che è invece «inseparabilmente connessa all'esistenza umana in quanto tale».[87] È un motivo ben presente anche in Nietzsche: coloro che parlano di «profonda ingiustizia» nell'ordinamento sociale hanno semplicemente «immaginato *responsabilità* e forme *di volontà* che non sussistono in alcun modo». No, «non è lecito parlare di una *ingiustizia*, in casi in cui non sono presenti le *condizioni preliminari* per la giustizia e l'ingiustizia» (XIII, pp. 73-74).

Fin qui non emergono differenze rilevanti rispetto alla tradizione liberale. Ancora ai giorni nostri, Hayek non si stanca di ripetere che è assurdo parlare di giustizia o ingiustizia «sociale» dinanzi ad uno stato di cose che non è il «risultato della volontà consapevole» di qualcuno; dinanzi ad uno stato di cose che, non essendo stato «deliberatamente prodotto dagli uomini, non possiede né intelligenza, né virtù,

[83] Tocqueville, 1951, vol. XII, pp. 92-94 e 84.
[84] Bagehot, 1974*b*, p. 380.
[85] Spencer, 1981, p. 69.
[86] Marx ed Engels, 1955, vol. I, p. 401.
[87] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, p. 275; è un tema che ritorna anche nella conversazione privata.

né giustizia, né alcun altro attributo dei valori umani».[88] Ad alimentare la richiesta di «giustizia sociale» sono in realtà l'«invidia» e gli «istinti rapaci».[89] Ovvero, per citare questa volta Mises, è il «risentimento verso la condizione di coloro che hanno avuto maggior successo». A voler mettere in discussione l'ordinamento esistente in nome di vaghi e ipocriti ideali di giustizia sono in realtà i falliti della vita: «Essi sublimano il loro odio in una filosofia, la filosofia dell'anticapitalismo, per non udire la voce di dentro, che dice loro che il fallimento personale è da ascriversi esclusivamente alla propria responsabilità».[90]

Persino il linguaggio rinvia a Nietzsche, al quale peraltro esplicitamente si richiama l'autore di una ponderosa monografia sul ruolo nefasto dell'«invidia» ovvero del *ressentiment* nella società e nella storia. Il sociologo contemporaneo, di cui qui si parla, cita lungamente, con approvazione e persino con compiacimento,[91] la terribile requisitoria che *Genealogia della morale* pronuncia contro gli «uomini del *ressentiment*». Sono tutti «esseri fisiologicamente sciagurati e bacati»; questa «intera terrestre genia tremante di sotterranea vendetta, inesauribile, insaziabile nei suoi accessi contro i felici» si sentirà appagata solo quando riuscirà ad avvelenare la «coscienza dei felici, così che questi cominciassero un giorno a vergognarsi della loro felicità e si dicessero forse tra loro: essere felici è un'infamia! esiste troppa miseria!» (GM, III, 14).

Né la consonanza con Nietzsche termina qui. Profondo è il sospetto con cui Hayek guarda al cristianesimo: «gran parte del clero di tutte le Chiese cristiane» ha oggi mutuato dal socialismo l'aspirazione alla «giustizia sociale», sicché questa parola d'ordine, rovinosa, è diventata «la caratteristica peculiare dell'uomo buono, e il segno riconosciuto del possesso di una coscienza morale». Purtroppo, «non ci sono dubbi che le credenze religiose e morali possano distruggere una civiltà»; «a volte figure di santi, il cui altruismo è fuori discussione, possono diventare gravi minacce a quei valori che la gente stessa considera incrollabili».[92] E di nuovo si ha l'impressione di ascoltare Nietz-

[88] Hayek, 1986, pp. 271 e 509.
[89] Hayek, 1986, p. 304.
[90] Mises, 1988, p. 32.
[91] Schoeck, 1980, pp. 207-08.
[92] Hayek, 1986, pp. 226-28.

sche. La differenza più rilevante risiede però nel fatto che Hayek è privo del coraggio e dell'onestà intellettuale del grande filosofo. Non osando proclamare apertamente il suo orrore per il cristianesimo, si limita a rimproverare alle «Chiese cristiane» del nostro tempo, contaminate di socialismo, di sostituire «una promessa di giustizia temporale a una divina».[93] Ma anche questo ulteriore discorso ci rinvia a Nietzsche, che almeno un merito riconosce alla Chiesa cristiana del suo tempo, quello di deviare o cercar di deviare il *ressentiment* proletario, in modo da renderlo politicamente e socialmente inoffensivo. Colui che soffre viene persuaso a considerarsi colpevole e responsabile della condizione di miseria che subisce (cfr. *supra*, cap. 14, § 5). A questo ulteriore brano di *Genealogia della morale* si richiama in modo esplicito il sociologo contemporaneo precedentemente citato, per affermare che il buon ordinamento della società presuppone una condizione essenziale: se proprio vuole ricercare una responsabilità, «colui che si crede svantaggiato» la deve attribuire a se stesso.[94]

Ma, pur ampiamente diffuso nella tradizione liberale, il motivo dell'innocenza delle istituzioni conosce in Nietzsche un processo di radicalizzazione. E non solo perché più aspra diviene ora la polemica contro coloro che agitano una presunta questione sociale: essi sono animati dalla «volontà di eliminare il maltempo – magari per compassione per la povera gente» (EH, *Perché io sono un destino*, 4). Ancora più importante è il dilatarsi del bersaglio della polemica. A inventare responsabilità inesistenti non sono solo i predicatori dell'eguaglianza ma anche i predicatori della pace: incapaci di riconoscersi nella realtà, gli uni e gli altri cercano di reagire a questo disadattamento, immaginando colpe politiche e morali. D'altro canto, voler eliminare il negativo dalla realtà, per inseguire l'ideale del benessere e del comfort per sempre e per tutti, è un atteggiamento non solo inane ma anche filisteo.

Ed ecco che il bersaglio della polemica si allarga ulteriormente. Già Schopenhauer, nell'irridere i progetti e i sogni di trasformazione o palingenesi della società, prende di mira non solo coloro che si attendono il progresso da «costituzioni e legislazioni», ma anche coloro che guardano pieni di speranza a «macchine a vapore e telegrafi» (cfr. *supra*, cap. 1, § 4). Analogamente, oltre che nel movimento rivoluzio-

[93] Hayek, 1986, p. 266.
[94] Schoeck, 1980, p. 208.

nario propriamente detto, il giovane Nietzsche sorprende l'«ottimismo» filisteo negli «economisti politici» i quali, assieme alla «produzione nella massima quantità possibile», pensano anche di poter realizzare «felicità nella massima quantità possibile» (VII, p. 378). Dato che l'«ottimismo liberale» si diffonde sulla scia della «moderna economia del denaro» (VII, p. 346), per porre fine alla rovinosa e incessante deriva rivoluzionaria è necessario liquidare l'«ottimismo delle teorie politiche ed economiche» nel suo complesso (VII, p. 61). Affidare la realizzazione dei sogni di rigenerazione allo sviluppo delle forze produttive piuttosto che al trionfo della rivoluzione politica e sociale non cambia nulla: siamo pur sempre in presenza di un ideale filisteo; si comprende allora la denuncia della «tartuferia dell'economia politica» (XI, p. 285). D'altro canto, finché resta in piedi la speranza che l'economia politica possa eliminare o ridurre sensibilmente la miseria, la ricerca delle responsabilità per la miseria realmente esistente non cesserà di infuriare (se non la sua «ingiusta» distribuzione, almeno il mancato sviluppo della ricchezza sarà messo sul conto delle istituzioni politiche). Ecco perché «l'ottimismo economico» è da Nietzsche condannato sino alla fine (XII, p. 463).

Ora, la tesi dell'irresponsabilità delle istituzioni si dilata a dismisura abbracciando il mondo umano nel suo complesso e il processo storico, anzi il processo vitale nella sua totalità: è l'affermazione della «completa irresponsabilità e innocenza di ognuno» (WS, 81), è l'innocenza del divenire.

8. *Dalla* dismal science *alla «gaia scienza»*

La comprensione e la legittimazione dell'ordinamento sociale esistente sono affidate da Malthus ad un'economia politica impegnata a dimostrare l'inevitabile inadeguatezza delle risorse rispetto ai bisogni e ai desideri dell'uomo: «Dalle inevitabili leggi della nostra natura è risultato che alcuni esseri umani sono destinati a soffrire per il bisogno. Sono queste le persone infelici che nella grande lotteria della vita hanno estratto un biglietto perdente».[95] La medesima argomentazione e la medesima metafora ritornano in Nietzsche: «Consolazione per

[95] Malthus, 1977, p. 103.

coloro che periscono! Considerare le loro passioni come un biglietto di lotteria sfortunato. Osservare che la maggior parte delle combinazioni debbono fallire, che perire è utile quanto divenire. Nessun rimorso, il suicidio come ciò che abbrevia» (IX, p. 604). A distinguere i due testi è il radicalismo e la maggiore brutalità del secondo.

Al luccicante ma ingannevole ideale rivoluzionario della felicità, Malthus contrappone il «colore melanconico» e le «tinte oscure» della «vita umana».[96] Non dissimile è la posizione del giovane Nietzsche, il quale rimprovera ai moderni di fantasticare su un presunto «valore dell'esistenza» (*Werth des Daseins*) (WL, 1; I, p. 876), che essi pretenderebbero di rendere felice per tutti. Conviene soffermarsi un attimo sull'espressione qui utilizzata. A partire per l'appunto dall'affermazione enfatica del «valore della vita» (*Werth des Lebens*), Dühring vorrebbe abolire la miseria delle classi popolari al fine di generalizzare quel «banchetto della vita»,[97] destinato invece a pochi secondo Malthus. Proprio in quanto scienza della limitatezza delle risorse e delle privazioni che ne conseguono, l'economia politica diviene in Carlyle la *dismal science*.[98] Agli occhi del Nietzsche maturo, questa visione è affetta da filisteismo: il velo di tristezza di cui è circonfusa è il disappunto derivante dalla constatazione dell'irrealizzabilità dell'ideale del comfort per sempre e per tutti. Per di più, i sentimenti di malinconia e rassegnazione proiettati sull'esistenza impediscono l'accettazione gioiosa e straripante della vita. Non ci si può e non ci si deve rassegnare a questa condizione: «forse c'è ancora un avvenire anche per il riso!»; c'è bisogno di una «gaia scienza», nell'ambito della quale «il riso» risulti «alleato alla saggezza» (FW, 1).

Configurandosi come le leggi della «grande economia del Tutto», le leggi dell'economia politica vedono ulteriormente rafforzata la loro ineluttabilità. Ma non c'è motivo di tristezza, a condizione, s'intende, di lasciarsi alle spalle ogni forma di filisteismo o di debolezza femminea. Una volta presa coscienza della non imputabilità delle istituzioni per la miseria di massa, dell'innocenza del divenire, non c'è più bisogno di rinviare alla limitatezza delle risorse per superare complessi di colpa e senso del peccato e godere in modo pieno dell'esistenza. Al

[96] Malthus, 1977, p. 5.
[97] Dühring, 1881*a*, p. 23.
[98] Carlyle, pp. 431 e 571.

posto della *dismal science* subentra ora la «gaia scienza» (*fröhliche Wissenschaft*). Se anche questa espressione e quelle equivalenti (*gaya ciencia* e *gay saber*) Nietzsche le desume da Herder, che fa riferimento alla cultura provenzale,[99] la problematica affrontata dal filosofo rinvia al dibattito in corso a livello europeo sull'economia politica e sulla questione sociale.

La nuova scienza si differenzia dall'antica anche per l'interlocutore politico-sociale cui essa si rivolge. Secondo Malthus, era necessario trasmettere la *dismal science* in primo luogo alle classi popolari; l'economia politica doveva divenire «un oggetto di popolare insegnamento»: grazie ad essa, i poveri avrebbero compreso che la causa della loro miseria era da ricercare nella natura matrigna ovvero nella loro individuale imprevidenza.[100] Ma questa è anche l'opinione dello stesso Tocqueville, il quale ritiene necessario

> diffondere tra le classi operaie [...] qualche nozione, tra le più elementari e più certe, dell'economia politica che faccia loro comprendere, ad esempio, ciò che di permanente e necessario vi è nelle leggi economiche che reggono il tasso dei salari; perché tali leggi, essendo in qualche modo di diritto divino, in quanto scaturiscono dalla natura dell'uomo e dalla struttura stessa della società, sono collocate al di fuori della portata delle rivoluzioni.[101]

La «gaia scienza» invece si rivolge al «signore», perché non si abbandoni alla «morbosa sensibilità e suscettibilità al dolore». Egli è chiamato a resistere al «culto della sofferenza», proprio del mondo moderno, a non lasciarsi impressionare dalla «ributtante mancanza di misura nel lamentarsi». È a «questa nuovissima specie del cattivo gusto», imperversante tra le masse popolari e tra gli intellettuali «visionari» ad esse collegati, che si contrappone la «gaia scienza» (JGB, 293). Essa è ben consapevole dei costi sociali e umani richiesti dalla «grande economia del Tutto» e dalla civiltà, ma non se ne lascia turbare.

Rispetto alla fine del Settecento, allorché fa la sua prima apparizione il saggio di Malthus, l'elemento di novità è costituito dallo sviluppo del movimento operaio e di correnti socialiste o socialisteggianti. Queste, ben lungi dal lasciarsi persuadere dal discorso relativo

[99] Herder, 1978, p. 37.
[100] Malthus, 1965, pp. 501-02, nota.
[101] Tocqueville, 1951, vol. XVI, p. 241.

alla «lotteria», denunciano lo «sfruttamento» implicito, secondo l'analisi di Marx, nell'«appropriazione» capitalistica del «pluslavoro» operaio. E ora leggiamo Nietzsche:

La vita è essenzialmente appropriazione, violazione, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione delle proprie forme o, almeno, nel più temperato dei casi, sfruttamento – ma a che scopo si dovrebbero sempre usare proprio queste parole, sulle quali da tempo immemorabile si è impressa un'intenzione denigratoria? (JGB, 259).

Nel respingere le accuse rivolte all'ordinamento esistente, il filosofo tedesco rinvia ad una legge generale della vita. E ancora una volta ha luogo il passaggio dall'economia politica alla metafisica:

Oggi si vaneggia in ogni dove, perfino sotto scientifici travestimenti, di condizioni di là da venire della società, da cui dovrà scomparire il suo «carattere di sfruttamento» – ciò suona alle mie orecchie come se si promettesse di inventare una vita che si astenesse da ogni funzione organica. Lo «sfruttamento» non compete a una società guasta oppure imperfetta e primitiva: esso concerne l'essenza del vivente, in quanto fondamentale funzione organica, è una conseguenza di quella caratteristica volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita (JGB, 259).

Allorché riporta questo brano, Mehring non ha dubbi: è «la filosofia del capitalismo», è la visione del mondo cara al «grande capitale sfruttatore».[102] C'è un limite in questo giudizio: la traduzione in termini metafisici di una categoria economica e politica comporta un sia pur parziale elemento di distacco rispetto all'immediatezza economica e politica, del quale è necessario tener conto. Ma, ben più di Mehring, sono lontani dalla verità gli interpreti odierni, inclini a immergere la categoria in questione in un'aura rarefatta senza alcun rapporto con la realtà e i conflitti politico-sociali. A parlare di «sfruttamento» non è solo Marx ma anche autori ben noti a Nietzsche. Se Dühring, prendendo posizione a favore degli esclusi dal «banchetto della vita», si impegna a lottare contro «lo sfruttamento dei non proprietari da parte dei proprietari»,[103] Heine attribuisce a merito della scuola di Saint-Simon l'aver coniato «la bella formula» di condanna dello «sfruttamento dell'uomo sull'uomo».[104]

[102] Mehring, 1961*a*, vol. XIII, pp. 165 e 160.
[103] Dühring, 1881*a*, pp. 59 e 23.
[104] Heine, 1969-78, vol. II, p. 677.

Senonché per Nietzsche, che pure abbiamo visto riconoscere la realtà del «pluslavoro», non ci sono dubbi: l'aspirazione socialista a superare il mondo reale dello «sfruttamento» e dell'«oppressione», e cioè delle diseguaglianze, della gerarchia, della schiavitù nelle sue diverse forme, si colloca su una linea di continuità con la predica cristiana di condanna della valle di lacrime; siamo in presenza di due diverse espressioni di nichilismo, di fuga dal mondo della vita (XIII, p. 220). E di nuovo, come la categoria di «sfruttamento», così la critica di questa categoria viene inserita in un contesto decisamente più largo, che trascende o vorrebbe trascendere l'immediatezza economica e politica.

21.

Politica ed epistemologia tra liberalismo e «radicalismo aristocratico»

1. *Epistemologia, difesa dell'individuo e critica della rivoluzione*

La «traduzione» metafisica dei conflitti e dei dibattiti politici del tempo va di pari passo col loro approfondimento storico e teorico. Al centro dell'attenzione, assieme e intrecciato alla questione sociale è il ciclo rivoluzionario e le rivendicazioni e le speranze di riscatto che lo alimentano. Ciò vale per Nietzsche come per la cultura tedesca ed europea del tempo. È sulla base della critica della rivoluzione che avvengono la giovanile adesione alla filosofia di Schopenhauer (nemico implacabile dell'«ottimismo») e il giovanile incontro con Wagner e col movimento nazional-liberale. Ma nella sua critica, Nietzsche va ben al di là dei nazional-liberali tedeschi e del liberalismo antidemocratico che si diffonde in Europa sull'onda della reazione contro la rivolta operaia del giugno 1848 e la Comune di Parigi. È un radicalismo che, più ancora che nelle prese di posizioni politiche immediate, si manifesta nello sforzo di liquidare l'epistemologia, la visione storica, la visione del mondo a fondamento del progetto rivoluzionario.

Può essere utile prendere le mosse da Hegel, il quale così legge il ciclo rivoluzionario che segna l'atto di nascita del mondo contemporaneo: dopo aver cominciato ad agire già nel corso della rivoluzione americana, «il principio dell'universalità dei princìpi (*allgemeine Grundsätze*) si rafforzò nel popolo francese e provocò la rivoluzione».[1] Significativamente, in modo non dissimile si esprime Tocqueville per il quale «le grandi idee generali [...] annunciano l'approssimarsi di una

[1] Hegel, 1919-20, p. 920.

sovversione totale dell'ordine esistente»;[2] nella Francia degli incessanti sconvolgimenti rivoluzionari, «la passione per le idee generali» sembra esser divenuta «così sfrenata, che ogni motivo è buono per soddisfarla».[3] Ferme restando le differenze nel giudizio di valore, per Hegel come per Tocqueville l'universalità è la rivoluzione! E l'universalità è la rivoluzione per il fatto che – come nota il filosofo tedesco – la categoria di *Allgemeinheit* rinvia in ultima analisi alla categoria di *égalité*.[4]

Si potrebbe dire che in questi anni la battaglia politica tenda ad essere condotta anche sul piano epistemologico. Che senso ha parlare di diritti dell'uomo in quanto tale? Corrisponde una realtà al concetto universale di uomo? E qual è dunque lo statuto degli universali? La critica della rivoluzione implica la critica dell'universalità. Sotto certi aspetti, il bilancio storico di Nietzsche si presenta come l'estrema radicalizzazione del bilancio formulato, dopo la Rivoluzione francese, da settori liberali e conservatori. Vediamo in che modo, sull'onda dell'enorme impressione provocata dal crollo dell'Antico regime in Francia, mentre le rivolte operaie di Lione durante la monarchia di Luglio evocano la minaccia di una nuova e più terribile ondata rivoluzionaria, Tocqueville sintetizza il suo programma epistemologico-politico:

> Tutto ciò che ai giorni nostri innalza l'idea di individuo è sano. Tutto ciò che conferisce un'esistenza separata alla specie (*espèce*) e ingrandisce la nozione di genere (*genre*) è pericoloso. Lo spirito dei nostri contemporanei corre già di per sé in questa direzione. La dottrina dei realisti (*la doctrine des réalistes*) introdotta nel mondo politico spinge a tutti gli abusi della democrazia: è essa a facilitare il dispotismo, la centralizzazione, il disprezzo dei diritti particolari, la dottrina della necessità, tutte le istituzioni e tutte le dottrine che permettono al corpo sociale di calpestare gli uomini e che fanno della nazione un tutto e dei cittadini un niente.[5]

D'altro canto, già in Constant possiamo leggere la celebrazione delle categorie dell'individualità, della peculiarità, della varietà in contrapposizione alla soffocante «uniformità» rimproverata al movimento giacobino e democratico.[6] È un motivo che conosce ampia diffusione in Germania (si pensi ad un grande critico della rivoluzione

[2] In Tocqueville, 1951, vol. V, 2, p. 39.
[3] In Tocqueville, 1951, vol. I, 2, p. 21 (DA, libro II, parte I, cap. 3).
[4] Hegel, 1969-79, vol. II, p. 491.
[5] Tocqueville, 1951, vol. VI, 1, pp. 52-53.
[6] Constant, 1957, pp. 1014-20 (= Constant, 1961, pp. 53-60).

qual è Adam Müller)[7] e che, al di là dell'Atlantico, si manifesta con modalità diverse nella cultura e nella pubblicistica impegnata a difendere la *peculiar institution*, e cioè l'istituto della schiavitù, contro la crociata omologatrice degli abolizionisti e del Nord.

Il testo di Tocqueville è particolarmente interessante: 1) istituisce un rapporto tra ambito epistemologico e ambito etico-politico; 2) su questa base individua nella tradizione rivoluzionaria, che si sviluppa a partire dal giacobinismo, l'applicazione in campo politico del «realismo» degli universali; 3) all'inghiottimento «realistico» dell'individuo nel «genere» e nella «specie» contrappone la riaffermazione del nominalismo a livello sia politico che epistemologico.

È il programma anche di Nietzsche. Se Tocqueville si erge a difesa dei «diritti *particolari*», *Al di là del bene e del male* rimprovera alla modernità l'atteggiamento di «opposizione a ogni *particolare* pretesa, a ogni diritto *particolare* e a ogni privilegio» (JGB, 202). Se il liberale francese attribuisce a tale tendenza la responsabilità di stimolare il «dispotismo» e la «centralizzazione», Nietzsche, rincarando la dose, afferma che «opposizione al diritto particolare» in realtà «significa opposizione a *ogni* diritto». Come per Tocqueville a inghiottire l'individuo è il «corpo sociale» innalzato a «tutto», così, per *Al di là del bene e del male* è la «fede verso la comunità quale *redentrice*» (JGB, 202). Nel polemizzare contro la «dottrina dei realisti», il liberale francese ha di mira il pathos della *nation* di rivoluzionaria memoria e il socialismo. Nietzsche, a sua volta, così si esprime: «In generale la tendenza del socialismo, come quella del nazionalismo, è una reazione contro il divenire individuale. Si è in difficoltà con l'ego, l'ego immaturo, folle: lo vogliono mettere di nuovo sotto la campana» (IX, p. 515). L'unica differenza rilevante è che, nel frattempo, soprattutto in Germania, la «nazione» è diventata la parola d'ordine degli sciovinisti più ancora che dei rivoluzionari.

Abbiamo visto il rapporto istituito da Tocqueville tra politica ed epistemologia. In termini analoghi, in terra tedesca, Heinrich Leo spiega gli incessanti sconvolgimenti e l'emergere dello spettro del socialismo al di là del Reno col «realismo» proprio della «tendenza latino-celtica», incline ad agire «coi concetti astratti come fossero realtà»; si tratta di contrastare questo «dispotismo dei concetti astrat-

[7] Losurdo, 1992, cap. XIII, 2.

ti», riaffermando il «nominalismo» proprio della «tendenza germanica».[8] Ad una professione di fede nominalistica procede anche Nietzsche sin dai suoi inizi. Alla disputa medioevale sugli universali fa esplicito riferimento *La nascita della tragedia*. Citando e sottoscrivendo l'opinione di Schopenhauer, essa dichiara che, per usare «il linguaggio degli scolastici», «i concetti sono gli *universalia post rem*»; il concreto è dato da «ciò che è intuitivo, particolare e individuale», mentre «i concetti generali» sono «un'astrazione dalla realtà», «contengono sole forme astratte anzitutto dall'intuizione» (GT, 16; I, pp. 106-07). Ma è legittimo questo processo di astrazione? In realtà, «la natura non conosce nessuna forma e nessun concetto, e quindi neppure alcun genere» (*keine Gattungen*) (WL; I, p. 880). *Gattung*: è il *genre* o l'*espèce* contro cui mette in guardia Tocqueville nella sua polemica contro la «dottrina dei realisti» propria di giacobini e socialisti. Nietzsche prende invece di mira la Rivoluzione francese in quanto tale e la sua proclamazione dei diritti dell'uomo in nome di un preteso «uomo in sé» o «uomo assoluto» (CV, 3; I, p. 776), in nome dell'«esangue entità astratta "uomo"», questa «pallida finzione universale» (M, 105).

Ora il nominalismo giunge alle sue conseguenze ultime: non solo il concetto di uomo, il concetto in quanto tale ha il torto di «trascurare ciò che vi è di individuale e di reale», finendo col «porre un segno di eguaglianza tra ciò che è diseguale» (*Gleichsetzen des Nicht-Gleichen*) (WL; I, pp. 879-80). Costruita com'è sul concetto di uomo, anche la «giustizia» rivendicata dal movimento democratico e plebeo avanza l'assurda pretesa di «rendere eguale l'ineguale» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 48). Assieme al concetto, dev'essere messo in stato d'accusa anche il sillogismo che, sussumendo l'individuale sotto il concetto generale, rivela di essere ispirato dalla furia omologatrice propria delle nature più mediocri e più volgari. Non c'è dubbio: «coltellate» plebee sono insite nel «sillogismo» caro a Socrate (GD, *Il problema Socrate*, 7). Egli ha avuto il torto di far «della ragione un tiranno» (GD, *Il problema Socrate*, 10), di assolutizzare la dimostrazione mediante concetti e ragionamenti; senonché, «quel che si limita a lasciarsi dimostrare ha poco valore». Non rientra in tale ambito ciò che di egregio, di eccellente, di fuori del comune vi è nelle nature superiori (GD, *Il problema Socrate*, 5). La ragione omologa e livella, assorbe e

[8] In Krauss, 1894, p. 1017 (lettera a Ludwig von Gerlach del 23 marzo 1861).

inghiotte l'individuale nell'universale, allo stesso modo della rivoluzione. È già Kant a sottolineare, nell'ambito però di un giudizio di valore positivo, che la «rigorosa universalità» (*strenge Allgemeinheit*), propria della ragione, esclude in anticipo «ogni eccezione»,[9] nega cioè il «diritto particolare» e il «privilegio» che Nietzsche è impegnato a difendere a ogni livello. È per questo che *Al di là del bene e del male* individua già nel razionalista Descartes l'ispiratore, con un secolo di anticipo, della catastrofe che poi si abbatte sulla Francia e sull'Europa (cfr. *infra*, § 7).

2. *La polemica nominalistica e la critica nietzscheana dell'inconseguenza liberale*

A partire da questa radicalizzazione estrema della polemica anti-«realistica», agli occhi di Nietzsche non può non risultare pavido e inconseguente l'atteggiamento nazional-liberale e liberale. Ciò alimenta ulteriormente la polemica con Strauss. Questi non è in grado di scrollarsi di dosso neppure le idee che più immediatamente rinviano alla Rivoluzione francese: lo dimostra il fatto che, nella sua determinazione della morale, continua a far ricorso all'idea della «specie», e cioè ad un «concetto di uomo [sotto il quale] vanno aggiogate le cose più disparate, per esempio il patagone e il maestro Strauss» (DS, 7; I, p. 195). Siamo in presenza di una contraddizione di fondo. Privo di rigore logico e di coraggio intellettuale, il nazional-liberale tedesco oscilla tra nominalismo e realismo. Da un lato afferma l'irriducibilità dell'individuo alla specie, dall'altro si richiama alla specie per costruire la sua morale:

> Mentre Strauss deve da un lato ammettere che mai due esseri sono stati pienamente eguali, e che dalla legge della varietà individuale dipende l'intera evoluzione dell'uomo dallo stadio animalesco fin su al livello del filisteo colto, non gli costa d'altro canto nessuno sforzo proclamare poi anche l'inverso: «comportati come se non ci fossero varietà individuali!» Dov'è finita qui la dottrina morale di Strauss-Darwin, dov'è finito il coraggio? (DS, 7; I, p. 196).

[9] Kant, 1900, vol. III, pp. 28-29.

Un significato analogo ha la successiva polemica di Nietzsche contro Renan. Il liberale francese ha orrore della «massa»,[10] ed è impegnato anche lui a difendere la «molteplicità» e l'individualità,[11] ma è anche lui del tutto inconseguente. Egli vorrebbe «coniugare la *science* e la *noblesse*», senza rendersi conto che «la *science* appartiene alla democrazia» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 2), che essa «è fondamentalmente democratica e *antioligarchica*». E, dunque, Renan rivela un'«assoluta mancanza di istinto» (XII, p. 349). All'avanzante democratizzazione e massificazione e all'incombente rivolta servile non può far da argine la scienza, fondata su concetti colpevoli essi stessi di rendere eguale il diseguale e di implicare, sul piano epistemologico, la medesima tendenza al livellamento espressa dall'idea di eguaglianza sul piano politico e dalla norma morale sul piano etico. Si tratta di difendere il «diritto particolare» non solo, come sappiamo, dall'inghiottimento della «comunità» ma anche – chiarisce sempre il medesimo paragrafo di *Al di là del bene e del male* – dalla «morale della pietà comunitaria» e dalla «religione della compassione» (JGB, 202). Sotto l'odiato realismo rivoluzionario e socialista la polemica nominalistica di Nietzsche sussume ora anche la scienza nonché la morale e la religione dominante in Occidente.

La lotta contro la categoria di universalità non può non prendere di mira lo stesso cristianesimo, che ha cominciato a formulare sul piano religioso quelle idee di eguaglianza e di uomo in quanto tale, successivamente lette e agitate in termini politici dalla Rivoluzione francese: non a caso le Chiese si sono spesso impegnate nella battaglia abolizionista colpevole, agli occhi di Nietzsche, di abbattere o incrinare irrimediabilmente il fondamento ineliminabile della società. Assieme al cristianesimo, dev'essere liquidata anche la morale, almeno la morale di tipo kantiano la quale, declinata com'è al singolare, rivolgendosi all'uomo in quanto tale e formulando norme assolutamente generali, risulta essa stessa fondata su quella categoria di universalità che costituisce il *pendant* tedesco dell'*égalité* francese.

Nietzsche avrebbe potuto far valere anche nei confronti di Tocqueville l'accusa di incoerenza e di mancanza di coraggio intellettuale rivolta a Strauss e a Renan. *La democrazia in America* ha accenti critici nei confronti dell'Inghilterra, dove tale è la distanza sociale che

[10] Renan, 1947, vol. I, p. 344.
[11] Renan, 1947, vol. VIII, p. 146.

padroni e servi si configurano «come due società sovrapposte»: si direbbe che vi siano «tante diverse umanità quante sono le classi»; e così «si perde di vista il legame generale che le unisce tutte nel vasto grembo del genere umano (*genre*)».[12] Il fatto è che nelle società aristocratiche, «il povero non è affatto, propriamente parlando, il simile del ricco; è un essere di un'altra specie (*espèce*)».[13] Dunque, mentre da un lato, nel corso della polemica contro giacobinismo e socialismo, invoca il ridimensionamento delle categorie di *espèce* e *genre*, dall'altro Tocqueville fa appello a queste categorie per prendere le distanze dall'aristocrazia e dalla reazione; il nominalismo consapevole cede così il posto ad un realismo involontario. Il liberale francese si sente costretto a lottare su due fronti: «Se le nazioni aristocratiche fanno un uso troppo scarso di idee generali e ostentano spesso verso di esse un disprezzo avventato, succede al contrario che i popoli democratici sono sempre pronti ad abusare di questo tipo di idee e a infiammarsene eccessivamente».[14] A questo «centrismo» sul piano politico corrisponde una sorta di centrismo anche sul piano epistemologico: «Il pregio delle idee generali è che permettono allo spirito umano di dare contemporaneamente rapidi giudizi su un gran numero d'oggetti; d'altra parte però, esse gli forniscono solo nozioni incomplete e gli fanno sempre perdere in esattezza quello che gli danno in estensione».[15]

Nella sua critica della rivoluzione Nietzsche, invece, intende portare sino alle sue estreme conseguenze, sul piano epistemologico e sul piano politico, la battaglia anti-«realista» e, nel far ciò, finisce con l'investire anche quei nominalisti pavidi e inconseguenti che sono i liberali e i nazional-liberali.

3. *L'oscillazione di Schopenhauer tra nominalismo e realismo e la rottura di Nietzsche*

È in questo contesto che possiamo inserire anche la rottura con Schopenhauer. Questi, a prima vista, sembra muoversi controcorrente

[12] Tocqueville, 1951, vol. I, 2, pp. 185 e 21-22 (DA, libro II, parte III, cap. 5 e libro II, parte I, cap. 3).

[13] Tocqueville, 1951, vol. I, 1, p. 222 (DA, libro I, parte II, cap. 5).

[14] Tocqueville, 1951, vol. I, 2, p. 24 (DA, libro II, parte I, cap. 3).

[15] Tocqueville, 1951, vol. I, 2, p. 20 (DA, libro II, parte I, cap. 3).

rispetto al clima ideologico dominante in Europa, caratterizzato dal pathos individualistico e nominalistico. Nel grande teorico della compassione assistiamo, in apparenza, ad una celebrazione del «genere» (*Gattung*), immobile e indifferente alle vicende, comprese la nascita e la morte, dei suoi «individui».[16] È un ambito nel quale dileguano non solo i conflitti sociali ma anche la pluralità in quanto tale, si dissolve la contraddizione, anzi la stessa differenza tra ricco e povero e tra oppressore e oppresso, per scandalosa che possa essere la polarizzazione sociale e per dura e spietata che sia l'oppressione: «Il tormentatore e il tormentato sono tutt'uno. Il primo erra nel non sentirsi partecipe del tormento, il secondo nel non ritenersi partecipe della colpa» (*Schuld*).[17] Epperò, al pathos generico a livello noumenico (la sfera del trascendimento e dell'oblio del politico) corrisponde il pathos nominalistico a livello fenomenico (la sfera in cui si collocano e si dispiegano i rapporti e il conflitto politico-sociale).

A quest'ultimo livello la contiguità tra Nietzsche e Schopenhauer è evidente. Se il primo dissolve nominalisticamente la categoria universale di persona, individuo, uomo, ad un trattamento analogo il secondo sottopone la categoria di esistenza umana, cui viene attribuito un significato nettamente diverso a seconda del soggetto cui fa riferimento: «Un uomo ha un *grado di esistenza* (*Dasein*) dieci volte superiore ad un altro. C'è (*da ist*) dieci volte di più». Se Nietzsche ironizza sulla sussunzione del patagone sotto il concetto di uomo, Schopenhauer afferma che i «selvaggi» (*Wilden*) sono «solo *un* gradino al di sopra delle scimmie appollaiate sui loro alberi». E, anche a voler restare nell'ambito dell'Europa, «l'esistenza del proletario o schiavo, che vive alla giornata senza consapevolezza, è nettamente più vicina all'esistenza dell'animale, tutta limitata al presente, che non la nostra».[18] A dimostrazione della «differenza originaria di forze spirituali» che sussiste tra gli uomini, Schopenhauer insiste sul fatto che il «carattere individuale» compete solo agli uomini superiori, mentre gli uomini comuni sono «prodotti in serie» (*Fabrikware*) e, come gli animali, del tutto assorbibili nella specie: «*Ce sont des espèces* [...]. La maledizione della volgarità e della genericità rende l'uomo simile all'animale per il fatto che gli concede essenza ed esistenza solo nella spe-

[16] Schopenhauer, 1976-82*b*, p. 617.
[17] Schopenhauer, 1976-82*a*, p. 455.
[18] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, p. 698.

cie».[19] In questo senso c'è corrispondenza tra piano ontologico e piano epistemologico. Infatti «contenuto ed estensione dei concetti sono in rapporto inversamente proporzionale»; la larghezza del concetto coincide con la sua povertà: i concetti possono essere ordinati in «una scala, una gerarchia, dal particolare al generale: all'estremità inferiore ad aver pressoché ragione è il realismo scolastico, all'estremità superiore è il nominalismo».[20] Quanto più ricca è la realtà, tanto meno è attingibile con concetti generali. E cioè, le categorie di genere e specie possono servire a definire la massa, ma non l'individuo egregio o addirittura geniale.

Fin qui, genere e specie hanno sempre un significato univocamente negativo. L'essere generico è l'essere gregario, è l'uomo inferiore, il non-individuo, la non-persona, parte integrante del gregge e, dunque, attingibile «realisticamente». Senonché, appena rivendicano il loro diritto alla felicità e alla partecipazione alla ricchezza sociale, quei «prodotti in serie» che sono i proletari sono subito invitati a innalzare lo sguardo alla sfera noumenica: a questo livello, privi di senso e volgarmente egoistici si rivelano le rivendicazioni e i diritti particolari, colpevoli come sono di ignorare o calpestare l'armonia e l'unità del «genere» (ora il termine assume connotazione enfaticamente positiva).

Così, da un lato i privilegi della *élite* dominante sono giustificati grazie all'individualità egregia che compete ai suoi membri, innalzati in tal modo al di sopra della massa e della sua natura inguaribilmente gregaria, «volgare e generica»; dall'altro lato, le privazioni e sofferenze di questa massa vengono sostanzialmente cancellate per il fatto che il loro soggetto viene riassorbito, a livello noumenico, in un genere che abbraccia gli stessi membri della *élite* dominante: questi ultimi, dunque, non possono essere messi in stato d'accusa in quanto ora non costituiscono più un'individualità distinta e separabile dalla massa. Il riassorbimento, a livello noumenico, dell'individuo nel genere, permette il dispiegarsi indisturbato, a livello del fenomeno, delle diseguaglianze più stridenti, incapaci di intaccare l'unità metafisica del genere. Il realismo (antinominalismo) noumenico è in funzione della giustificazione del nominalismo fenomenico, che si realizza e dispiega senza ostacoli di sorta nel mondo politico-sociale.

[19] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, pp. 697 e 701; Schopenhauer, 1976-82*a*, p. 268. Ho reso con l'endiadi «volgarità e genericità» il termine *Gemeinheit*.

[20] Schopenhauer, 1976-82*b*, pp. 87-88.

Come i liberali e nazional-liberali, così anche Schopenhauer non poteva non risultare inconseguente agli occhi del teorico del radicalismo aristocratico. Non a caso, ad essere investita dalla polemica è soprattutto la compassione che Nietzsche, con lo sguardo rivolto in primo luogo a Rousseau, ha ben ragione di sospettare di sovversivismo, per l'annullamento che essa opera delle distanze tra signori e falliti della vita, e cioè per la visione «realistica» del genere umano che essa presuppone. Solo che in Schopenhauer la compassione, ben lungi dall'essere espressione di contestazione dell'ordinamento politico-sociale, svolge una funzione direttamente apologetica, mira sì a ristabilire l'unità del genere, ma sempre sul presupposto dell'irrilevanza e intangibilità delle diseguaglianze che contrassegnano il fenomeno, la parvenza politico-sociale. È la compassione che permette di cogliere l'unità della propria esistenza con l'«esistenza di ogni essere vivente», di annullare la «*differenza* tra me e ogni altro», di rendersi conto dell'«identità metafisica del volere in quanto cosa in sé, nonostante l'innumerevole molteplicità delle sue manifestazioni».[21]

Significativamente, Schopenhauer si preoccupa di contrapporre alla «compassione» (*Mitleid*) l'«invidia» (*Neid*) che, proprio come il *ressentiment* di Nietzsche, è un sentimento carico di «veleno» e «odio» nei confronti dei più fortunati o meglio riusciti, e in primo luogo nei confronti del «genio» e di tutto ciò che non è mediocre; è sinonimo di desiderio di vendetta.[22] Se la compassione celebrata da Schopenhauer implica il superamento del dualismo fenomenico tra «il tormentatore e il tormentato», e tanto più tra le diverse classi sociali, l'invidia oggetto di condanna comporta il permanere e l'ulteriore acutizzarsi di questo dualismo, col conseguente oblio di quella unità del genere che costituisce la realtà nel suo significato autentico e noumenico.

Di questa predica schopenhaueriana, a Nietzsche doveva risultare prima o poi insopportabile non solo la fondamentale ipocrisia, ma anche il persistente accento «generico» che continuava a risuonare in questa compassione, pur ridotta a strumento ideologico per condannare l'invidia e l'«egoismo» e raccomandare «la rassegnazione ovvero la negazione della volontà».[23] Nietzsche non può non guardare con sospetto quella compassione che Schopenhauer non esita a celebrare richiaman-

[21] Schopenhauer, 1976-82*d*, pp. 811 e 740; Schopenhauer, 1976-82*b*, p. 771.
[22] Schopenhauer, 1976-82*c*, vol. V, pp. 255-58.
[23] Schopenhauer, 1976-82*a*, p. 553.

dosi a Rousseau. Il quale ultimo però, proprio nei brani citati da Schopenhauer, collega esplicitamente questo sentimento all'idea di *espèce humaine*;[24] e in questo caso l'idea di genere non intende in alcun modo scavalcare il «fenomeno» politico-sociale, ma è tutta pervasa dalla volontà di modificarla. Ha dunque perfettamente ragione Nietzsche a individuare in Rousseau una carica plebea che poi dispiega la sua efficacia nel processo di radicalizzazione della Rivoluzione francese.

Consumando sino in fondo la rottura con l'ex Maestro, e col suo nominalismo antropologico tortuoso e quasi vergognoso di sé, *La gaia scienza* sottolinea «l'assurdità della compassione e della rottura, in essa resa possibile, del *principium individuationis*» (FW, 99). Una svolta si è verificata rispetto alla *Nascita della tragedia* e alla terza *Inattuale*: questi due testi si avvalgono proprio della compassione schopenhaueriana per teorizzare una «comunità» dionisiaca che assorbe totalmente l'individuo e la sofferenza individuale, cancellando quindi ogni spazio per la protesta dello schiavo o della vittima sacrificale della civiltà (cfr. *supra*, cap. 1, § 14). Tale soluzione rende sì possibile la neutralizzazione della questione sociale, ma a caro prezzo: l'affermazione dell'«indimostrabile teoria di una volontà unica» comporta infatti la «negazione dell'individuo» e dunque risulta in irrimediabile contraddizione con il radicalismo aristocratico che Nietzsche ormai professa.

4. *Dal nominalismo al prospettivismo*

Nella cultura e nella pubblicistica del tempo, il motivo nominalistico della critica dei princìpi universali (e dei diritti universali dell'uomo in quanto tale) sfocia spesso nella celebrazione del concreto e dell'immediato. A partire dal periodo «illuministico», Nietzsche prende consapevolezza del carattere problematico e insidioso di questo approccio. A far riferimento alla concretezza e all'immediatezza è anche il movimento protosocialista. Così in Feuerbach, che a partire dalla sinistra hegeliana si appresta ad aderire alla socialdemocrazia tedesca: «dove terminano le parole, là inizia la vita», e la vita esige che «l'uomo concreto, reale» goda della «libertà e felicità».[25] Non è lecito

[24] Schopenhauer, 1976-82*d*, pp. 781-84; cfr. Rousseau 1959, vol. III, p. 155.
[25] Feuerbach, 1966, pp. 187 e 192.

chiudere gli occhi dinanzi all'immediatezza e ineludibilità dei bisogni materiali: se «l'uomo è ciò che egli mangia», bisogna tener presente che la «fame inaridisce testa e cuore».[26] Sono motivi che, con un linguaggio più squillantemente politico, ritroviamo in Francia. Nella sua autodifesa, a quella «parola astratta» che è la legge (e il diritto di proprietà), Blanqui contrappone «il grido di fame, levato da migliaia di sventurati» ovvero «il grido d'angoscia d'una popolazione affamata». Di fronte a queste «sofferenze», che si impongono in tutta la loro evidenza, come potrebbero restare «indifferenti» gli «uomini di cuore»?[27] Si tratta di motivi così largamente diffusi da essere riecheggiati anche da personalità lontane dall'impegno politico propriamente detto. Alcuni decenni più tardi, un poeta come Giovanni Pascoli argomenta in questi termini il suo «socialismo»: «Il regno della schiavitù, della guerra, della conquista, dello sfruttamento, cioè della ragion sola sta per chiudersi». Non si può più essere indifferenti alle sofferenze del prossimo: «L'uomo da solo ragionevole è divenuto sentimentale».[28]

Sembrerebbe che le sofferenze di massa, e la compassione e l'indignazione morale che esse suscitano, si impongano in modo incontrovertibile: evidenza fisica e coscienza morale bloccano ogni via di fuga dalla «questione sociale». Ma è proprio così? «Nella descrizione socialista della "miseria" attuale non so che cosa prevalga, se la faciloneria o il fanatismo o l'ipocrisia di costoro – ma un po' di tutte e tre queste cose le ritrovo sempre» (XIV, p. 244). Abbiamo visto Nietzsche prima denunciare, nella *Nascita della tragedia*, il carattere rovinoso della pretesa rivoluzionaria e socialista di bandire il tragico dal mondo e realizzare così la felicità terrena di tutti gli uomini; successivamente, l'abbiamo visto mettere in questione, facendo tesoro della lezione dei grandi moralisti, la purezza dei sentimenti morali e del giudizio che condanna la miseria e le sofferenze delle larghe masse in nome della giustizia. Ora, nell'ultima fase della sua evoluzione, lo vediamo impegnato a problematizzare la stessa «evidenza» del dolore.

Tentativi in questa direzione non mancano nella cultura europea del tempo. Oltre ad agitare il *topos* classico, che già conosciamo, in base al quale le «classi impegnate in occupazioni faticose» rivelano scarsa sensibilità al dolore «sul piano intellettuale ed emozionale»,

[26] Feuerbach, 1967, pp. 229 e 225.
[27] In Bravo, 1973, pp. 137-39.
[28] Pascoli, 1994, pp. 160 e 168.

Spencer richiama l'attenzione sul carattere terapeutico che in certe circostanze ha la sofferenza, sicché il tentativo di eliminarla ad ogni costo produce il risultato paradossale di liquidare il rimedio piuttosto che il male.[29] Ma si tratta, per l'appunto, di tentativi e spunti disorganici. In questo caso, piuttosto che agitare e radicalizzare motivi già diffusi, Nietzsche riesce a dare una risposta ad un'esigenza ideologica largamente avvertita dalla cultura e dalla pubblicistica impegnata nella critica del movimento operaio e socialista.

Il dolore è ben lungi dal configurarsi come l'immediatezza incontrovertibile, di cui favoleggia il movimento rivoluzionario, che vorrebbe eliminarlo mediante mirabolanti sconvolgimenti politico-sociali. In realtà, «la sofferenza è prodotto del cervello» (IX, p. 565), così come prodotto del cervello è la felicità rivendicata dal movimento rivoluzionario: «Misurati con l'intelletto, quanto pieni di errore sono il piacere e la sofferenza!» (IX, p. 565). Né ad intervenire è solo l'intelletto: «Senza fantasia e senza memoria, non vi sarebbero né piacere né dolore» (IX, p. 556). Ad uno sguardo più attento, la presunta immediatezza dilegua del tutto: «Perché un dito tagliato fa male? In sé non fa male (sebbene senta "stimoli"); colui il cui cervello è cloroformizzato non prova "sofferenza" al dito» (IX, p. 559). Vale d'altro canto una considerazione di carattere generale:

> Occorre servirsi della «causa» e dell'«effetto» soltanto come meri concetti, cioè di finzioni convenzionali destinate alla connotazione, alla intellezione, non già alla spiegazione. Nell'«in sé» non esistono «collegamenti causali» [...], in questo campo «l'effetto» non consegue «dalla causa» e non vige alcuna «legge» (JGB, 21).

Per quanto riguarda il dolore, forse, più che di una percezione che scaturisce infallibilmente come effetto di una causa in sé, siamo in presenza di un «giudizio sull'offesa dell'organo di una funzione, da parte dell'unità che ha rappresentazioni» (IX, pp. 559-60).

L'unità e immediatezza della percezione cede il posto alla complessità e problematicità del giudizio:

> Osservare come nasce un piacere, quante rappresentazioni debbono combinarsi! E, alla fine, è qualcosa di unitario e totale e non vuole più farsi conoscere come pluralità. Così potrebbe essere per ogni piacere, ogni sofferenza! Sono fenomeni del cervello! Ma pluralità che abbiamo assimilato da moltissimo tempo e che soltanto ora si presentano come totalità (IX, p. 559).

[29] Spencer, 1981, p. 397.

Ci si può persino chiedere se nella percezione del dolore non giochi un ruolo anche «la rabbia per la ferita e il sentimento della vendetta», in ultima analisi il *ressentiment* (IX, p. 560). Ciò significa che intervengono l'ideologia, la politica, la storia: «Mi pare proprio che si parli sempre in maniera esagerata del dolore e dell'infelicità, come se fosse questione di *bon ton* esagerare a questo proposito». Un ruolo importante gioca il compiacimento narcisistico, ovvero la tendenza a «stillare dolcezze sulle nostre amaritudini, specialmente sulle amaritudini dell'anima» (FW, 326). Sono l'ideologia e la propaganda socialista ad enfatizzare e agitare la «sofferenza» come «il primo degli argomenti *contro* l'esistenza» e il carico di negatività, a cominciare dalla schiavitù, che essa inevitabilmente comporta (GM, II, 7); è la «moda morale di oggi» a imporre di «avere occhi di lince per ogni stato di bisogno, per ogni sofferenza, dovunque essa sia» (M, 174). Assieme ad una storia è possibile costruire una sociologia della sensibilità al dolore: sappiamo che «la curva della tolleranza umana al dolore» varia sensibilmente a seconda delle culture, dei popoli, delle classi sociali e non è certo identica nello schiavo nero e nel suo padrone bianco, nell'aristocratico e nel plebeo (cfr. *supra*, cap. 12, § 2). E, dunque: «Che cosa hanno a che fare sofferenza e piacere con l'evento reale? Sono qualcosa di secondario, che non penetra in profondità» (IX, p. 468).

In conclusione, la percezione del dolore è una costruzione storica e sociale. Tanto più problematica risulta allora l'identificazione simpatetica col dolore altrui o, più esattamente, col dolore che immaginiamo o costruiamo nel soggetto col quale pensiamo di identificarci. Già in *Umano, troppo umano* si può leggere: «Quale differenza non resta sempre fra il mal di denti e il dolore (compassione) che risveglia la vista del mal di denti?» (MA, 104). Una duplice consapevolezza è chiamata a prendere il posto dell'«immediatezza» della compassione per la miseria e le privazioni delle classi povere: in queste classi l'abitudine ha provocato una sorta di ottundimento; con l'avvento della modernità si è accresciuta la sensibilità delle classi superiori per la sofferenza immaginata nell'altro, ma questa evoluzione non è priva di aspetti patologici.

D'altro canto, persino la direzione del sentimento di compassione è qualcosa di assai problematico. Esso potrebbe tranquillamente rivolgersi all'autore più che alla vittima dell'azione generalmente considerata malvagia: «Nel far male per cosiddetta cattiveria, il grado del do-

lore prodotto ci è in ogni caso ignoto; ma in quanto c'è nell'azione un piacere (senso della propria potenza, del proprio forte eccitamento), l'azione accade per conservare il benessere dell'individuo e cade quindi sotto un punto di vista simile a quello della legittima difesa» (MA, 104).

Il significato politico di questa rivoluzione epistemologica è chiaro e non viene taciuto:

> Il pilastro dell'ordine sociale posa sulla base che ognuno guardi con serenità a ciò che è, fa e vuole, alla sua salute o malattia, alla sua povertà o agiatezza e alla sua distinzione o anonimità e al riguardo senta: «non cambierei con nessuno». Chi vuol contribuire all'edificazione dell'ordine sociale badi solo a piantar sempre nei cuori questa filosofia del sereno rifiuto a cambiare e della mancanza di invidia (VM, 396).

Ad agitare la bandiera della lotta contro le presunte sofferenze dell'umanità sono i «livellatori, questi falsamente detti "spiriti liberi"»: in realtà, essi rivelano tutta la loro vuotaggine «soprattutto per la loro tendenza fondamentale a vedere nelle forme della vecchia società sino a oggi esistente la causa di ogni umana miseria e fallimento (*Missrathen*), per cui la verità (*Wahrheit*) si trova felicemente capovolta» (JGB, 44). Un carattere eversivo ha la rivendicazione della fine del dolore altrui e della felicità per tutti: è un motivo che già conosciamo dalla *Nascita della tragedia*. Già condannata sul piano più propriamente politico, facendo riferimento alla minaccia che essa rappresenta per le sorti della civiltà in quanto tale, questa rivendicazione viene ora confutata anche sul piano epistemologico, grazie alla relativizzazione prospettivistica di dolore e piacere.

Ancora una volta si può notare che un tale modo di procedere di per sé non è nuovo. Siamo veramente sicuri che la sorte del povero e del mendicante impegnati nella lotta per la sopravvivenza non sia preferibile a quella dell'uomo potente e ricco sopraffatto dal peso delle sue responsabilità o tormentato dalla noia? È un interrogativo retorico, un *topos* con una lunga storia alle spalle e che si ripresenta in Nietzsche. I servi dell'Antico regime che, agli occhi del compassionevole rivoluzionario, erano condannati ad un'infelicità incompatibile col senso di giustizia, in realtà godevano di una «felicità vegetativa» che va in malora con gli sconvolgimenti appassionatamente invocati da un malinteso amore del prossimo: così sembra incline ad argomentare Tocqueville. Più che di «felicità vegetativa», in relazione sempre ai servi dell'Antico regime, Nietzsche parla talvolta di «serenità» e talaltra, con mag-

giore precisione, di «recinto malinconico della loro ristretta esistenza»; si tratta comunque di uno spettacolo «tonificante» e «pieno di rimprovero» nei confronti della modernità (cfr. *supra*, capp. 13, § 3 e 14, § 4). Ma ora è intervenuta la presa di coscienza dell'irrimediabile dileguare di questo mondo: non c'è più spazio per un atteggiamento di rimpianto; la problematizzazione del dolore esibito e agitato dagli apostoli della compassione, della giustizia e della sovversione deve avvenire in modo diverso, mettendo sino in fondo in discussione sul piano filosofico la presunta immediatezza della percezione del dolore e la presunta oggettività del processo conoscitivo in genere.

5. *Plebeismo della scienza, prospettivismo e volontà di potenza*

La pretesa di far valere «una sola interpretazione del mondo» è del tutto infondata. Si verifica anzi un paradosso: proprio in considerazione delle ingenue certezze che essa nutre e coltiva, l'«interpretazione scientifica» o meglio «meccanicistica» del mondo si rivela come «una delle più sciocche», come una «balordaggine» e un'«idiozia» (FW, 373). Fin qui, il prospettivismo prende di mira dogmatismo ed esclusivismo. Ma ecco che intervengono ulteriori considerazioni di natura del tutto diversa:

> Ammesso che si potesse misurare il valore di una musica da quanto di essa può essere computato, calcolato, tradotto in formule, come sarebbe assurda una tale «scientifica» misurazione della musica! Che cosa di essa avremmo mai colto, compreso, conosciuto? (FW, 373).

La musica è una sorta di metafora della vita. Si tratta di non perdere di vista il «carattere polimorfo» dell'«esistenza» (FW, 373), il «carattere prospettico dell'esistenza» (FW, 374), l'«ottica prospettica della vita» (JGB, 11). Bisogna evitare che «l'esistenza si avvilisca in un esercizio di contabili (*Rechenknechts-Uebung*) e in una vita da talpa per i matematici» (FW, 373). Ora non si tratta più di far valere la molteplicità delle interpretazioni del mondo. S'impone una scelta e la scelta, più che tra diverse interpretazioni del mondo, è tra modi diversi di vivere, tra opzioni esistenziali diverse. Ci imbattiamo in un motivo che rinvia al romanticismo tedesco, con la sua polemica contro una visione del mondo che respinge come «oscuro tutto ciò che va

al di là di tabelle e registri» (*Tabellen und Register*), che si trova a suo agio solo in un'esistenza governata da «tabelle e statistiche» (*tabellarisch statistisch*), ovvero dalle «leggi meccaniche dell'ordinamento sociale». Alle spalle dei romantici tedeschi agisce a sua volta Burke, che esprime tutto il suo disprezzo per gli «economisti» (*economists*) e i «contabili» (*calculators*) al potere in Francia, assieme ai «sofisti», a partire dal crollo dell'Antico regime.[30]

Chiaramente, si è verificato uno slittamento del discorso dall'ambito epistemologico ad un ambito esistenziale-politico. Sì, il bersaglio è chiaramente politico, ed esso è costituito non solo dalla visione del mondo ma anche dall'ordinamento scaturito dalla Rivoluzione francese. Com'è confermato dall'ulteriore sviluppo della polemica di Nietzsche contro una visione del mondo, la quale «altro non ammette se non numeri, calcoli, *eguaglianze*, cose visibili e palpabili» (FW, 373). Dopo essere stata aspramente criticata nell'ambito del discorso politico, l'idea di eguaglianza viene ora sorpresa e respinta, grazie al prospettivismo, anche nell'ambito del discorso scientifico. E la lettura prospettivistica del discorso scientifico è essa stessa eminentemente politica. Gli rimprovera il pregiudizio politico che lo induce a leggere nella natura regolarità, norme, eguaglianze. La presunta «normatività della natura» va di pari passo con la presunta «eguaglianza di fronte alla legge». In realtà, si tratta di «un grazioso espediente mentale con cui si maschera ancora una volta [...] l'ostilità dei plebei per tutto quanto è privilegiato e sovrano». Gridare, alla maniera dei fisici, «Evviva le leggi di natura!» è solo un altro modo per gridare, alla maniera degli anarchici, «*Ni Dieu ni maître*». La polemica prospettivistica contro il dogmatismo si configura e si rivela ora come la polemica contro l'egualitarismo e l'anarchismo che, ad uno sguardo attento, emergono anche nell'ambito del discorso «scientifico». La sedicente lettura oggettiva del «testo» della natura è in realtà «un riassetto e una distorsione di senso ingenuamente umanitari», con cui i fisici vengono «abbastanza incontro agli istinti democratici dell'anima moderna», come dimostra in primo luogo la centralità conferita all'idea di eguaglianza (JGB, 22).

All'idea di eguaglianza in ogni sua espressione Nietzsche contrappone un nominalismo estremo. Abbiamo visto il suo dispiegarsi sul

[30] Losurdo, 1997*a*, capp. III, 3 e IX, 1.

piano spaziale (ogni cosa è diversa da tutte le altre). Il prospettivismo comporta il dispiegarsi di questo nominalismo estremo anche sul piano temporale (ogni cosa diviene altro da sé già nell'istante successivo):

L'albero è in ogni attimo qualcosa di nuovo. La forma è affermata da noi, perché non possiamo percepire il sottilissimo movimento assoluto: inseriamo una linea intermedia matematica nel movimento assoluto; in generale siamo noi ad aggiungere linee e superficie, sulla base dell'intelletto, che è l'errore (l'ipotesi dell'eguale e del permanere), perché possiamo vedere soltanto ciò che permane, e abbiamo ricordi solo davanti a ciò che è simile (eguale) (IX, p. 554).

Dispiegandosi sul piano temporale, il nominalismo estremo si configura come un eraclitismo che, assieme all'idea di eguaglianza, mette in crisi anche l'idea di «sostanza». Senza più fondamento è la «fede nell'elemento permanente, nella sostanza, cioè nel rimanere uguale di lui stesso con se stesso» (IX, p. 570). Si tratta solo di atavismi: «All'inizio di ogni attività intellettuale, si trovano le ipotesi e le invenzioni più rozze, per esempio: "uguale", "cosa", "persistere"» (IX, p. 572). La critica dell'idea di sostanza è la critica dell'idea di eguaglianza nella dimensione temporale che essa assume nell'ambito del discorso «scientifico».

Una volta problematizzate o confutate le idee di normatività, eguaglianza e sostanza, è possibile contrapporre all'interpretazione democratica e plebea della natura «un'intenzione e un'arte interpretativa diametralmente opposte». Esse devono saper «desumere dalla lettura della stessa natura e in relazione agli stessi fenomeni proprio un'affermazione, dispoticamente spregiudicata e spietata, di rivendicazioni di potenza», di «volontà di potenza» (JGB, 22).

Quanto più nettamente emerge lo slittamento dal piano gnoseologico a quello esistenziale-politico, tanto più chiaro risulta il fatto che alla dicotomia prospettivismo/dogmatismo si va sostituendo la dicotomia aristocratismo/plebeismo. E la presa di posizione di Nietzsche a tale proposito non si distingue per il suo problematicismo. Coloro che restano attaccati all'idea di sostanza (e dunque di eguaglianza), non si rendono conto che «in sé, la cosa è diversa» in ogni attimo, negano o mettono in dubbio il mutamento intervenuto. Ma – obietta Nietzsche – «non dobbiamo trasferire il nostro scetticismo nell'essenza» (IX, p. 554).

Le parti si sono ora rovesciate. È il filosofo prospettivista a voler attenersi all'in sé; prima condannata per il suo dogmatismo, per la sua pretesa di far passare la propria interpretazione per l'oggettività in

quanto tale, la visione plebea della vita è ora accusata di proiettare il proprio «scetticismo» sull'«in sé» ovvero sull'«essenza» della realtà. Non che sia dileguata la polemica contro il dogmatismo, ma essa appare in una luce del tutto diversa. Certo, i «filosofi dell'avvenire», la «nuova stirpe di filosofi» che sta sorgendo (JGB, 42), «non saranno dei dogmatici». Ma per quale ragione?

> Dovrebbe essere incompatibile con il loro orgoglio, e anche con il loro gusto, l'eventualità che la loro verità debba ancora essere una verità per ognuno: ciò che è stato fino a oggi il segreto desiderio e il senso recondito di ogni aspirazione dogmatica. «Il mio giudizio è il mio giudizio: difficilmente anche un altro potrà vantare un diritto su di esso» – dirà forse un tale filosofo dell'avvenire. Occorre sbarazzarsi del cattivo gusto di voler andare d'accordo con molti (JGB, 43).

Il rifiuto del «dogmatismo» è qui la riaffermazione dell'incolmabilità dell'abisso che separa nature superiori e nature inferiori, è il rifiuto della comunità della ragione e del concetto, che può fondare e fonda una comunità politica a partire dal riconoscimento reciproco tra gli uomini sulla base della loro comune dignità. Nietzsche è ben consapevole di tutto ciò. Il suo discorso trapassa in modo netto e dichiarato dall'epistemologia alla filosofia pratica. L'in sé messo in crisi dalla svolta antidogmatica e prospettivistica investe l'idea «del puro spirito e del bene in sé», inventata, come sappiamo, da Platone prima ancora che dal cristianesimo. È ora di chiudere questo ciclo rovinoso: «Significherebbe davvero capovolgere la verità e negare il carattere prospettico, la condizione fondamentale di ogni vita, se si parlasse dello spirito e del bene, come ha fatto Platone» (JGB, *Prefazione*). Il «criticismo», nella sua radicalizzazione prospettivistica, non si limita a liquidare la metafisica, come in Kant e nei neokantiani, ma prende di mira anche la morale, da loro considerata il riparo e il rifugio sicuro dalla tempesta provocata dalla dissoluzione criticistica della metafisica. Ad essere oggetto di contestazione in Nietzsche non è il contenuto di un determinato discorso morale, ma la possibilità stessa di un discorso morale in grado di coinvolgere tutti gli uomini:

> «Bene» non è più bene se suona sulla bocca del vicino. E come potrebbe mai esistere addirittura un «bene comune»! La parola contraddice se stessa: quel che può essere comune ha sempre poco valore. Infine le cose devono stare come stanno e sono sempre state: ciò che è grande è riservato ai grandi, gli abissi ai profondi, le finezze e i brividi ai sottili, e per esprimerci sinteticamente con una sola parola, ai rari tutto ciò che è raro (JGB, 43).

La dicotomia aristocratismo/plebeismo è ora così centrale da risucchiare la dicotomia prospettivismo/dogmatismo. Solo alle nature superiori compete il prospettivismo, al quale è incapace di innalzarsi la plebe. È privo di senso

credere che il popolo possa comprendere qualcosa della grande passione dell'uomo della conoscenza, che vive e deve vivere continuamente nelle nubi burrascose dei problemi più alti e delle più gravi responsabilità (quindi non può affatto vivere in posizione di spettatore, standosene al di fuori, in maniera indifferente, sicura, obiettiva...) (FW, 351).

Dopo lo slittamento dal piano gnoseologico a quello esistenziale-politico, si verifica ora un ulteriore slittamento che dal piano esistenziale-politico conduce a quello sociale. Non solo il prospettivismo è un'opzione esistenziale più che il risultato obbligato di un approfondimento epistemologico, ma è un'opzione socialmente e politicamente condizionata o determinata, che rinvia ad un'aristocrazia ristretta ed esclusiva. Anzi, a voler essere rigorosi, non si può più parlare di opzione: se il dogmatismo è l'ineludibile modo di essere del plebeo, il prospettivismo è l'ineludibile modo di essere di una natura autenticamente aristocratica.

6. *Tre progetti politici, tre piattaforme epistemologiche: Mill, Lenin, Nietzsche*

Tra la metà dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, vediamo emergere in Europa tre grandi progetti politici, ognuno dei quali fa riferimento ad una precisa epistemologia. In Inghilterra, John Stuart Mill pubblica nel 1843 il suo *Sistema di logica raziocinativa e induttiva*. Il suo autore si riconosce pienamente non solo nelle istituzioni politiche dell'Inghilterra del tempo, ma anche nel suo ruolo internazionale. Nei territori via via conquistati dall'Impero, in «quelle società arretrate in cui la razza stessa può essere considerata minorenne», la civiltà si fa strada attraverso l'«obbedienza assoluta» delle popolazioni soggiogate e il «dispotismo», in questo caso «legittimo», esercitato dalle grandi potenze occidentali.[31] Se in generale l'espansione coloniale serve la

[31] Mill, 1972, p. 73 (= Mill, 1981, p. 33).

causa del progresso, la marcia trionfale dell'Impero britannico è un contributo tutto particolare all'affermazione della «pace universale» e della «cooperazione e comprensione generale fra i popoli».[32] In questo contesto fondamentalmente armonico c'è spazio solo, sul piano teorico, per problematizzazioni e messe in questione ben determinate e, sul piano pratico, per interventi politici mirati ad aspetti particolari e ben definiti dell'ordinamento e dei rapporti internazionali vigenti. Il *Sistema di logica raziocinativa e induttiva* fonda la scienza su un'«inferenza» che va «dai particolari ai particolari»;[33] la logica non è altro che «il giudice e l'arbitro comune di tutte le investigazioni particolari»,[34] mentre la sociologia è l'applicazione alla società nel suo complesso delle leggi scoperte dalla psicologia e dall'etologia (la scienza del «carattere») in relazione al singolo individuo: «Subito dopo la scienza dell'uomo individuale viene la scienza dell'uomo in società».[35] D'altro canto, un mutamento sociale «possibile o desiderabile» presuppone un «equivalente cambiamento di carattere» degli individui nelle diverse classi sociali;[36] e una delle prime riforme da apportare è quella chiamata a garantire l'autonomia dell'individuo, e soprattutto dell'individuo eccezionale, dall'avanzante processo di omologazione e massificazione.

Non è certo una piattaforma epistemologica e politica che possa appagare Lenin, il quale, ben lungi dal riconoscersi nell'ordinamento esistente in Russia e in Occidente e nei rapporti vigenti tra metropoli capitalistica e colonie, intende mettere radicalmente in discussione l'uno e gli altri. L'espansione coloniale che, agli occhi di Mill, soprattutto per quanto riguarda il ruolo dell'Inghilterra, è un contributo alla causa della pace perpetua, comporta invece, secondo Lenin, non solo lo scatenamento di violenze e di massacri orribili a danno dei popoli assoggettati ma anche l'accumulazione di «sostanze infiammabili» e il maturare di devastanti conflitti nel cuore stesso dell'Europa e dell'Occidente.[37] Si tratta allora per un verso di incrinare la tranquilla certezza dei signori del mondo di rappresentare la civiltà, dall'altro di

[32] Mill, 1916, p. 288.
[33] Mill, 1968, pp. 183 sgg. (libro II, cap. III, § 3).
[34] Mill, 1968, p. 7 (*Introduzione*, § 5).
[35] Mill, 1968, p. 866 (libro VI, cap. VI, § 1).
[36] Mill, 1965*b*, p. 239 (= Mill, 1976, p. 181).
[37] Lenin, 1955, vol. XV, pp. 177-83.

realizzare interventi politici di ben più ampia portata di quelli teorizzati dal liberale inglese. Di qui il ricorso alla dialettica: «La dialettica, come già spiegava Hegel, comprende in sé gli elementi del relativismo, della negazione, dello scetticismo, ma non si riduce al relativismo».[38] Lenin ironizza sulla tradizionale contrapposizione tra «civili europei» e «barbari asiatici»; in realtà le parti possono essere tranquillamente rovesciate, come afferma, già a partire dal titolo, un successivo articolo, *L'Europa arretrata e l'Asia avanzata*.[39] Ma questa ironia amara mira a stimolare interventi che non si limitino ad investire aspetti singoli e particolari dell'ordinamento e dei rapporti sociali esistenti.

Mentre già comincia a divampare l'incendio della prima guerra mondiale, il rivoluzionario russo sente il bisogno di riflettere sulla hegeliana *Scienza della logica* per chiarire a se stesso i presupposti dell'azione rivoluzionaria che egli auspica e prepara. In quel testo cerca la conferma non solo del carattere oggettivo delle contraddizioni ma anche della necessità di un'analisi scientifica che non si limiti ad indagare questo o quel particolare dell'ordinamento esistente:

> Per il fatto di salire dal concreto all'astratto, il pensiero non si allontana – quando è corretto [...] dalla verità, ma le si approssima [...]. Tutte le astrazioni scientifiche (che siano corrette, da prendere sul serio e non insensate) riflettono la natura più profondamente, più fedelmente, più compiutamente. Dalla vivente intuizione al pensiero astratto e da questo alla prassi.[40]

In Germania, dopo aver attraversato la fase «metafisica» e «illuministica», Nietzsche ritiene di aver finalmente individuato la piattaforma epistemologica all'altezza del «radicalismo aristocratico» da lui professato. Omologazione e massificazione non costituiscono più un pericolo, come nell'analisi di Mill, ma una terribile realtà, e d'altro canto questa realtà, piuttosto che essere il risultato di un processo storico oggettivo e irreversibile, rinvia all'agitazione e, ancor prima, alla visione distorta di individui e ceti interiormente e irrimediabilmente tarati. Il prospettivismo consente di risolvere un problema che affatica Nietzsche già dalla seconda e terza *Inattuale*. L'abbiamo visto denunciare l'incapacità degli ambienti conservatori od ostili alla rivoluzione di contrapporre un'azione reale e realmente efficace all'azione

[38] Lenin, 1955, vol. XIV, p. 133.
[39] Lenin, 1955, vol. XIX, pp. 40 sgg. e 81 sgg.
[40] Lenin, 1969, p. 161.

rivoluzionaria e criticare l'uomo di Goethe, il quale non si rende conto che nella vita reale non c'è spazio per un agire che sia al riparo da ogni violenza e da ogni ingiustizia.

Prima ancora che nell'agire propriamente detto, il momento della scelta, dell'arbitrio e, in ultima analisi, della violenza è già nel vedere e nel giudicare, che riposano inevitabilmente sulla «prospettiva» e sulla «ingiustizia» ad essa connessa. Epperò, se una qualche prospettiva è comunque ineludibile, non per questo le prospettive sono equipollenti. Per poterle valutare in modo differenziato e appropriato, è necessario risalire alla realtà umana e sociale che è a fondamento di ognuna di esse. Da un lato si manifesta e si espande la vita con la sua forza e la sua ricchezza prorompenti e strapotenti, dall'altro si acquatta nella sua meschinità e complotta in modo tortuoso e vile il *ressentiment* dei malriusciti, la vendetta che essi esercitano sulla vita. Ecco perché affermare l'ineludibilità della «prospettiva» e dell'«ingiustizia» significa anche affermare l'ineludibilità del problema della «gerarchia» (cfr. *supra*, cap. 10, § 5).

Al contrario che in Lenin, ora il relativismo è tutto. Ipotizzare un sapere oggettivo, una comunità della ragione e del concetto è sintomo di dogmatismo democratico e plebeo, ma la liquidazione di questo dogmatismo è lo spalancarsi di un abisso incolmabile tra aristocratici e plebei, con l'affermazione, che non ammette repliche e dubbi dato che rinvia ad una «natura» ineluttabile, del carattere eccellente dei primi e del carattere intrinsecamente privo di valore e bacato dei secondi. In questo senso il relativismo, l'anti-«dogmatismo» e il prospettivismo rafforzano l'autocoscienza orgogliosa ed esclusivistica e la capacità di azione e di lotta dell'autentico aristocratico, il quale respinge da sé con sdegno «il grande succhiatore di sangue, il ragno dello scetticismo». Questo scetticismo inerte e imbelle è da distinguere nettamente dallo «scetticismo virile», dallo «scetticismo della virilità temeraria, che è strettamente affine al genio della guerra e della conquista»: quest'ultimo «non crede in nulla, ma non si perde in ciò»; è «sufficientemente duro per il male», oltre che «per il bene». Ben lungi dall'incepparle, il rifiuto della superstizione di un sapere oggettivo e di valori universali potenzia ulteriormente la volontà e l'azione: è l'ideologia del radicalismo aristocratico. Come dimostra l'esempio di Federico il Grande, passato attraverso l'illuminismo, l'incredulità e l'«ateismo», senza che per questo sia risultata «infranta» la sua «volontà», la sua volontà di potenza (JGB, 209).

7. *Prospettivismo, critica dei diritti dell'uomo e dissoluzione del soggetto*

Attaccato com'è al dogmatismo della sostanza, il «volgo» non è in grado di decostruire l'«io penso», il soggetto (JGB, 16). Ma coloro che sono estranei al volgo devono capire che tener ferma «l'opposizione tra soggetto e oggetto», ovvero la «superstizione dell'anima», la «superstizione del soggetto e dell'io», significa rimaner impigliati «nei lacci della grammatica (la metafisica popolare)», di una «superstizione popolare di età immemorabile» che «ancor oggi non cessa di creare disordini» (*Unfug... stiften*) (FW, 354 e JGB, *Prefazione*). Dunque, siamo dinanzi ad un problema che non è di natura esclusivamente filosofica. Non a caso, la metafisica del soggetto trova la sua espressione più enfatica in Descartes, il quale, in quanto «padre del razionalismo», è anche il «nonno della rivoluzione» (JGB, 191). È stato il pathos dell'«io penso» a gettare le premesse per la costruzione del soggetto titolare dei diritti inalienabili proclamati dalla Rivoluzione francese, ed è a questo soggetto che continua a far riferimento l'agitazione socialista e anarchica.

Impegnandosi nella decostruzione del soggetto, Nietzsche riprende in ultima analisi il programma di Maistre. Assai significativa è la critica da questi rivolta alle diverse costituzioni elaborate a partire dal 1789. Pur tra loro diverse, esse condividono un errore di fondo: attribuiscono i diritti inalienabili, comunque definiti, ad una figura nuova e misteriosa, all'uomo in quanto tale. Epperò: «Nel mondo non esiste l'*uomo*. Nella mia vita ho visto francesi, italiani, russi ecc.; so pure, grazie a Montesquieu, *che si può essere persiani*: ma, quanto all'*uomo*, dichiaro di non averlo mai incontrato in vita mia; se esiste, è a mia insaputa».

Immaginario è il soggetto cui fa riferimento la proclamazione dei diritti dell'uomo scaturita dalla Rivoluzione francese e a cui continua a fare appello la pubblicistica rivoluzionaria. È «una pura astrazione».[41] In questa medesima direzione si muove già il giovane Nietzsche, il quale anzi rincara ulteriormente la dose, denunciando le «allucinazioni concettuali» insite nella rivendicazione della «dignità dell'uo-

[41] Maistre, 1984, tomo 1, pp. 74-75.

mo» e dei diritti dell'uomo in quanto tale (cfr. *supra*, cap. 2, § 4). Ma l'elemento di reale novità è un altro. Ora la categoria centrale del discorso rivoluzionario viene sottoposta ad una decostruzione di una radicalità senza precedenti. Non si tratta solo di affermare l'irriducibile singolarità di ogni uomo, così come di ogni realtà, mettendo in evidenza le differenze insormontabili che lo separano dagli altri uomini. Si procede oltre, decostruendo la categoria di uomo per così dire dall'interno, non già contrapponendo ad una singolarità le altre singolarità, ma dissolvendo la stessa singolarità in una molteplicità:

> L'individuo stesso è un errore [...]. Io distinguo tra l'individuo esistente solo nell'immaginazione e il «sistema vitale» reale che ognuno di noi è; le due cose vengono fuse in una sola, mentre l'«individuo» è solo una somma di sensazioni, giudizi, errori coscienti, una fede; un piccolo frammento del reale sistema vitale o molti frammenti, riuniti assieme col pensiero e nella fantasia; un'«unità» che non regge (IX, pp. 442-43).

Nel chiamare in causa l'«io penso» come momento essenziale della preparazione ideologica della Rivoluzione francese, Nietzsche, ancora una volta, non è isolato. Un autore a lui noto e anche caro, e cioè Lichtenberg, indica nella «filosofia» e nel *cogito ergo sum* il presupposto del successivo «echeggiare del grido *à la Bastille*!»[42] D'altro canto, era stata la stessa Convenzione nazionale, il 2 ottobre 1793, a decidere il trasferimento al Pantheon delle ceneri di Descartes.[43]

Si comprende allora l'impegno profuso da *Al di là del bene e del male* nel decostruire l'«io penso» di Descartes e Kant: sottoposta a indagine, questa presunta «certezza immediata» è in realtà un «processo» e il risultato di «una serie di asserzioni temerarie», a cominciare da quella che «sia *io* a pensare» e che «esista un "io"» (JGB, 16); risulta così «volatilizzato l'onesto, vecchio io» (JGB, 17).

Decostruire la figura dell'uomo in quanto tale, ovvero del soggetto, dell'io penso, significa anche fare i conti con la tradizione religiosa alle sue spalle. Come l'idea di eguaglianza, prima che sul piano politico, è stata cristianamente declinata quale eguaglianza delle anime, così l'idea di soggetto e di uomo in quanto tale ha trovato una sua prefigurazione nell'idea cristiana di anima. S'impone dunque la liquidazione del «più funesto atomismo», dell'«atomismo delle anime» insegnato

[42] Lichtenberg, 1949, vol. I, p. 479.
[43] Aulard, 1977, p. 470.

dal cristianesimo, «quella credenza che considera l'anima come qualcosa di indistruttibile, di eterno, di indivisibile, come una monade, come un *atomon*»; solo «concetti come "anima mortale" e "anima come pluralità del soggetto" e "anima come struttura sociale degli istinti e delle passioni"» possono avere «diritto di cittadinanza nella scienza» (JGB, 12). Criticata e decostruita nella misura in cui implica l'idea di eguaglianza (e di sostanza), la scienza è invocata quale confutazione definitiva dell'idea di soggetto (il titolare del diritto all'eguaglianza). Innegabile è la consequenzialità di questo discorso, ma è una consequenzialità tutta politica.

Dire anima, soggetto, *cogito*, io penso, significa anche dire coscienza di sé. Abbiamo così un nuovo bersaglio della critica di Nietzsche:

> Il mio pensiero è che la coscienza (*Bewusstsein*) non appartenga propriamente all'esistenza individuale dell'uomo, ma piuttosto a ciò che in esso è natura comunitaria e gregaria; che – come deriva da tutto questo – essa si è sottilmente sviluppata solo in rapporto ad una utilità comunitaria e gregaria (FW, 354).

Per meglio comprenderne il significato, conviene mettere a confronto questo aforisma con un brano desunto dalla hegeliana *Filosofia del diritto*:

> Appartiene alla cultura, al *pensiero* come coscienza (*Bewußtsein*) del singolo nella forma dell'universalità (*Allgemeinheit*) il fatto che l'io sia concepito come una persona *universale* (*allgemeine*) nel cui ambito *tutti* sono eguali. *L'uomo ha così valore perché uomo*, non in quanto ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano ecc.[44]

È qui istituito un nesso fra tre categorie: coscienza, universalità, uomo in quanto tale. Come il pathos della categoria di uomo in quanto tale, così il pathos della categoria di coscienza è espressione dell'ondata universalistica e dunque, agli occhi di Nietzsche, dell'ondata di omologazione e massificazione sviluppatasi dalla Rivoluzione francese. «Il mondo di cui possiamo aver coscienza», di cui l'uomo in quanto tale può aver coscienza, è «un mondo universalizzato» (*verallgemeinert*) e questo è a sua volta un mondo «volgarizzato» (*vergemeinert*). L'universalizzazione o «generalizzazione» (*Generalisation*), è sinonimo di «superficializzazione»; la sussunzione sotto il genere, la riduzione a genere comporta la liquidazione di ciò che vi è di individuale e di nobile; il mondo diviene allora «piatto, senza profondità,

[44] Hegel, 1969-79, vol. VII, p. 360 (§ 209 A).

relativamente stupido, generico». Collocarsi sul piano della coscienza, anche «con la migliore volontà di comprendere se stesso nel modo più individuale possibile», significa pur sempre collocarsi su un piano inficiato da spirito gregario: «Tutte quante le nostre azioni sono in fondo incomparabilmente personali, uniche, sconfinatamente individuali, non v'è dubbio; ma appena le traduciamo nella coscienza, non sembra che lo siano più ... Questo è il vero fenomenalismo e prospettivismo, come lo intendo io» (FW, 354).

La sfera della coscienza e del soggetto cosciente rinvia anche all'«intenzione» che si presuppone sia a fondamento di una determinata azione. Questo atteggiamento, che appare pressoché ovvio, è in realtà il risultato dell'eversione moderna, che rompe con «gli ultimi dieci millenni» di storia, durante i quali è stata «l'origine dell'azione» a decidere «sul suo valore», con un «criterio di valutazione» che è in ultima analisi «l'inconscia ripercussione del predominio di valori aristocratici e della loro fede nell'"origine"» (JGB, 32).

Con la modernità ha invece trionfato il «pregiudizio» in base al quale a decidere del valore di un'azione è l'«intenzione», e dunque la coscienza intellettuale e la coscienza morale. Ma ora è possibile e necessaria una nuova svolta. Siamo

> alla soglia di un periodo che dovrebbe essere qualificato, negativamente, prima di tutto come extramorale, un periodo in cui almeno noi immoralisti siamo mossi dal sospetto che proprio nell'elemento non intenzionale di un'azione sia riposto il suo valore decisivo e che tutta la sua intenzionalità, tutto quel che di essa può essere osservato, saputo, «reso cosciente» appartiene ancora alla sua superficie e scorza (JGB, 32).

In tal modo, oltre a recuperare il valore aristocratico dell'origine, la nuova visione del mondo consente anche di superare definitivamente il concetto di responsabilità e di colpa. Che senso esso può avere una volta che è venuto a dileguare il soggetto cui l'azione va riferita? «Il nostro corpo non è che un'organizzazione sociale di molte anime» (JGB, 19). Come «l'io penso» di Descartes, anche l'«io voglio» di Schopenhauer può e deve essere decostruito (JGB, 16). Certo, si tratta di un pregiudizio di vecchia data, ma ciò non gli conferisce autorevolezza:

> Che in ogni storia tutto sia conseguenza di atti della volontà e in tal modo sia spiegato e non ulteriormente spiegabile – è una credenza che i selvaggi condividono con Schopenhauer; questa credenza dominò un tempo tutti gli uomini; averla e predicarla ancora nel XIX secolo, nel centro dell'Europa, non fu altro che un atavismo.

Superando questo pregiudizio atavico, bisogna invece innalzarsi alla consapevolezza che «in ogni accadimento la volontà non abbia parte alcuna» (IX, p. 589). D'altro canto, può essere istruttivo riflettere sulla storia di un pregiudizio ormai superato: «Benché i più perspicaci giudici delle streghe, e perfino le streghe medesime, fossero persuasi che la stregoneria costituiva una colpa, purtuttavia la colpa non esisteva»; ma «così accade» e deve accadere «per ogni colpa» (FW, 250). Si va ormai in questa direzione: il far intervenire le circostanze nella valutazione di un'azione o di un delitto dimostra il «venir meno della nostra fede nell'assoluta responsabilità della persona» (IX, pp. 570-71).

Come le idee di eguaglianza e di sostanza, anche l'idea di colpa è un atavismo e un retaggio plebeo: il «ben riuscito» si caratterizza anche per il fatto che «non crede né alla "disgrazia", né alla "colpa"» (EH, *Perché sono così saggio*, 2). Esprime una visione del mondo nell'ambito della quale non c'è posto né per la trascendenza religiosa o morale né per la trascendenza rivoluzionaria. È

> un dire sì senza riserve al dolore stesso, alla colpa stessa, a tutto ciò che l'esistenza ha di problematico e di ignoto [...]. Non c'è nulla da togliere da ciò che è, nulla di trascurabile – gli aspetti dell'esistenza rifiutati dai cristiani e altri nichilisti appartengono addirittura a un ordine infinitamente superiore, nella gerarchia dei valori, a tutto ciò che l'istinto della *décadence* approva, cioè prende per buono (EH, *La nascita della tragedia*, 2).

8. *La dissoluzione del soggetto in Nietzsche e nella cultura europea*

La categoria di «inattualità» si rivela inconcludente o fuorviante anche per quanto riguarda il motivo della dissoluzione del soggetto. Esso è ben presente nella cultura europea del tempo, e la cosa ben si comprende. Se il 1789 vede la solenne proclamazione dei diritti dell'uomo, la rivoluzione del Febbraio 1848 abolisce la schiavitù nelle colonie francesi, anche in considerazione del fatto che essa, «distruggendo il libero arbitrio dell'uomo, sopprime il principio naturale del diritto e del dovere».[45] Avendo di mira la schiavitù salariale oltre che quella coloniale, Lamennais scrive:

[45] In Wallon, 1974*a*, p. CLXV.

L'essenza della schiavitù risiede in effetti, come abbiamo visto, nella distruzione della personalità umana, cioè della libertà o della sovranità naturale dell'uomo, che fa di lui un essere morale, responsabile dei suoi atti, capace di virtù. Abbassato al rango dell'animale e persino al di sotto dell'animale, cessando di essere un essere personale, egli è rigettato al di fuori dei diritti dell'umanità, e conseguentemente di ogni diritto così come di ogni dovere.[46]

In questi anni, il pathos dell'uomo e del soggetto e della dignità dell'uomo e del soggetto è un motivo centrale della lotta contro la schiavitù antica e moderna nelle sue diverse forme. Si tratta di un istituto da considerare infame per il fatto che «sopprime la personalità», calpesta «il principio della coscienza, della personalità», riduce gli schiavi a «corpi» (*somata*); dimenticando l'«anima» che in essi agisce e umiliando l'«uomo morale», esso pretende di cancellare la «volontà» e la «forza interiore» degli schiavi, subordinandole totalmente alla volontà del padrone, il quale, divenendo «arbitro sovrano di ciò che è giusto e di ciò che è ingiusto», sembra voler usurpare il ruolo che compete a «Dio».[47]

È questo il contesto storico e politico in cui si colloca la polemica di Nietzsche contro «quei falsi concetti, quei concetti ausiliari della morale, "anima", "spirito", "libero arbitrio", "Dio"»: essi rischiano di «rovinare fisiologicamente l'umanità», sancendo l'intangibilità anche dell'individuo più irrimediabilmente malriuscito e bloccando quindi il necessario processo di selezione (EH, *Aurora*, 2). In termini non molto diversi si esprime Lapouge: «L'essenza sovrannaturale dell'anima è servita come punto d'appoggio per la teoria dei diritti dell'uomo, anteriori e superiori alla natura e alle società». Del ciarpame di cui bisogna finalmente sbarazzarsi fa parte anche la «pretesa libertà umana», un ulteriore, infausto residuo degli anni della rivoluzione: per fortuna, «siamo lontani dal tempo di Rousseau».[48]

Nella seconda metà dell'Ottocento, decostruzione del soggetto, critica della ragione e condanna della rivoluzione fanno tutt'uno. Diamo la parola a Theodule Ribot, un esponente di primo piano della cultura conservatrice della Francia di quegli anni: «la persona, l'ego, il soggetto pensante, assunto come una perfetta unità» è in realtà una finzione.[49] Richiamandosi a Darwin, Galton sottolinea a sua volta il fatto

[46] Lamennais, 1978, pp. 161-62.
[47] Wallon, 1974*a*, p. XXV.
[48] Lapouge, 1977, pp. 509 e VIII.
[49] In Pick, 1989, p. 42.

che nell'uomo si agita un insieme di «elementi inconsci o a malapena coscienti». Gli sviluppi della scienza impongono una conclusione radicale: «Se correttamente compresa, la parola "uomo" diviene un nome collettivo, per il fatto che egli è composto di milioni, forse miliardi di cellule, ognuna delle quali possiede in una certa misura una vita indipendente».[50] Facendo intervenire la psicologia oltre che la biologia, ad una conclusione analoga perviene anche Taine:

La più semplice operazione mentale, una percezione dei sensi, un ricordo, un nome, un giudizio qualsiasi sono l'effetto del funzionamento di una macchina complicata, l'opera comune e finale di parecchi milioni di ingranaggi che, simili a quelli di un orologio, tirano e spingono alla cieca, ciascuno per sé, ciascuno trascinato dalla propria forza e mantenuto nella propria funzione da compensi e contrappesi.

Lo storico francese aggiunge in nota: «Si calcola che il numero delle cellule cerebrali (strato corticale) sia di milleduecento milioni, e quello delle fibre che lo collegano di quattro miliardi».[51]

Dopo aver dissolto in una molteplicità di processi il soggetto, che dovrebbe essere il titolare dei diritti dell'uomo, la critica della rivoluzione chiama in causa anche la «ragione». Sbandierata dalla rivoluzione al fine di fondare la dignità dell'uomo in quanto tale e di innalzare l'eguaglianza tra gli uomini al rango di una delle «verità di per se stesse evidenti», come fa la Dichiarazione d'indipendenza dei coloni americani, in realtà la ragione è soltanto l'ancella delle passioni e degli interessi:

Apertamente o in segreto, non è che un comodo subalterno, un avvocato domestico sobillato che i proprietari impiegano per difendere i propri affari: se in pubblico gli cedono il passo, è per buona educazione. Hanno un bel proclamarla sovrana legittima; non permettono mai che abbia su di loro un'influenza, un'autorità che non sia effimera; e, sotto il suo governo nominale, i veri padroni sono loro. Questi padroni dell'uomo sono il temperamento, il bisogno fisico, l'istinto animale, il pregiudizio ereditario, l'immaginazione: in generale la passione dominante, più particolarmente l'interesse personale o l'interesse di famiglia, di casta, di partito.[52]

È un motivo che troviamo anche in Barrès: «la ragione umana è incatenata» e «non esistono idee personali». Il razionalismo ignora o rimuove una verità essenziale: «Noi non siamo i padroni dei pensieri

[50] Galton, 1869, p. 363.
[51] Taine, 1899, vol. II, pp. 56-57 (= Taine, 1986, pp. 426-27).
[52] Taine, 1899, vol. II, pp. 59-60 (= Taine, 1986, p. 429).

che nascono in noi. Essi non scaturiscono dalla nostra intelligenza; costituiscono invece dei modi di reagire nei quali si traducono disposizioni fisiologiche molto antiche».[53] Anche Nietzsche fa intervenire l'«ereditarietà» nella dissoluzione del soggetto (JGB, 3). Chiaro e comune a entrambi gli autori è comunque il bersaglio, costituito dal razionalismo cartesiano, sciagurato ispiratore della rivoluzione.

E ora leggiamo Le Bon. A guidare l'uomo è l'istinto ben più della ragione:

> L'inconscio, che dirige la totalità degli atti della nostra vita inorganica e l'immensa maggioranza degli atti della nostra vita intellettuale, sta alla vita cosciente dello spirito come la massa profonda delle acque dell'oceano sta rispetto alle onde che si agitano in superficie; se si arrestasse l'incessante azione dell'inconscio, l'uomo non potrebbe vivere un solo giorno.[54]

Anche in Spencer possiamo trovare motivi analoghi. Contro le fantasie rivoluzionarie di rigenerazione della società mediante l'insegnamento o l'azione politica in generale, egli richiama l'attenzione sull'impotenza dell'intelletto e sul suo asservimento alla sfera emozionale:

> Gli uomini non sono esseri razionali, così come comunemente si suppone. L'uomo è un fascio di istinti, emozioni, sentimenti: essi cercano in vario modo la loro gratificazione e quelli che sono al potere si impadroniscono della ragione e la utilizzano per i loro fini, escludendo dal potere tutti gli altri sentimenti ed emozioni.[55]

Illuminante è l'esempio addotto da Pareto a dimostrazione di questa stessa tesi: «Molti non sono socialisti perché sono stati persuasi da un certo ragionamento, ma, cosa assai diversa, consentono a tale ragionamento perché sono socialisti».[56] Dato il peso decisivo della volontà, della passione, degli interessi in ogni tipo di argomentazione, la protesta contro la miseria di massa non ha un grado di ragionevolezza maggiore della difesa del privilegio o di una società fondata sulla polarizzazione di ricchezza e povertà.

Infine, la decostruzione del soggetto va di pari passo con la denuncia della sua vanità antropocentrica, quasi che l'universo dovesse ruotare attorno all'appagamento dei suoi desideri e delle sue rivendicazioni alla sicurezza, al benessere, alla felicità. È una pretesa la cui

[53] In Girardet, 1983, p. 186.
[54] Le Bon, 1999, pp. 58-59.
[55] In Duncan, 1996, p. 366 (lettera a J. A. Skilton del 10 gennaio 1895).
[56] Pareto, 1974, p. 141.

assurdità è così dimostrata da Lapouge: «L'uomo non è un essere a parte»; e, in ogni caso, «le sue azioni sono sottoposte al determinismo dell'universo».[57] Siamo portati a pensare alla polemica di *Al di là del bene e del male* contro la tesi secondo cui l'uomo sarebbe «la "misura delle cose"» (JGB, 3). Della «smisurata presunzione dell'individuo» si fa beffe anche Gumplowicz,[58] con espressioni che fanno pensare alla denuncia nietzscheana della «megalomania» umana. Non c'è dubbio, il motivo della dissoluzione del soggetto è sviluppato da Nietzsche con una finezza e con una penetrazione senza paragoni, sicché esso dispiega una straordinaria potenzialità critica: «Chi è propriamente che ora ci pone domande, che cosa in noi tende propriamente alla "verità" [...]. Chi di noi è in questo caso Edipo? Chi la Sfinge?» (JGB, 1). È il tentativo, senza dubbio fascinoso e fecondo, di guadagnare uno sguardo sull'uomo per così dire dall'esterno e dall'alto (cfr. *infra*, cap. 29, § 3). Resta il fatto che la tesi della dissoluzione del soggetto è il controcanto alla proclamazione rivoluzionaria dei diritti dell'uomo; in questo senso, Nietzsche è l'erede di Maistre che ironizza sulla categoria di uomo in quanto tale e dichiara di non averlo mai incontrato in vita sua.

[57] Lapouge, 1977, p. 511.
[58] Gumplowicz, 1885, p. 228.

22.

Otium et bellum: distinzione aristocratica e lotta contro la democrazia

1. *«Radicalismo aristocratico» e «grande reazione conservatrice»: Prussia, Russia e America*

Rifiutandosi di riconoscersi nelle interpretazioni dei suoi contemporanei, Nietzsche si sente costretto a polemizzare contro il «Journal des Débats»: la rivista francese «con assoluta serietà ha giudicato il libro [*Così parlò Zarathustra*] come un "segno dei tempi", come l'autentica vera filosofia degli Junker, che la "Kreuzzeitung" non fa sua esplicitamente solo perché gliene manca il coraggio» (EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 1). Si comprende il tono scandalizzato di Nietzsche. Egli non può identificarsi con una classe sociale che, come appare dal titolo del suo organo di stampa, è pervicacemente attaccata al cristianesimo: quello di «Junker cristiano» è un «concetto antiestetico»; sta a rivelare una «innocenza tra i contrari» (l'incapacità di cogliere la contraddizione), peggio, quella «"buona coscienza" nella menzogna» che rappresenta il peggio della modernità (WA, *Epilogo*).

Ma il recensore qualche ragione pur aveva dalla sua parte. Autorevoli storici contemporanei procedono ad una comparatistica tra gli Junker prussiani, i proprietari schiavisti delle piantagioni del Sud degli Stati Uniti e la grande nobiltà feudale della Russia zarista. Pur con notevoli differenze tra loro, tutte e tre queste classi sociali, che fondano il loro splendore e lo splendore della civiltà di cui sono protagonisti sul lavoro più o meno coatto della gran massa, presentano alcune caratteristiche comuni anche sul piano ideologico: la celebrazione dell'*otium* s'intreccia col disprezzo del lavoro produttivo come gesto aristocratico di distinzione; l'identificazione con una cultura raffinata,

fondata sul lavoro servile o semiservile, va di pari passo con l'altera presa di distanza dalla massificazione della società democratica e industriale, che avanza impetuosamente, pretendendo di avere dalla sua parte il vento irresistibile della storia; infine, l'irrisione dell'idea di progresso stimola l'ulteriore gesto di distinzione, che risiede nella rivendicazione orgogliosa della propria «inattualità», nel saper andare controcorrente rispetto alla tendenza generale all'involgarimento del mondo.[1] Dopo la sconfitta, gli ideologi del Sud schiavista si atteggiano a campioni della *Lost Cause*, a campioni di una Causa piegata dalla strapotenza industriale e militare dell'Unione ma non per questo meno nobile.[2] Nel bel mezzo della guerra di Secessione, Fitzhugh scrive: «Iniziamo una grande reazione conservatrice».[3] In modo analogo, Nietzsche si riconosce nella definizione della sua filosofia come «radicalismo aristocratico». Anche in Russia, alla fine dell'Ottocento, si sviluppa una reazione aristocratica, impegnata a ricacciare indietro di secoli lo sviluppo del paese: si giunge al punto di «mettere agli arresti signore del patriziato locale accusate di insegnare a leggere e a scrivere ai figli dei contadini nel loro tempo libero».[4] Probabilmente ignoto a Nietzsche, questo capitolo di storia ci pone tuttavia in presenza di una misura che ben si inserisce nelle aspirazioni e nei progetti del suo radicalismo antidemocratico.

Impegnati come sono in una battaglia che avvertono come comune, questi tre mondi ostentano un cosmopolitismo aristocratico: i nobili russi disprezzano non solo la lingua ma anche «la realtà del loro paese, preferendo parlare francese invece che russo e trascorrendo più tempo a Nizza o a Biarritz che nei latifondi di famiglia nelle province».[5] Del resto, basta leggere i romanzi di Turgenev, Dostoevskij e Tolstoj per accorgersi della frequenza del ricorso al francese nelle conversazioni e negli intrattenimenti della nobiltà russa. Diversa è la situazione in Germania. Sì, Federico II parlava e scriveva in francese, circondandosi di intellettuali provenienti da Oltrereno, senza nascondere il suo disprezzo per la letteratura e la cultura tedesca. In un saggio del 1780, scritto naturalmente in francese, era giunto a mettere in stato d'accusa

[1] Kolchin, 1987, pp. 157-61 e 177.
[2] Miller-Stout-Wilson, 1998, *passim*.
[3] In Woodward, 1960, p. XXXVIII.
[4] Figes, 2000, pp. 39 e 84.
[5] Figes, 2000, p. 49.

la stessa lingua tedesca, considerata incapace di produrre poesia e buona letteratura. Era un atteggiamento largamente condiviso dalla nobiltà. I suoi membri si rivolgevano in tedesco al *domestique*, mentre tra di loro ricorrevano esclusivamente al francese, istituendo in tal modo – osserva criticamente Herder – una barriera insormontabile rispetto alle «classi popolari».[6] È la medesima osservazione che fa Herzen a proposito dell'aristocrazia russa: essa «è più cosmopolita della rivoluzione»; ben lungi dall'avere una base nazionale, il suo dominio riposa sulla negazione della possibilità stessa di una base nazionale, sulla «profonda divisione [...] tra le classi civilizzate e i contadini», tra una *élite* assai ristretta e la stragrande maggioranza della popolazione.[7]

Epperò, per quanto riguarda la Germania e in modo tutto particolare la Prussia, la lotta contro l'espansionismo prima di Luigi XIV e poi di Napoleone aveva invece costretto a riscoprire la lingua nazionale e persino il senso di una comunità nazionale. Almeno nel fuoco della sollevazione contro l'occupazione militare francese, le barriere di ceto o di casta avevano subito qualche incrinatura: è anche per questo che il Nietzsche maturo si esprime con una carica di odio a proposito di questo movimento di lotta.

Infine, i tre mondi e le tre classi sociali qui messi a confronto ostentano il loro sovrano disprezzo nei confronti delle attese e delle speranze delle classi subalterne. Schiavi e servi si sforzano di ritagliarsi uno spazio religioso autonomo che talvolta – è il caso del Sud degli Stati Uniti – fa pensare alla religione degli «schiavi della prima cristianità».[8] D'altro canto, al di là degli schiavi, sono gli abolizionisti in quanto tali ad essere pervasi – ironizza un teorico del Sud – dalla folle attesa del «millennio che si approssima».[9]

Alla credulità e al fanatismo rimproverati agli schiavi e ai loro ideologi viene contrapposto un atteggiamento beffardo e dissacratorio. In questo senso, Fitzhugh, l'interprete più radicale della cultura impegnata nella difesa dell'istituto della schiavitù, è stato letto come un autore dal «raziocinio impietoso e iconoclastico», ovvero come «il reazionario più logico del Sud» e quindi come l'esponente di punta del

[6] Cfr. Losurdo, 1997*a*, cap. III, 5.
[7] Herzen, 1994, pp. 176-77.
[8] Kolchin, 1987, p. 222.
[9] Fitzhugh, 1960, p. 9.

cosiddetto «illuminismo reazionario».[10] Pur senza utilizzare, com'è ovvio, questa categoria, a una medesima conclusione giunge Herzen, nell'analizzare la visione del mondo dell'aristocrazia russa:

A Pietroburgo l'influenza della filosofia del XVIII secolo ebbe in parte un effetto rovinoso. In Francia, gli enciclopedisti liberarono l'uomo dai vecchi pregiudizi, gli ispirarono degli istinti morali più elevati e lo resero rivoluzionario. Da noi, la filosofia voltairiana, dopo aver spezzato gli ultimi legami che frenavano una natura semiselvaggia, non forgiò nulla al posto delle antiche credenze e dei doveri morali tradizionali. Essa armò il russo di tutti gli strumenti della dialettica e dell'ironia, perché si potesse discolpare davanti a se stesso della condizione di schiavitù in cui si trovava rispetto al sovrano, e della condizione di sovrano rispetto allo schiavo.[11]

Qualcosa di analogo avviene anche in Germania. Secondo l'osservazione di Marx, un difensore dell'istituto della schiavitù, qual è Gustav Hugo, non esita ad atteggiarsi ad illuminista più conseguente degli altri, ancora in preda a ingenui sogni di emancipazione (cfr. *supra*, cap. 14, § 2). In questo contesto dobbiamo collocare l'«illuminismo» di Nietzsche che costituisce un tratto costante del suo pensiero, ben al di là del periodo propriamente «illuministico». Ancora sul finire della vita cosciente, egli caratterizza come «visionaria, sentimentale, piena di misteri» e femminea la morale abolizionista che trova la sua espressione più significativa nella figura della Beecher-Stowe (cfr. *infra*, cap. 30, § 5). Una visione del mondo lucida, virile e asciutta, senza indulgenza per le evasioni e le debolezze sentimentali e femminee, non arretra dinanzi alla schiavitù e al sacrificio in massa cui la civiltà inevitabilmente condanna i servi e la stragrande maggioranza dell'umanità.

Ho sottolineato il permanente ruolo dell'aristocrazia nella Prussia, in Russia e nel Sud degli Stati Uniti. Nietzsche risulta in qualche modo legato a tutti e tre questi mondi. Da giovane paragona Teognide, portavoce di un'aristocrazia e di una società schiavistica, a «uno Junker colto e decaduto, con le passioni da Junker» (FS, III, p. 74). Addirittura alla sua adolescenza risale la simpatia per la Russia, di cui si augura caldamente la vittoria nel corso della guerra di Crimea (A, 20-21); e a questo paese non ancora contaminato in profondità dalle idee moderne il filosofo continua a rinviare con simpatia negli anni e nei mesi che precedono la fine della vita cosciente. Infine, la polemica

[10] Hartz, 1960, pp. 143 sgg.; Woodward, 1960, p. IX.
[11] Herzen, 1994, p. 92.

contro la Beecher-Stowe è la condanna della rivoluzione abolizionista che, assieme alla schiavitù, cancella una splendida civiltà aristocratica.

Anche nel caso degli Stati Uniti, ad esprimere tendenze nazionalistiche sono semmai i nemici della Confederazione sudista: il protezionismo dell'Unione mira anche a sviluppare un'industria nazionale che metta in grado il paese di competere, sul piano economico e militare, con le grandi potenze europee; oltre che dall'indignazione umanitaria, gli abolizionisti sono mossi anche dall'ambizione di additare gli Stati Uniti come modello al quale gli altri paesi e gli altri popoli sono chiamati a ispirarsi. Alla vigilia della guerra di Secessione, così Lincoln si esprime a proposito dell'istituto della schiavitù: «Lo odio perché priva il nostro esempio repubblicano della sua giusta influenza nel mondo».[12] Già alcuni decenni prima, a promuovere il movimento di «colonizzazione», col trasferimento in Africa degli schiavi emancipati è sì l'«evangelicalismo», ma un «evangelicalismo nazionalista», impegnato a diffondere, assieme al messaggio cristiano, l'influenza e l'egemonia statunitensi.[13]

Queste preoccupazioni sono invece assenti nei proprietari delle grandi piantagioni del Sud, gelosi custodi di uno stile di vita raffinato, reso possibile dall'asservimento dei neri. Di ciò sono pienamente consapevoli gli ideologi di questa società: non a caso i più spregiudicati giungono ad affermare la necessità dell'istituto della schiavitù, anche indipendentemente dal colore della pelle,[14] divenendo così teorici di una schiavitù non razziale, non dissimile da quella propria dell'antichità classica, cui guarda Nietzsche. Per quanto riguarda la Russia, non si dimentichi che l'abolizione della servitù della gleba fa seguito alla sconfitta nella guerra di Crimea: il reclutamento militare su larga scala, che solo può garantire la competitività con le altre grandi potenze europee, esige la possibilità per il potere centrale di mobilitare anche i servi, sino a quel momento di «proprietà» esclusiva dei loro signori. Anche in questo caso, la preoccupazione nazionale svolge un ruolo importante nel mettere in crisi un mondo aristocratico al quale si rivolgono l'attenzione e la simpatia di Nietzsche.

Nelle tre classi dominanti qui messe a confronto è persino assente l'idea di nazione, dato che questa risulta trasversalmente lacerata in

[12] In Bowen, 1990, p. 88.
[13] Fogel, 1991, p. 461, nota 43.
[14] Bowman, 1993, p. 13.

«razze» diverse e contrapposte, secondo il modello di Boulainvilliers, che da Nietzsche e da altri esponenti della reazione aristocratica di fine Ottocento viene ripreso e rielaborato.

Persino la crisi delle tre diverse società di cui qui si parla presenta alcune analogie e rivela una dinamica che richiama alla nostra memoria l'analisi di Nietzsche. Storici recenti hanno messo in rapporto le prime incrinature dell'Antico regime in Russia col diffondersi della compassione, dei «sensi di colpa» e della «cattiva coscienza» tra le classi superiori, soprattutto dinanzi alla carestia del 1891. È di qui che viene datato l'inizio della rivoluzione: «tutto è accaduto per i nostri peccati»; «c'è un solo rimedio: pentirci, cambiare vita, abbattere il muro che ci separa dal popolo» – scrive Tolstoj, conte, oltre che scrittore, ad un amico.[15] È un fenomeno che si verifica anche negli Stati Uniti: Calhoun polemizza contro «i fanatici rabbiosi che considerano la schiavitù come un peccato» e «un crimine, un'offesa contro l'umanità»;[16] anzi, «si ritengono essi stessi coinvolti in questo peccato e responsabili per il fatto di non sopprimerla mediante il ricorso a tutti i mezzi possibili».[17] Per quanto riguarda la Germania, il cardinale Ketteler, pur impegnato nella lotta contro il movimento socialista, condanna con forza la «crudele» offesa alla «vera umanità» e l'«infanticidio» impliciti nel lavoro dei bambini in fabbrica.[18] Il principe della Chiesa si esprime così in un linguaggio che fa pensare a quello di Marx, il quale a sua volta denuncia con linguaggio biblico «il grande ratto erodiano dei fanciulli compiuto dal capitale».[19]

Se Calhoun polemizza contro lo spirito di «crociata» degli abolizionisti,[20] i quali ritengono che sia «il loro più sacro obbligo di far ricorso ad ogni sforzo per distruggere» la schiavitù,[21] Tolstoj pubblica, nel 1892, un saggio dal titolo *Il Regno di Dio*,[22] mentre in Prussia un esponente di primo piano degli Junker si fa beffe di coloro che vedono nell'abolizione della servitù ereditaria l'avvento della «salvezza» (*Heil*).[23]

[15] Figes, 2000, pp. 208-09.
[16] Calhoun, 1992, p. 529.
[17] Calhoun, 1992, pp. 582-83.
[18] Ketteler, 1967, p. 131.
[19] Marx ed Engels, 1955, vol. XXIII, p. 425, nota.
[20] Calhoun, 1992, pp. 528-29, 530-31 e 469.
[21] Calhoun, 1992, p. 582.
[22] Figes, 2000, p. 209.
[23] Marwitz, 1965, p. 134.

Si comprende che, nei tre diversi paesi qui messi a confronto, l'aristocrazia sviluppi spesso una polemica contro il potere centrale, agitando parole d'ordine liberali. Gli Junker, che rappresentano un «*imperium in imperio*», guardano con sospetto all'assolutismo monarchico, che impedisce di trasformare i loro servi in proprietà vera e propria, alla maniera degli schiavi del Sud degli Stati Uniti.[24] Qui Calhoun chiama alla lotta contro un potere assoluto che vorrebbe cancellare i diritti degli Stati e dei proprietari di schiavi.[25] A sua volta, non disdegna di assumere atteggiamenti «liberali» neppure il patriziato russo, che non accetta certo con entusiasmo la timida e parziale emancipazione dei servi promossa o imposta dall'alto.[26] E «liberali» si considerano gli Junker della Prussia prerivoluzionaria: lo ricorda Bismarck, il quale dichiara di aver maturato la sua «ripugnanza contro il dominio della burocrazia» a partire per l'appunto da questi «sentimenti liberali di ceto» (*ständisch-liberale Stimmung*); da tale liberalismo – egli però si affretta ad aggiungere – è da tener nettamente distinto il «liberalismo renano-francese», incline ad incisive riforme antifeudali dall'alto e al quale si ispira una oppressiva e soffocante burocrazia statale.[27] A proposito di Nietzsche, si potrebbe parlare di un «liberalismo» simile a quello degli Junker. Resta fermo che esso cede tranquillamente il posto alla legislazione di emergenza e alle tentazioni bonapartistiche allorché si tratta di fronteggiare il pericolo socialista, come d'altro canto avviene per il cancelliere di ferro.

Si può leggere in tale «liberalismo» una preventiva messa in guardia contro i pericoli rappresentati dall'estensione della sfera statale, ma, allora, un merito analogo va riconosciuto agli ideologi del Sud schiavista. Quest'ultima è la tesi sostenuta non solo da coloro che in modo esplicito rivendicano l'eredità della Confederazione,[28] ma anche da un eminente storico di formazione marxista ovvero con un passato marxista e comunista alle spalle: «I proprietari di schiavi, per grandi che siano i loro crimini contro il popolo nero, svilupparono la prima e unica seria critica in ambito americano contro le tendenze totalitarie» del Novecento.[29] La polemica di Calhoun contro la «democrazia asso-

[24] Bowman, 1993, pp. 18-19.
[25] Calhoun, 1992, pp. 120 e 61.
[26] Figes, 2000, pp. 77-78.
[27] Bismarck, 1919, pp. 51-52.
[28] Weaver, 1987, p. 78.
[29] Genovese, 1995*a*, p. 115.

luta», che vorrebbe cancellare i diritti degli Stati e dei proprietari di schiavi,[30] viene così accostata alla denuncia odierna della «democrazia totalitaria». Ma, allora, in questo medesimo contesto può essere collocata l'opposizione in Russia di settori dell'aristocrazia alle misure che, abolendo la servitù della gleba, volevano rafforzare l'apparato militare e il potenziale di mobilitazione totale; e può essere collocato altresì Nietzsche, cantore della schiavitù e critico implacabile dello Stato, «il più freddo di tutti i freddi mostri» (Za, I, *Del nuovo idolo*). In tutti e tre i paesi qui messi a confronto, la schiavitù e la servitù della gleba sono state cancellate o largamente intaccate grazie ad una rivoluzione dall'alto, di cui è protagonista il potere statale centrale, che si scontra con l'opposizione più o meno aspra della classe aristocratica beneficiaria di questi due istituti.

Nelle tre diverse situazioni, questa classe sociale incarna la verità crudele, su cui Nietzsche non si stanca di insistere, in base alla quale la schiavitù nelle sue diverse forme rientra nell'essenza della civiltà. Per un altro verso, questa classe sociale continua a professare una religione che, almeno agli occhi del nostro filosofo, è in irrimediabile contraddizione con la verità su cui riposa la sua esistenza e la sua fortuna. Nell'espressione «Junker cristiano», a suscitare orrore è l'aggettivo; e l'aggettivo suscita un orrore tutto particolare per il fatto di essere apposto ad un sostantivo, ad un ceto, che pure potrebbe e dovrebbe far da argine alla sovversione cristiana e socialista. Ancora una volta, a definire l'atteggiamento di Nietzsche, ben più che l'«inattualità», è il tentativo di conferire rigore e coerenza a tendenze in atto.

2. *La «distinzione» aristocratica tra fine Settecento e fine Ottocento: Sieyès* contra *Nietzsche*

A questo Antico regime che appare vivo e vitale si richiama la reazione aristocratica che, alla fine dell'Ottocento, comincia a manifestarsi in Europa e in Occidente, agitando il pathos della distinzione e della distanza tra nobiltà e plebaglia. Anche in questo caso, conviene prendere le mosse dalla lotta contro la Rivoluzione francese. Alla fine del Settecento, Burke mette in guardia contro una rovinosa ondata

[30] Calhoun, 1992, pp. 120 e 61.

sovversiva che minaccia «potere, autorità e distinzioni sociali» (*power, authority, and distinction*);[31] contro la marea del livellamento plebeo, bisogna ribadire che «vi sono pure delle distinzioni» (*some distinctions*) da tener presenti.[32] Se Gentz, nella sua traduzione dello statista inglese, fa ricorso ad altre espressioni, Kant, che in qualche modo conosce anche lui Burke,[33] rende *distinction* col termine poi caro a Nietzsche. Ad ostentare un «tono di distinzione» (*vornehmer Ton*) sono coloro che pretendono di essere depositari di un sapere privilegiato inaccessibile ai comuni mortali e sottratto al controllo della ragione. Sul piano sociale, sono «coloro che possono *vivere di rendita*, in modo opulento o mediocre», senza essere «costretti a lavorare per vivere»: in conclusione, «tutti si ritengono distinti nella misura in cui credono di non dover lavorare», neppure sul piano più propriamente concettuale e filosofico: *beati possidentes*![34] Agli occhi di Kant il tono di distinzione è un elemento essenziale del modo di atteggiarsi della nobiltà e dei suoi ideologi.

In quegli stessi anni, assumendo un atteggiamento centrista, Mounier denuncia il revanscismo degli aristocratici che «ai progetti chimerici di eguaglianza assoluta» contrappongono «l'apologia delle distinzioni umilianti».[35] A partire invece da posizioni democratiche, Heine condanna l'atteggiamento dell'aristocratico inglese, che getta dall'alto «uno sguardo distinto e indifferente (*gleichgültig vornehm*) alla calca (*Menschengewühl*) sotto di lui», a questo «mucchio di esseri inferiori»: sì, «la loro gioia e il loro dolore non hanno nulla in comune coi suoi sentimenti; al di sopra della gentaglia (*Menschengesindel*) appiccicata alla superficie terrestre, la nobiltà inglese si libra come un essere di natura superiore».[36]

Il motivo della necessaria difesa della «distinzione» contro l'avanzante massificazione e omologazione è presente anche nell'ambito della tradizione liberale. Ecco in che modo Tocqueville bolla l'ideale perseguito dagli illuministi più radicali: «Non più gerarchie nella società, non più classi *distinte*, non più ranghi stabiliti; ma un popolo

[31] Burke, 1826, vol. V, p. 106 (= Burke, 1963, p. 211).
[32] Burke, 1826, vol. V, p. 105 (= Burke, 1963, p. 210).
[33] Losurdo, 1983*b*, *passim*.
[34] Kant, 1900, vol. VIII, pp. 390 e 395.
[35] Mounier, 1801, p. 5.
[36] Heine, 1969-78, vol. II, p. 542.

composto di individui quasi simili e interamente eguali».[37] Disgraziatamente, questo modello è ben lungi dall'essere tramontato: è in atto, secondo John Stuart Mill, un «graduale livellamento delle varie *distinzioni* sociali»; è un «processo di assimilazione continua», favorito dall'«estensione dell'istruzione». Risultato: «il nonconformismo perde qualsiasi sostegno sociale» mentre s'impone incontrastato il «dominio della massa».[38] E, come sappiamo, ad una celebrazione delle «classi *distinte*» procede a sua volta Treitschke (cfr. *supra*, cap. 4, § 5).

Ma, ovviamente, ben più enfatica è la celebrazione della «distinzione» negli esponenti della reazione aristocratica di fine Ottocento, impegnati non già a rallentare o contenere il processo di democratizzazione e «massificazione» ma a ricacciarlo indietro il più possibile. E di nuovo vediamo Nietzsche conferire radicalità estrema ad una tendenza ben presente nella cultura del suo tempo: ora incolmabile diviene l'abisso che separa le classi alte della società dal resto della popolazione. La dicotomia plebeo/nobile si configura anche come la dicotomia profano/iniziato, ovvero come la contrapposizione tra «l'essoterico e l'esoterico», ben presente in tutte le culture superiori, «ovunque si credeva in una gerarchia e non già nell'eguaglianza e negli uguali diritti» (JGB, 30). I due estremi dell'ordinamento gerarchico non solo non possono riconoscersi in un sapere comune, ma in realtà non possono neppure comunicare tra di loro:

> Le nostre conoscenze più elevate risuonano inevitabilmente – e anzi dev'essere così – come follie, in talune circostanze come delitti, allorché vengono indebitamente all'orecchio di coloro che non sono strutturati (*geartet*) né predestinati per cose siffatte [...]. Ciò che serve di nutrimento e di ristoro a una specie (*Art*) superiore di uomini deve essere quasi un veleno per una specie (*Art*) umana assai diversa e inferiore. Le virtù dell'uomo volgare significherebbero forse, in un filosofo, vizi e debolezze; potrebbe darsi che un uomo d'alto lignaggio (*hochgearteter*), ove degenerasse (*entartet*) e andasse in rovina, giungesse soltanto in tal modo a possedere quelle caratteristiche, in virtù delle quali nell'ignobile mondo in cui è affondato, si sente la necessità di venerarlo ormai come un santo (JGB, 30).

A conferma della continuità del processo ideologico che prende le mosse dalla lotta contro la Rivoluzione francese, può essere interessante notare che in Sieyès possiamo leggere una critica anticipata delle posizioni assunte a quasi un secolo di distanza da Nietzsche. L'*Art*, al

[37] Tocqueville, 1951, vol. II, 1, p. 213 (AR, libro III, cap. 3).
[38] Mill, 1972, pp. 130-31 (= Mill, 1981, pp. 104-05).

centro del discorso del teorico del radicalismo aristocratico, declinata al plurale e coniugata in una serie di sostantivi e verbi composti, è l'*espèce* sulla cui unità Sieyès insiste nel corso della sua dura polemica contro l'aristocrazia nobiliare. «I privilegiati – egli denuncia – giungono persino a considerarsi come un'altra specie di uomo», ben superiore alla «gente da niente» (*gens de rien*) che è poi la comune umanità; essi – incalza il rappresentante del Terzo Stato – non esitano ad autocelebrarsi come «una nazione eletta (*choisie*) nella nazione».[39] Ma vedremo Nietzsche definire come «gli "eletti di Dio"» la cerchia aristocratica da lui chiamata a distinguersi (cfr. *infra*, cap. 28, § 6).

Le caratteristiche celebrate o invocate dal teorico del «radicalismo aristocratico» sono altrettanti capi d'accusa nella requisitoria pronunciata dal rivoluzionario francese. Questi rimprovera all'aristocratico di avvertire «un movimento involontario di repulsione» allorché gli capita di entrare in contatto con la gente comune: «Il falso sentimento di una superiorità personale è così caro ai privilegiati che essi vorrebbero estenderlo a tutti i loro rapporti col resto dei cittadini. Essi non sono in alcun modo fatti per *confondersi*, per essere *accanto*, per incontrarsi, per trovarsi *assieme* ecc. ecc.».[40] Quel che Sieyès evidenzia criticamente col suo corsivo è ciò che Nietzsche raccomanda ai membri della «nuova nobiltà» di evitare assolutamente.

Ma i punti di contatto fra i due autori – fermi restando i contrapposti giudizi di valore – vanno ancora oltre. Abbiamo visto il filosofo tedesco celebrare l'orgoglio dell'aristocratico, che proclama dinanzi a sé e agli altri: «Io ho un'origine» (cfr. *supra*, cap. 11, § 3). È un atteggiamento di cui il rivoluzionario francese si fa beffe un secolo prima:

> Nei vecchi castelli il privilegiato nutre maggior rispetto per se medesimo, può trattenersi più a lungo in estasi dinanzi al ritratto dei suoi antenati e inebriarsi di più, a suo piacimento, per l'onore di discendere da uomini che vivevano nel XIII e XIV secolo; infatti egli non sospetta che un tale vantaggio possa essere comune a tutte le famiglie. Nella sua opinione, è una caratteristica peculiare di certe razze.[41]

Torniamo a Nietzsche. In *Al di là del bene e del male* leggiamo:

> La profonda venerazione per la tarda età e per la tradizione [...], la fede e l'opinione preconcetta a favore degli antenati e a sfavore dei posteri sono un elemento tipico

[39] Sieyès, 1985*a*, p. 99.
[40] Sieyès, 1985*a*, p. 100.
[41] Sieyès, 1985*a*, p. 100.

della morale dei potenti: e se, all'opposto, gli uomini delle «idee moderne» credono, quasi per istinto, al «progresso» e all'«avvenire» e sono sempre privi di rispetto per l'età vetusta, tutto ciò è già una spia sufficiente della origine non nobile di queste «idee» (JGB, 260).

E di nuovo risuona in anticipo lo sberleffo di Sieyès:

Che cos'è un borghese di fronte ad un nobile privilegiato? Questi ha gli occhi incessantemente puntati sul nobile tempo passato. Vi scorge tutti i suoi titoli, tutta la sua forza, egli vive dei suoi antenati. Il borghese al contrario, con gli occhi sempre fissi sull'ignobile presente e sull'incerto avvenire, sostiene l'uno e prepara l'altro con le risorse della sua industria [...]. Ah! Perché il privilegiato non può andare nel passato a godere dei suoi titoli, delle sue grandezze, e lasciare ad una stupida nazione il presente con tutta la sua ignobilità?[42]

Nel corso della sua requisitoria e della sua battaglia politica contro l'Antico regime, Sieyès prende di mira anche le buone maniere dell'aristocrazia:

Il privilegiato francese non è cortese perché crede di doverlo agli altri ma perché crede di doverlo a se stesso. Non sono i diritti altrui che egli rispetta, è se stesso, la sua propria dignità. Egli non vuole in alcun modo essere confuso, a causa delle sue maniere volgari, con ciò che egli chiama cattiva compagnia. Si potrebbe dire che egli teme che l'oggetto della sua cortesia lo prenda per un non-privilegiato com'è lui.[43]

E ora leggiamo Nietzsche. A caratterizzare l'aristocratico è «il piacere delle forme: il prendere sotto protezione tutto ciò che è formale, la convinzione che la cortesia sia una delle grandi virtù; la diffidenza per tutte le specie di abbandono»; questa cura delle forme «delimita, tiene lontano, protegge dall'essere scambiati per altri» (XI, pp. 543-44); l'aristocratico sa «scegliersi per compagno quel vizio birboncello e gioviale che ha nome cortesia» (JGB, 284).

In conclusione, il mondo denunciato dal rivoluzionario francese ritorna ad un secolo di distanza come segno di distinzione della nuova nobiltà, ma ritorna col seguito di forzature che l'operazione di artificioso ringiovanimento comporta. Pur sottolineando che, con le sue buone maniere, il nobile intende solo ribadire la dignità propria e del proprio ceto, Sieyès gli riconosce tuttavia la capacità di essere cortese con tutti. Notiamo invece uno slittamento e una caduta di tono in

[42] Sieyès, 1985*a*, p. 101.
[43] Sieyès, 1985*a*, p. 102.

Nietzsche, il quale così formula una delle regole di vita cui si attiene l'aristocratico: «La convinzione di avere doveri solo verso i propri pari; verso gli altri ci si comporta a piacimento» (XI, p. 543).

Il confronto qui istituito tra la denuncia della «distinzione» aristocratica in Sieyès e la sua celebrazione, a quasi un secolo di distanza, in Nietzsche, è reso possibile da una precisa circostanza storica. Dopo essersi manifestata nel corso della lotta contro la Rivoluzione francese in quanto tale, la rivendicazione della «distinzione» fa la sua ricomparsa, sia pure con modalità diverse, nel corso della reazione aristocratica.

3. *Antico regime e ruolo militare dell'aristocrazia*

A questo movimento e a questo clima spirituale ci riconduce anche la parola d'ordine dell'*otium et bellum*. Assai caro a Nietzsche (FW, 329), tale motto descrive e trasfigura le condizioni di vita e i valori dell'aristocrazia in larga parte dell'Occidente della seconda metà dell'Ottocento. Mentre fonda la sua ricchezza e il suo splendore sul possesso della terra, coltivata da una popolazione agricola su cui pesa ancora il retaggio feudale, l'aristocrazia è chiamata per tradizione ad occupare gli alti gradi dell'apparato militare. Il rapporto signore-servo si riproduceva nell'esercito come rapporto ufficiale/soldati; e a lungo il signore e ufficiale ha conservato in Prussia il «diritto di punizione corporale» ai danni del servo e soldato.[44] Considerazioni analoghe si possono fare anche per la Russia.[45] Anche in questo caso, il beneficiario dell'*otium* è al tempo stesso il protagonista del *bellum*, così come a sopportare il peso dell'*otium* e del *bellum* è la massa dei servi o dei figli di servi.

Ancora alla vigilia della prima guerra mondiale, «era il corpo degli ufficiali dell'esercito imperiale, questa perfetta e maestosa incarnazione della Germania prussificata, che rappresentava l'elemento feudale nella sua forma più concentrata, specialmente negli alti gradi».[46] Ciò non vale solo per il Secondo Reich, e neppure soltanto per gli Imperi centrali. Si prenda l'Inghilterra: «Il corpo degli ufficiali delle forze armate inglesi, segnatamente al vertice della gerarchia, restava un organismo altamente esclusivo. Per nascita e formazione, era radi-

[44] Koselleck, 1975, pp. 641-46.
[45] Figes, 2000, pp. 89-90.
[46] Mayer, 1982, p. 287.

cato in un codice i cui valori erano quelli tipici del *gentleman*».[47] E mentre godevano della loro proprietà e della loro ricchezza, gli ufficiali patrizi si atteggiavano a «eroi cavallereschi», chiamati a dar prova di «coraggio spartano e stoico».[48] Persino se attraversiamo l'Atlantico, il quadro non cambia radicalmente, almeno per quanto riguarda il Sud. Il motto *otium et bellum* è in qualche modo congeniale non solo agli Junker prussiani ma anche all'aristocrazia schiavistica del Sud degli Stati Uniti. Quest'ultima è decisa a combattere la guerra di Secessione anche al fine di salvaguardare la sua «peculiare civiltà» ed evitare di ridursi al rango di «una nazione di mercanti yankee».[49]

A stimolare la celebrazione della guerra sono anche l'espansione coloniale e la speranza, nutrita già da non pochi autori liberali, che essa possa costituire un antidoto rispetto all'ideologia volgarmente edonistica, sull'onda della quale si sviluppa l'agitazione democratica e socialista. «Le masse vogliono tranquillità e guadagno», e dunque la pace, ma il merito della guerra risiede proprio nel fatto di mettere in crisi questa visione filistea della vita, osserva Burckhardt, che a tale proposito cita il motto di Eraclito[50] caro anche a Nietzsche: «La guerra è la madre di tutte le buone cose» (FW, 92). Renan attribuisce a merito della «razza germanica» l'essere «dedita alla guerra e al patriottismo»; in tal modo essa si sottrae al contagio, oltre che della democrazia, anche del «materialismo borghese, il quale non chiede altro che di godere tranquillamente delle ricchezze acquisite».[51] È per questo che alla Germania è stato risparmiato l'orrore della Comune di Parigi. Non molto diverso è l'atteggiamento di Tocqueville, come emerge in particolare da una lettera scritta in occasione della crisi internazionale del 1840, nella quale il liberale francese, senza nascondere «una certa soddisfazione» per la prova di forza che si profila all'orizzonte, così si confessa ad un caro amico: «Lei sa quale gusto io provo per i grandi avvenimenti e come sia stufo della nostra mediocre minestra democratica e borghese».[52] Non si tratta di uno spunto occasionale. *La democrazia in America* è piuttosto esplicita: «Non voglio

[47] Mayer, 1982, p. 285.
[48] Cannadine, 1991, pp. 79-80.
[49] Così un ideologo del Sud, in Genovese, 1998, p. 104. È il mondo sbeffeggiato da Mark Twain (cfr. Kiernan, 1991, pp. 396-97).
[50] Burckhardt, 1978*a*, pp. 150 e 118-19.
[51] Renan, 1947, vol. I, pp. 332-33 e 383.
[52] Tocqueville, 1951, vol. VIII, 1, p. 421 (lettera a Gustave de Beaumont del 9 agosto 1840).

affatto parlare male della guerra; la guerra apre quasi sempre la mente di un popolo e innalza il suo animo».[53] Ben si comprende allora la celebrazione della guerra dell'oppio: le considerazioni geopolitiche sulla marcia inarrestabile della «razza europea» (cfr. *supra*, cap. 9, § 5) si intrecciano alle considerazioni morali ed estetiche sul ruolo della guerra quale antidoto al pericolo della banalità e della banausicità insito nel mondo moderno: «Non sparliamo troppo, dunque, del nostro secolo e di noi stessi; gli uomini sono piccoli ma gli avvenimenti sono grandi».[54]

Se dalla Francia si passa all'Inghilterra, vediamo che qui non è certo assente il motivo della celebrazione della guerra come rimedio, per dirla con Carlyle, al «Vangelo di Mammona» ovvero, per citare questa volta uno studioso contemporaneo, come «atto di purificazione dal dominante materialismo». Talvolta – è il caso di Ruskin – a conferma della funzione purificatrice della guerra viene invocata la civiltà fiorita nell'antica Grecia e nell'antica Roma, lo splendore di un mondo tenuto desto da una costante tensione bellica.[55]

Né si deve pensare che questo motivo ispiri in Inghilterra solo autori e correnti diffidenti od ostili nei confronti del liberalismo. Destinatario della lettera in cui Tocqueville inneggia alla guerra dell'oppio è il liberale inglese Reeve, il quale, in occasione della guerra di Crimea, sempre nel corso della corrispondenza col liberale francese, si esprime in termini ancora più magniloquenti:

> Viviamo in un tempo in cui bisogna saper soffrire e veder soffrire. La spada della guerra penetra sin nelle nostre midolla. Epperò, quale possente influenza dispiega questa lotta sul corpo politico e sociale! Quale unione di sentimenti e di sforzi essa produce! Quale risveglio di quelle forze che fanno, dopo tutto, la grandezza di un popolo. Accetto volentieri tutte le angosce e tutti i mali della guerra, per ciò che essa ci procura, sul piano morale più ancora che su quello politico.[56]

Il motivo, che svolge un ruolo importante in Nietzsche e nella cultura occidentale tra Otto e Novecento, della guerra come antidoto alla democrazia radicale e al socialismo, comincia ad emergere già nei decenni precedenti, nell'ambito di una società, sì, liberale ma per un verso carica di sopravvivenze e di ricordi dell'Antico regime, per un altro verso già

[53] Tocqueville, 1951, vol. I, 2, p. 274 (DA, libro II, parte III, cap. 22).
[54] Tocqueville, 1951, vol. VI, 1, p. 58.
[55] Barié, 1953, pp. 70, 79 e 275; sulla condanna della «politica di Mammona» nell'Inghilterra dell'Ottocento cfr. anche Bodelsen, 1968, pp. 105 e 115.
[56] In Tocqueville, 1951, vol. VI, 1, p. 150.

tutta proiettata verso l'espansione coloniale. Ancora una volta, conviene prendere le mosse dalle lotte che si sviluppano sull'onda della Rivoluzione francese.

Alla mediocrità e volgarità della società «dei sofisti, degli economisti e dei contabili», che sta emergendo col crollo dell'Antico regime, Burke contrappone la «gloria» dell'«antica cavalleria» e dei guerrieri medioevali.[57] Ad alcuni decenni di distanza, Nietzsche sottolinea che dell'aristocrazia, dei ceti e degli individui «distinti», che si contrappongono al gregge e all'omologazione, fanno parte integrante i *vornehmen Krieger*, i «guerrieri nobili» e distinti (AC, 57). Di questa opinione è anche Langbehn che, citando e sottoscrivendo la tesi di Moltke, il conte prussiano trionfatore a Sedan, dichiara che «l'esercito tedesco è l'istituzione "più distinta" (*vornehmste*) nel Reich tedesco».[58]

Ecco, l'elemento peculiare della reazione aristocratica è che in essa la celebrazione della guerra si configura sempre più chiaramente come la celebrazione al tempo stesso della figura del guerriero. I guerrieri fanno parte dell'aristocrazia a duplice titolo. Incarnano l'opposizione al sentimentalismo femmineo, che vorrebbe cancellare le asperità della vita e intanto annulla il senso della distanza. Ne fanno altresì parte perché la guerra, con la gerarchia e lo spirito di sacrificio che essa comporta, implica estraneità al guadagno e al lavoro e dunque sia allo spirito mercantile che al discorso socialista.

Nell'inneggiare al *bellum*, Nietzsche mette talvolta in contrapposizione tedeschi e inglesi. Questi ultimi sembrano aver «rinunciato alla guerra» e in ciò rassomigliano ai romani, i quali, «fatto l'Impero, si stancarono alquanto delle guerre» (MA, 477). Possiamo rintracciare anche questo motivo nella cultura europea, ad esempio in un autore contro il quale Nietzsche pure sviluppa una dura polemica. Secondo Renan, il carattere guerriero per eccellenza è rappresentato dall'«elemento germanico». Esso, come dimostrava la disfatta subita a Sedan, era stato già espulso dalla Francia, sicché questa nazione «un tempo brillante e guerriera» era precipitata in una situazione «indistinta di mediocrità». Ma l'elemento germanico e guerriero è sul punto di essere espulso anche dall'Inghilterra, per essere soppiantato da uno spirito «più dolce, più simpatico, più umano», ciò che fa pensare anche allo scrittore francese alla decadenza dell'Impero romano.[59]

[57] Burke, 1826, vol. V, pp. 149-50 (= Burke, 1963, p. 244).
[58] Langbehn, 1922, p. 35.
[59] Renan, 1947, vol. I, pp. 348-50.

È un po' singolare questa caratterizzazione in chiave volgarmente mercantile e pacifista dell'Inghilterra. A Nietzsche (e Renan) si potrebbe contrapporre un liberale inglese, Richard Cobden, che, a metà dell'Ottocento, traccia un bilancio ben diverso della politica estera e militare del suo paese:

> Noi siamo stati la comunità più aggressiva e combattiva che sia mai esistita dall'epoca dell'Impero romano. Dopo la rivoluzione del 1688, abbiamo speso oltre millecinquecento milioni [di sterline] in guerre nessuna delle quali è stata combattuta sulle nostre spiagge, o in difesa dei nostri focolari e delle nostre case [...]. Questa propensione battagliera è stata sempre riconosciuta, senza eccezione, da tutti coloro che hanno studiato il nostro carattere nazionale.[60]

Per comprendere l'enfasi particolare della cultura tedesca nella celebrazione delle virtù della guerra, si deve tener conto di due fattori. È solo agli inizi degli anni settanta dell'Ottocento che la Germania riesce a costruirsi come Stato nazionale unitario. Dopo gli anni della resistenza e della sollevazione armata contro Napoleone, il ritardo storico viene colmato con una serie di guerre (con la Danimarca, l'Austria e la Francia), che ovviamente non possono essere condotte senza stimolare nel paese uno spirito pugnace e combattivo. In secondo luogo, è da tener presente che, grazie all'egemonia europea e mondiale già acquisita, l'Inghilterra può far ricorso, più agevolmente della Germania, ad un'ideologia «pacifista», presentando le sue conquiste coloniali come un contributo alla causa della pace; non solo John Stuart Mill, come abbiamo già visto, ma persino un fautore di incessanti guerre di conquista quale Rhodes può celebrare l'impero planetario che aspira a edificare come il presupposto della realizzazione della pace perpetua. E, dunque, l'inarrestabile espansione coloniale della Gran Bretagna per un verso contribuisce ad una causa nobile e disinteressata, per un altro verso rende più potente e più ricco il paese protagonista di questa marcia trionfale. In sintesi: «filantropia + 5 per cento».[61] Ma, proprio per questo, agli occhi di Nietzsche, almeno negli ultimi anni della sua vita cosciente, «l'inglese è il popolo del perfetto *cant*», il popolo cioè che incarna l'ipocrisia morale e l'intreccia in modo indissolubile con lo spirito mercantile (GD, *Scorribande di un inattuale*, 12).

[60] In Pick, 1994, p. 33.
[61] In B. Williams, 1921, pp. 51-52.

4. Otium et bellum. *«guerra e arte»*

L'aristocrazia, di cui la reazione aristocratica si augura la riscossa, è in un rapporto conflittuale sia con le masse popolari sempre più irrequiete sia con una borghesia che tende a scalzarla. Nel polemizzare contro coloro che vorrebbero mettere in discussione la funzione politica e sociale della nobiltà, Burke dichiara che assolutizzare, nella costituzione degli organismi rappresentativi, il principio elettivo, «abolendo totalmente titoli e funzioni ereditarie, livellando tutti i ranghi sociali», significa di fatto sancire lo strapotere del «denaro»,[62] con risultati disastrosi ad ogni livello: «La nobiltà è un grazioso ornamento dell'ordine civile, è il capitello corinzio di una società raffinata»; in Francia o altrove i nobili si distinguono in quanto «uomini di spirito elevato e di delicato senso dell'onore [...], con una bell'aria militare e al tempo stesso con una certa dimestichezza con la letteratura».[63] Assieme alla «gloria» dell'«antica cavalleria», anche la bellezza e l'arte sono chiamate a contrastare il processo di involgarimento e massificazione del mondo.

Alcuni decenni più tardi, in Germania, nel chiamare alla lotta contro la democrazia, Langbehn lancia la parola d'ordine «guerra e arte». Ad esprimersi così è un autore che si considera «discepolo» di Nietzsche: in effetti, il motto appena visto sembra riecheggiare il motto *otium et bellum*, dove l'*otium* è la condizione indispensabile per il prodursi della civiltà e, in primo luogo, dell'arte. Lo dimostra in particolare l'esempio della Grecia, e alla Grecia fa riferimento indiretto anche Burke, col suo rinvio al «capitello corinzio», e soprattutto Langbehn: «"guerra e arte" è una parola d'ordine greca, tedesca, ariana».[64] In Gran Bretagna, sempre alla fine dell'Ottocento, Ruskin sentenzia: «Man mano che si stende la pace sull'Europa, le arti declinano»; in quanto antidoto alla mediocrità e volgarità, la guerra è un potente stimolo all'arte, e con essa risulta inestricabilmente intrecciata.[65] Per quanto riguarda l'Italia, nel 1900 Trockij richiama l'attenzione su D'Annunzio (accostato a Nietzsche) e sulla sua insistenza nell'appellarsi in primo luogo ai «poeti» per-

[62] Burke, 1826, vol. VII, pp. 18-19.
[63] Burke, 1826, vol. V, pp. 251 e 254-55 (= Burke, 1963, pp. 315 e 317).
[64] Langbehn, 1922, p. 193.
[65] In Pick, 1994, pp. 103-04.

ché essi, facendo leva sull'immediata evidenza della loro eccellenza culturale e umana, fungano da argine all'ondata omologatrice e massificatrice della democrazia.[66]

Coraggio del guerriero e culto della bellezza sono due elementi costitutivi del gesto aristocratico di distinzione. Ciò emerge con particolare chiarezza dalle pagine di Langbehn, il quale celebra l'arte e la «visione artistica del mondo» come sinonimi di creatività, a ben pochi concessa, e dunque come sinonimi di «distinzione» e di «aristocrazia». Siamo in presenza della confutazione più radicale e, al tempo stesso, più immediatamente evidente della superstizione democratica in base alla quale la diffusione dell'istruzione comporterebbe lo sviluppo della civiltà. L'arte non è acquisibile mediante apprendimento, e dunque rinvia alla natura, la quale è «edificata in modo aristocratico».[67] Ben lungi dall'essere sinonimo di occupazione innocente e collocata al di sopra della mischia, l'arte, in quanto aristocrazia naturale, rappresenta l'antitesi più radicale rispetto al socialismo, che invece sta a significare livellamento e «ricaduta nel principio del gregge».[68] D'altro canto, proprio perché rinvia alla natura, che non è mai statica quiete, l'arte è tutt'altro che in contraddizione col *polemos*. Rendendo immediatamente visibile la realtà di un'aristocrazia naturale ed essendo intimamente connessa alla *concordia-discors* e al *polemos*, l'arte è per Langbehn sinonimo della sovranità che l'uomo superiore, il grande artista, esercita sulla materia grezza costituita dalla massa e dalla comune umanità. Essere politico nel senso migliore del termine «significa essere creativo ed essere artista». Pertanto «l'arte è un compito ancora superiore» rispetto alla politica, che essa abbraccia in sé: «Tutte le superiori forze spirituali gravitano attorno al concetto dell'arte sicché essa rappresenta la destinazione autentica e compiuta dell'uomo».[69] Intesa in questo senso ampio e pugnace, l'arte è simile alla «Beatrice» dantesca che, attraverso l'inferno della mediocrità moderna, condurrà il «tedesco» verso «altezze più pure»; le speranze di rigenerazione possono essere riposte solo in un'«attività artistico-politica» (e bellica) degna di questo nome.[70]

Oltre che dalle masse popolari, coraggio del guerriero e culto della

[66] Trockij, 1979, pp. 118-19.
[67] Langbehn, 1922, pp. 33-35 e 59-61.
[68] Langbehn, 1922, p. 141.
[69] Langbehn, 1922, pp. 225 e 47.
[70] Langbehn, 1922, pp. 107 e 225.

bellezza permettono di distinguere l'autentica aristocrazia dai *parvenus* che considerano e godono la ricchezza come un valore in sé. Al contrario dell'«antica ricchezza» – osserva Bagehot in Inghilterra – la «nuova ricchezza» ovvero la «plutocrazia» ha ancora qualcosa di «rozzo» (*coarse*).[71] Siamo portati a pensare alle «rosse mani grassocce» di cui parla Nietzsche a proposito degli «industriali» che, privi di ogni aura di superiorità, a stento si distinguono dai loro operai o servi (cfr. *supra*, cap. 11, § 2). Incalzati dalla frenesia dell'accumulazione e del lavoro, questi «forzati della ricchezza» sono la «plebe dorata e falsificata» che ben poco si distingue dalla massa degli affamati: «Plebe in alto, plebe in basso!» (Za, IV, *Il mendicante volontario*). In tal modo, «il fine proprio della ricchezza è dimenticato», sicché questi «"ricchi" sono i più poveri» (X, p. 292).

Da Bagehot la «nuova ricchezza» è caldamente invitata a procedere di comune accordo con l'«antica ricchezza», al fine di evitare di alimentare ulteriormente il malcontento e la protesta delle masse popolari.[72] Nella misura in cui rifiuta di partecipare al blocco politico-sociale qui raccomandato, la «plutocrazia» diviene sinonimo, anche in America, al tempo stesso di crasso materialismo e di sovversione.[73] E questo è il punto di vista anche di Nietzsche, che si augura la fusione sociale ed eugenetica dei ceti chiamati a contrastare la marea della volgarità e della degenerazione moderne.

5. *Il guerriero e il soldato, la guerra e la rivoluzione*

Otium et bellum, «guerra e arte» si possono fondere assieme in modo così armonioso che Nietzsche può collocare il «corpo prussiano degli ufficiali» tra le opere d'arte da lui ammirate (XII, pp. 118-19). È su di esso che in primo luogo si deve fare affidamento per contrastare e ricacciare indietro la minaccia democratica e sovversiva: «Il futuro della civiltà tedesca riposa sui figli degli ufficiali prussiani» (XI, p. 569). Non era questo l'ambiente che più di ogni altro, esprimendo simpatia per la causa della Confederazione schiavista (cfr. *supra*, cap. 12, § 5), aveva dimostrato di aver compreso l'essenziale

[71] Bagehot, 1974*a*, pp. 178-79.
[72] Bagehot, 1974*a*, pp. 178-79.
[73] Sumner, 1992, pp. 141-45.

verità in base alla quale la schiavitù è il fondamento ineliminabile della civiltà? In ogni caso, quale «cura» contro l'involgarimento e la massificazione del mondo moderno, Nietzsche, che già negli anni giovanili celebra il «genio militare» (cfr. *supra*, cap. 2, § 6), continua sino alla fine a raccomandare «il militarismo a partire da Napoleone, che vedeva nella civilizzazione la sua nemica naturale» (XIII, p. 427). In questo senso, il filosofo esprime la sua gioia per lo «sviluppo militare dell'Europa» (XI, p. 263).

È tuttavia da precisare che oggetto di celebrazione è qui la figura del guerriero, non già quella del soldato. Zarathustra mette in guardia contro il rischio della confusione: «Vedo molti soldati; potessi vedere molti guerrieri! "Uniforme" si chiama ciò che indossano. Possa non essere uniforme quel che celano sotto di essa!» (Za, I, *Della guerra e dei guerrieri*). L'esercito di massa implica un elemento di omologazione e di sgretolamento delle differenze di ceto: Nietzsche individua in esso con lucidità un momento di crisi, almeno potenziale, dell'Antico regime. Tanto più che è lecito nutrire dubbi sulla lealtà della massa mobilitata. Già un frammento della primavera del 1884 osserva che «l'armamento del popolo è in ultima analisi l'armamento della plebe» (XI, p. 71). Circa quattro anni dopo, il filosofo richiama ancora l'attenzione sui gravi pericoli insiti nella situazione che si è venuta a creare: è divenuto «abile al servizio militare» l'«operaio», che ha strappato al tempo stesso «il diritto di associazione sindacale» e «il diritto politico al voto» e che, nonostante tutto, continua a sentire come un'«ingiustizia» la sua condizione (cfr. *supra*, cap. 10, § 3). Lo sviluppo dell'esercito di massa, e di quella che poi sarà chiamata la mobilitazione totale, va di pari passo con l'estensione della cittadinanza politica e col riconoscimento di altri diritti per le classi popolari. È sul secondo aspetto di questo intreccio che si concentra la denuncia di Nietzsche.

Anche al di fuori della Germania la celebrazione della figura del guerriero s'intreccia agevolmente con la diffidenza o l'ostilità nei confronti della figura del soldato. Mentre evoca in termini nostalgici le guerre simili a tornei cavallereschi che consacravano il coraggio e la nobiltà d'animo, Ruskin esprime il suo disappunto per le guerre nelle quali a decretare la vittoria è la macchina o, peggio, «la plebaglia più irritata».[74]

[74] In Pick, 1994, pp. 107-08.

C'è tuttavia un momento in cui Nietzsche dichiara di essere pronto a riconoscersi, sia pure a determinate condizioni, nell'esercito di massa e persino nella mobilitazione totale. È quello che risulta da un frammento che rinvia alla fine della vita cosciente del filosofo:

> Nessuno pretende più rigorosamente di me che tutti siano soldati: non v'è alcun altro mezzo per educare un popolo intero alla virtù dell'obbedire e del comandare, al passo cadenzato nel comportamento e nei gesti, all'atteggiarsi allegro e coraggioso, e in tal modo anche alla libertà dello spirito: è l'elemento di gran lunga più razionale della nostra educazione che ogni uomo sia un soldato (XIII, p. 645).

Già Zarathustra così si rivolge ai guerrieri: «Ribellione – questa è la superiorità di uno schiavo. La vostra superiorità sia l'obbedienza! Anche il vostro comandare sia un obbedire! A un buon guerriero "tu devi" suona più gradito di "io voglio". E tutto quello che vi è caro dovete aspettare che ve lo comandino» (Za, I, *Della guerra e dei guerrieri*). La disciplina e la gerarchia della vita militare sono qui esplicitamente raccomandate in contrapposizione all'agitazione e allo spirito di rivolta del movimento operaio e socialista. Anche in questo caso, siamo in presenza di un motivo diffuso a livello europeo. Se Carlyle chiama la massa dei vagabondi a rispettare gli ordini del padrone con «obbedienza virile e soldatesca e buon coraggio»,[75] Nietzsche esprime questo auspicio: «Gli operai dovrebbero imparare a sentire come soldati» (XII, p. 350).

Ma il frammento precedentemente citato della fine del 1888 o dei primi di gennaio del 1889 contiene un elemento di novità: «Non vi è neppure altro mezzo per diffondere, al di là di ogni abisso di rango, spirito, compito, una reciproca virile benevolenza in tutto un popolo» (XIII, p. 645). Quello della comunità guerriera, tenuta a battesimo dalla vicinanza del pericolo e dalla sfida alla morte, diventerà un motivo centrale della *Kriegsideologie* a partire soprattutto dal primo conflitto mondiale. Almeno per un momento, la preoccupazione per l'«operaio militarmente abile» cede il posto all'attesa fiduciosa che la mobilitazione totale possa aprire nuove prospettive di controllo sociale delle masse popolari.

Pur con questi elementi di oscillazione e di tormentata riflessione, si può dire che, nel complesso, a dominare nell'ultimo Nietzsche è il

[75] Carlyle, 1983, p. 58; cfr. Marx ed Engels, 1955, vol. VII, p. 264.

sentimento dell'angoscia e dello sdegno per i gravissimi pericoli di sovversione insiti nella crescente agitazione sciovinistica e nella conseguente mobilitazione militare che caratterizzano il panorama europeo della fine degli anni ottanta. È da aggiungere che, con le sue oscillazioni e la sua angoscia, il filosofo dimostra ancora una volta la sua straordinaria capacità di penetrazione. Le ragioni del culto del *bellum* nell'aristocrazia e nella reazione aristocratica sono state ben spiegate da un eminente sociologo. Se «la macchina è livellatrice, volgarizzatrice», il militarismo e la guerra promettono di riportare all'ordine del giorno non solo la disciplina ma anche il senso della gerarchia, del coraggio e dell'onore, in ultima analisi i valori dell'Antico regime.[76] Ed è per questo che l'invocazione della guerra e, possibilmente, di una «splendida piccola guerra» è così diffusa nella cultura reazionaria del tempo.[77] A tale motivo non è certo estraneo Nietzsche, il quale però sa guardare o intuire l'altra faccia della medaglia: l'appello al popolo in armi, la sua mobilitazione e ribellione avrebbero in effetti provocato un'ondata rivoluzionaria senza precedenti.

[76] Veblen, 1904, pp. 358 e 398-99.
[77] Losurdo, 1996, cap. III, 3.

23.

Socialdarwinismo, eugenetica e massacri coloniali

1. *Selezione e controselezione*

Il tema del *polemos*, del *bellum*, della guerra, dell'agone, della lotta è onnipresente in Nietzsche. Epperò, agli occhi dell'autore di *Ecce Homo*, ad accostare il suo pensiero al darwinismo possono essere solo i soliti «dotti bestioni» (EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 1). In realtà, il peso della lettura di Darwin nell'evoluzione di Nietzsche è evidente. La visione della vita come «agone», desunta dall'antichità classica, trova ora una conferma anche sul piano «scientifico»: «Oggi si è riscoperta ovunque la lotta, e si parla di lotta delle cellule, dei tessuti, degli organi, degli organismi» (IX, p. 487). Risulta finalmente confutata, ad ogni livello, la visione che vorrebbe consacrare «un falso concetto di armonia e di pace come la condizione più utile». Al contrario, «per ottenere qualcosa di buono, occorre *dappertutto* un forte antagonismo» (IX, p. 558). L'avverbio da me evidenziato col corsivo esprime con chiarezza la volontà di non confinare nell'ambito della natura le scoperte e la visione del mondo del grande naturalista inglese. È un aspetto essenziale del socialdarwinismo.

Spencer condanna ogni interferenza statale nell'economia con l'argomento che non bisogna ostacolare la legge cosmica che esige l'eliminazione degli incapaci e falliti della vita: «L'intero sforzo della natura è di sbarazzarsi di loro, ripulendo il mondo della loro presenza e facendo spazio ai migliori». Tutti gli uomini sono come sottoposti ad un giudizio di Dio: «Se sono realmente in grado di vivere, essi vivono, ed è giusto che vivano. Se non sono realmente in grado di

vivere, essi muoiono, ed è giusto che muoiano».[1] Agli occhi di Sumner, la follia del socialismo risiede proprio nella sua pretesa di «salvare gli individui dalle difficoltà o durezze della lotta per l'esistenza e della competizione della vita mediante l'intervento dello "Stato"».[2] Ma conosciamo già il sarcasmo di Nietzsche a proposito dei «superflui» che pretendono di essere salvati dallo Stato (cfr. *supra*, cap. 10, § 3).

E, tuttavia, anche in questo caso, la protesta del filosofo «inattuale» può far leva su un fatto reale: egli denuncia la meschinità economicistica della categoria di «lotta per l'esistenza», semplice manifestazione particolare, e plebea, di un fenomeno ben più vasto che è la volontà di potenza; in ogni caso, contrariamente a quanto credono gli esponenti più ingenui di quella corrente di pensiero, la selezione non consacra necessariamente il trionfo dei migliori: «Chi ci garantisce [...] che la *razza* dei conquistatori e dei signori, quella degli ariani, non sia per soccombere anche fisiologicamente?» (GM, I, 5).

Dobbiamo allora considerare Nietzsche estraneo al socialdarwinismo? In realtà, nel porsi il suo angoscioso interrogativo egli è tutt'altro che isolato. L'eugenetica nasce e si afferma a partire per l'appunto dalla preccupazione per la selezione a rovescio in atto, a partire dal grido di allarme, lanciato anche da Nietzsche, per la «compromettente fecondità» delle classi inferiori e dei malriusciti (cfr. *supra*, cap. 19, § 3); grazie alla sua prolificità – ribadisce a sua volta Galton –, la plebaglia rischia di prendere il sopravvento.[3] Al di là dell'Atlantico, il già citato Sumner si chiede se la «sopravvivenza dei più capaci» non si stia trasformando nella «sopravvivenza dei più incapaci».[4] È sciocco e pericoloso cullarsi in una lettura consolatoria delle leggi che presiedono all'evoluzione: «I serpenti possono sopravvivere là dove periscono i cavalli, ovvero l'uomo bianco altamente civilizzato può morire là dove gli ottentotti conoscono una crescita rigogliosa».[5] Disgraziatamente – incalza Lapouge – il «genio ariano» è in gravi difficoltà; sta prendendo il sopravvento «la razza con le qualità servili».[6] L'effetto rovinoso della demografia (la maggiore prolificità delle classi popolari) è

[1] Spencer, 1877, pp. 414-15.
[2] In Hofstadter, 1944-45, p. 48.
[3] Galton, 1869, pp. 356-57.
[4] Sumner, 1992, pp. 189-90.
[5] Sumner, 1992, p. 223.
[6] Lapouge, 1896, p. 67.

ulteriormente potenziato dal suo combinarsi con la diffusione della filantropia. Richiamandosi per l'appunto a Nietzsche, nel 1895 Ploetz mette in guardia dal pericolo della «controselezione», anzi della «crescita della controselezione», favorita dal trionfo del «pensiero umanitario dell'eguaglianza di diritti» e degli «ideali di umanità e di giustizia».[7]

Talvolta, invece che di «controselezione», si preferisce parlare di «evoluzione regressiva». Così già nel titolo di un libro pubblicato a Parigi nel 1897 (*L'évolution régressive*) e citato con favore, due anni dopo, da Vacher de Lapouge, il quale, a sua volta, insiste: «La selezione avviene spesso nel senso di ciò che è peggiore».[8]

In questa direzione, purtroppo, può spingere anche un fenomeno di per sé benefico come quello della guerra. È una preoccupazione che accompagna Nietzsche già dal periodo «illuministico». Essa è a fondamento della rottura con Bismarck e con i nazional-liberali, colpevoli di non rendersi conto che «il più grande svantaggio degli eserciti nazionali, oggi tanto esaltati, è costituito dallo sciupio di uomini della più alta civiltà». Lo sciovinismo e le guerre in Europa e in Occidente favoriscono potentemente la sovversione, promuovendo l'esaurimento di forze di cui si dovrebbe far uso con grande «parsimonia e scrupolosità»: infatti, «occorrono grandi spazi di tempo per creare le fortuite condizioni favorevoli alla nascita di cervelli così delicatamente organizzati!» (MA, 442).

È una preoccupazione che ritorna con raddoppiata intensità sul finire della vita cosciente del filosofo: in occasione di guerre o di sconvolgimenti, a sacrificarsi sono i «forti», che vedono costantemente diminuire il loro numero, mentre «i deboli possiedono un tremendo istinto che li induce a risparmiarsi, a conservarsi, a sostenersi reciprocamente» (XIII, p. 219). A mettere in pericolo le nature superiori sono proprio le loro caratteristiche migliori, il coraggio, la generosità, l'ambizione, la lealtà e il rifiuto del sotterfugio. «Le razze forti si decimano a vicenda: guerra, sete di potenza, avventura; la loro esistenza è dispendiosa, breve; esse si estenuano tra loro [...]. Sono razze dissipatrici» (XIII, pp. 369-70). Sì, c'è il pericolo di «sterminio degli uomini migliori» a causa di insensate «guerre per la "patria"» in Europa. E tutto ciò, mentre «i malformati, i degenerati e gli impotenti di ogni specie» accrescono la loro pressione, «nel bel mezzo di

[7] Ploetz, 1895, pp. 183 sgg. e 194-95.
[8] Lapouge, 1977, pp. 502-03.

questa decadenza» (XIII, pp. 430-31). In una situazione così gravida di pericoli, «è follia che si metta davanti alla bocca dei cannoni il fior fiore della forza e della giovinezza e della potenza» (XIII, p. 645).

Una svolta si è verificata rispetto alle guerre di gabinetto dell'Antico regime, che, tradizionalmente, colpivano in modo quasi esclusivo la marmaglia plebea, mentre i contrapposti gruppi dirigenti erano impegnati in un balletto diplomatico-militare. Ancora Burckhardt riprende e sottoscrive la tesi di Heinrich Leo, secondo cui merito della guerra è di «spazzar via la plebaglia scrofolosa», ovvero – aggiunge lo storico di Basilea – le «miserabili, stentate esistenze» (*jämmerlichen Notexistenzen*).[9] Ora il quadro è cambiato: si pensi in particolare alla guerra di Secessione che, mentre vede la popolazione nera del Sud largamente assente, falcidia gli aristocratici che incarnano l'ideale caro a Nietzsche dell'*otium et bellum*. Nella Francia della Seconda Repubblica, pur con l'opposizione di Tocqueville (favorevole al mantenimento di questo vecchio privilegio), viene messa in discussione la norma che consente l'esonero dal servizio militare a quanti sono in grado, grazie alla ricchezza e alla collocazione sociale, di trovare un sostituto.[10]

Sia chiaro. Nietzsche non intende affatto condannare il *polemos*, il *bellum* in quanto tale, come egli in più occasioni si preoccupa di precisare, e come ben comprendono coloro che a lui si richiamano. La guerra – osserva Ploetz – è «uno dei mezzi nella lotta dei popoli per l'esistenza»; epperò bisogna fare in modo che essa decimi gli «individui peggiori» ovvero le «varianti (*Varianten*) cattive» della popolazione, piuttosto che i suoi elementi migliori.[11] Anche questo motivo è largamente diffuso nella cultura del tempo. È espresso a chiare lettere da Pareto: «La guerra è una potente causa di estinzione dell'*élites* bellicose» e aristocratiche.[12] Ma lo si ritrova, in forma più sottile, anche in Veblen.[13] A dare però prova di particolare eloquenza nella denuncia degli effetti perversi, dal punto di vista della selezione, di guerra e militarismo è soprattutto Lapouge: «Presso i popoli moderni, la guerra e il militarismo sono degli autentici flagelli, il cui risultato definitivo è di deprimere la razza», dato che riducono «le *chances* di

[9] Burckhardt, 1978*a*, pp. 118-19.
[10] Jardin, 1984, p. 396.
[11] Ploetz, 1895, p. 147.
[12] Pareto, 1974, pp. 131-32.
[13] Veblen, 1904, pp. 396-97, nota 1.

riproduzione dell'*élite*, assicurando invece una più duratura posterità ai rifiuti» della società. In conclusione: «Il militarismo contemporaneo non solo esercita un'influenza selettiva pericolosa sugli individui, ma compromette anche l'avvenire dell'Europa».[14]

E, dunque, anche quando assume la forma del conflitto dichiaratamente violento, la «lotta per l'esistenza» non garantisce affatto il trionfo dei migliori. Bisogna stare bene attenti – mette in guardia Lapouge – a non confondere teoria della «selezione» e teoria del «progresso».[15] Nell'ingenuo ottimismo della sua versione corrente, il darwinismo rischia di legittimare il trionfo della modernità, della democrazia e persino del socialismo. In questi anni non mancano tendenze a desumere dal naturalista inglese la credenza nell'irresistibilità dell'avvento di una società nuova, destinata a prendere il posto della società capitalistica così come questa, sempre in base alle leggi inesorabili dell'evoluzione, aveva preso il posto della società di Antico regime. Grazie al «naso» e all'«istinto» di cui spesso e a ragione si vanta, Nietzsche riesce a intuire il pericolo di questi motivi ideologici, e mette pertanto in guardia contro di esso. D'altro canto, nella sua forma tradizionale, il darwinismo sociale rappresenta la consacrazione dell'esistente[16] e dunque non può appagare un radicalismo aristocratico impegnato a mettere in discussione due millenni di storia. Per il resto, chiara, inequivocabile e insistente è in Nietzsche la condanna di una morale che, in nome della compassione, vorrebbe bloccare la selezione a danno dei falliti della vita e dei malriusciti; e, cioè, chiara, inequivocabile e insistente è l'adesione al socialdarwinismo, all'ideologia dominante del tempo.

Come per lo «Junker cristiano» in auge in Prussia e per l'eroe cristianeggiante caro a Carlyle, così per il darwinismo ad essere messa in discussione è sempre e soltanto la possibile contaminazione-degenerazione moderna e plebea. Anche in questo caso, assistiamo non già ad una presa di distanza all'insegna di una «inattualità» così sdegnosa da rifiutare persino il confronto con la cultura del proprio tempo, bensì allo sforzo di conferire coerenza e rigore alle tendenze antidemocratiche in essa presenti. Mentre cerca di adattare il cristianesimo

[14] Lapouge, 1977, p. 230.
[15] Lapouge, 1977, p. 503.
[16] Struve, 1973, p. 47.

al socialdarwinismo, Spencer non esita a indicare nell'altruismo un ideale da perseguire. Si comprende allora il disprezzo smisurato che Nietzsche avverte per il liberale inglese. In realtà, egli è un «*décadent*» non dissimile dai «socialisti»: «vede qualcosa di auspicabile nella vittoria dell'altruismo!» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 37) e vorrebbe che tutti gli uomini diventassero «altruistici» in modo da costituire un insieme di «animali d'armento», tutti «benevoli», un «gregge bonario» (EH, *Perché io sono un destino*, 4).

2. *Tra eugenetica e genocidio: l'Occidente alla fine dell'Ottocento*

Sul finire della vita cosciente, facendo riferimento a *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* e continuando a rivendicare la sua inattualità, Nietzsche osserva: «In questa dissertazione il "senso storico", di cui va fiero questo secolo, fu riconosciuto per la prima volta come malattia, come segno tipico della rovina» (EH, *Le considerazioni inattuali*, 1). In realtà, non già il senso storico bensì ereditarietà e natura sembrano essere il logo, se non della cultura di fine Ottocento in quanto tale, certamente di alcune sue essenziali componenti. L'anno in cui vede la luce la seconda *Inattuale* è anche quello in cui viene pubblicato un libro che, già nel suo sottotitolo, proclama il ruolo centrale di *Nature and Nurture* (cfr. *supra*, cap. 19, § 1).

È un momento in cui l'«eugenetica» riscuote grande successo, e non solo in Europa. A collocarsi all'avanguardia nella realizzazione pratica delle misure di questa nuova «scienza» sono gli Stati Uniti. Sotto la spinta di un movimento sviluppatosi già alla fine dell'Ottocento, tra il 1907 e il 1915, ben tredici Stati americani emanano leggi per la sterilizzazione coatta, cui devono sottostare, secondo la legislazione dell'Indiana (lo Stato che per primo si muove in tale direzione), «delinquenti abituali, idioti, imbecilli e violentatori». Non mancano coloro che, ritenendo tali misure insufficienti, enfatizzano la sterilizzazione in primo luogo come misura di profilassi sociale, cui dovrebbero sottostare i poveri e vagabondi abituali e, più in generale, le classi inferiori e tendenzialmente criminali.[17] «Gli americani, gente pra-

[17] Cfr. A. E. Fink, 1962, pp. 188-210.

tica», diventano un modello da seguire in Europa.[18] Per quanto riguarda la Germania, vale la pena di notare che, già nel titolo, un libro pubblicato nel 1913 assume come punto di riferimento l'«igiene razziale negli Stati Uniti del Nordamerica».[19]

L'atmosfera culturale e politica della seconda metà dell'Ottocento è carica dell'idea o della tentazione del ricorso a misure «eugenetiche» e ad altre ancora più radicali. Tocqueville auspica che ci si possa finalmente sbarazzare della «canaglia penitenziaria» come dei topi, magari grazie ad un incendio colossale. Se anche forse non «sogna il genocidio», come invece ritiene un interprete odierno,[20] nei confronti della «canaglia penitenziaria» il liberale francese assume un atteggiamento che fa pensare a quello di Nietzsche in relazione ai «malriusciti».

Esplicito è comunque Le Bon. Prima o dopo dovrà essere spazzato via l'«immenso rifiuto» che si va ammassando al di là dell'Atlantico, che è costituito da una massa di emigrati disadattati, «senza risorse, senza energia» e che costituisce la base di reclutamento di «un'immensa armata di settari» sempre più minacciosa:

> Gli Stati Uniti presagiscono già il giorno in cui bisognerà entrare in sanguinose battaglie contro queste moltitudini e intraprendere delle lotte di sterminio senza pietà che ricorderanno, ma su scala più grande, la distruzione delle orde barbariche alla quale dovette ricorrere Mario per salvare la civiltà romana dalla loro invasione.[21]

Vien fatto di pensare all'«annientamento di milioni di malriusciti» di cui parla Nietzsche. Ma sarebbe superficiale e precipitoso trasformare in precursori del nazismo l'autore tedesco e l'autore francese. Quest'ultimo, nello stesso libro in cui si esprime con tanta brutalità, celebra «l'Inghilterra, paese della libertà» e, anche in altre occasioni, addita costantemente come modello il mondo anglosassone.[22]

È nei confronti delle popolazioni coloniali superflue, non utilizzabili come forza-lavoro più o meno coatta, che l'«eugenetica» confina pericolosamente col genocidio vero e proprio. Uno dei seguaci inglesi più fervidi e più radicali della nuova «scienza», Karl Pearson, mentre si augura un robusto incremento demografico della popolazione in-

[18] Lapouge, 1977, p. 505.
[19] Hoffmann, 1913; cfr. Kühl, 1994 e Lifton, 1988, pp. 29 sgg.
[20] Perrot, 1984, p. 38.
[21] Le Bon, 1999, p. 104.
[22] Le Bon, 1999, p. 266 e Le Bon, 1980, *passim*.

glese sana, afferma che la marcia della civiltà implica inevitabili «ecatombi delle razze inferiori».[23] Sono gli anni in cui, pur senza far riferimento all'eugenetica, Emerson così si esprime: «Le guerre, gli incendi, le calamità spezzano l'immobilità della *routine*, sgombrano il campo dalle razze corrotte e dai covi della malattia, aprendo la strada a uomini nuovi».[24] A sua volta, Carlyle osserva freddamente che «il nero africano, solo fra tutti i selvaggi, può vivere tra uomini civili»: gli altri sono condannati, dalla natura o dalla marcia della civiltà, all'«annientamento» (*annihilation*).[25] Con altrettanto distacco, o meglio con pieno consenso, Le Bon guarda alla «soppressione fatale» dei «popoli del tutto inferiori, pellerossa, australiani, tasmaniani ecc.».[26] Atteggiandosi in modo analogo, Gumplowicz riferisce che in Africa australe «gli uomini della giungla e gli ottentotti» vengono spesso considerati e trattati non in quanto uomini bensì «in quanto "esseri" (*Geschöpfe*) che è lecito sterminare come la cacciagione del bosco». A comportarsi in tal modo sono persino «i boeri cristiani»: dinanzi ad un'inesorabile legge della natura, religione e ideologia si rivelano impotenti.[27] Anche Hartmann parla come di un'ovvietà della «guerra di annientamento, fondata su una necessità naturale», che la superiore razza bianca e «caucasica» conduce contro le «razze rimaste decisamente indietro».[28] È un'affermazione contenuta in un libro dal giovane Nietzsche letto con attenzione e anche criticato, ma certo non in relazione alla tesi appena citata. Anzi, su questo punto ci dev'essere stata consonanza, a giudicare almeno da una lettera in cui il neo-ordinario di filologia riconosce a Hartmann il merito di «intonarsi a dovere all'antichissimo canto delle Norne sulla maledizione dell'esistenza» (B, II, 1, p. 73). Nell'ambito di questa «maledizione» può ben rientrare la «necessità naturale» della «guerra di annientamento» a danno dei popoli coloniali, oltre che la morte per inedia che si verifica nelle grandi città europee.[29]

Accenti nietzscheani sembrano risuonare in Lombroso:

[23] In Brie, 1928, p. 260.
[24] Emerson, 1983*b*, p. 1084.
[25] Carlyle, 1983, pp. 436-37.
[26] Le Bon, 1996, p. 56.
[27] Gumplowicz, 1883, p. 249.
[28] Hartmann, 1989, p. 518.
[29] Hartmann, 1989, p. 554.

E chi ha letto la vita dei pionieri d'Australia e d'America ha capito che essi erano criminali nati, pirati e assassini, utilizzati dall'umanità nella conquista di nuovi mondi, e che sfogavano nelle tribù selvagge quei bisogni d'azione, di lotta, di stragi e di novità che sarebbero divenuti un mostruoso pericolo nella madre patria.[30]

Siamo portati a pensare all'analisi di *Genealogia della morale* che, a proposito della «bionda bestia» osserva: «Di tanto in tanto è necessario uno sfogo per questo fondo nascosto, la belva deve di nuovo balzar fuori, deve di nuovo rinselvarsi» (GM, I, 11).

Come per il trattamento da infliggere alla «canaglia penitenziaria», di cui parla Tocqueville, così per quello da riservare ai popoli coloniali, spunti socialdarwinistici emergono anche in autori che rinviano in un modo o nell'altro alla tradizione liberale. Pur considerandosi liberale, Renan non ha dubbi sul fatto che le «razze semiselvagge», estranee alla «grande famiglia ariano-semitica», sono destinate ad essere soggiogate o sterminate.[31] Nello stesso Burckhardt, la «cancellazione o asservimento delle razze più deboli» sembra rientrare nella «grande economia della storia mondiale».[32] Il fatto è che, per dirla con Hobson (il liberale inglese di sinistra letto con attenzione da Lenin), l'espansione coloniale procede di pari passo con «lo sterminio delle razze inferiori» che «non possono essere sfruttate con profitto dai colonizzatori bianchi superiori».[33]

Naturalmente, non mancano voci critiche e persino indignate tra i contemporanei di Nietzsche. Per citare un autore a lui noto (e vicino alla socialdemocrazia), nel 1865 Lange richiama l'attenzione sullo «sterminio» degli indigeni, in atto negli Stati Uniti, in Australia e in altre parti del mondo, nonché sulle crudeltà di ogni genere inflitte dai conquistatori europei ai popoli assoggettati.[34] Non meno accorate sono le denunce di certi settori del mondo cristiano, turbati dal «martirio ininterrotto» degli «indiani nordamericani» e dalla brutalità delle teorie che in modo esplicito negano il «diritto all'esistenza» dei «selvaggi».[35] Ma guardiamo le parole d'ordine che presiedono a queste prese di posizione: unità della «grande famiglia umana», rispetto

[30] Lombroso, 1995, p. 646.
[31] Renan, 1947, vol. VIII, p. 585.
[32] Burckhardt, 1978*a*, p. 190.
[33] Hobson, 1974, p. 214.
[34] Lange, 1975, p. 14.
[35] Warneck, 1879, pp. 253 e 193, nota 141.

dei «princìpi dell'umanità», che ormai impediscono di essere indifferenti dinanzi alla «miseria dell'umanità sofferente»; rifiuto di far valere per il mondo umano la «lotta per l'esistenza» in atto nel mondo animale («per l'uomo rivendichiamo per l'appunto un'altra natura che non sia la natura degli animali»).[36] E per quanto riguarda l'autore cristiano: riaffermazione del «valore» dell'«anima singola anche dell'uomo più povero e più reietto»; rifiuto dell'argomento secondo cui la «filantropia» ostacolerebbe la marcia della civiltà.[37] Sono le parole d'ordine e gli ambienti disprezzati e odiati da Nietzsche.

3. *Conflitto sociale, espansione coloniale, critica della compassione e condanna del cristianesimo*

A conferma della sua «inattualità», questi colloca «la "compassione per tutto ciò che soffre"» fra «le cose che fanno l'orgoglio del nostro tempo» e che egli ha il coraggio di contestare (EH, *Al di là del bene e del male*, 2). In realtà in questi anni, stando almeno a Tönnies, la denuncia dello «sbrodolamento umanitario» sembra essere l'occupazione preferita della borghesia, in ogni caso di quella tedesca (cfr. *infra*, cap. 24, § 2).

Conosciamo già la polemica di Treitschke contro la «filantropia moscia e sentimentale», che inceppa la necessaria opera di repressione della socialdemocrazia. In Gran Bretagna, un liberal-conservatore come Lecky richiama anche lui l'attenzione sui pericoli insiti nella «sensibilità, grandemente accresciuta, della filantropia, che caratterizza il nostro secolo».[38] In termini analoghi Spencer rimprovera ai «filantropi» la crociata contro la «sofferenza sociale» e il sentimentalismo che fa loro «separare la pena dalla cattiva condotta» che è a suo fondamento.[39] Un discepolo americano di Spencer, e cioè Sumner, si fa beffe a sua volta della «filosofia sentimentale» e di «poeti e sentimentalisti», che, nelle loro utopie e fantasticherie, rimuovono la «lotta per l'esistenza».[40] Toni più aspri e potremmo dire nietzscheani

[36] Lange, 1975, pp. 14, 7 sgg. e 12.
[37] Warneck, 1879, pp. 125 e 193-94, nota 141.
[38] Lecky, 1883-88, vol. VI, p. 243.
[39] Spencer, 1981, pp. 32 e 34.
[40] Sumner, 1992, pp. 187 e 190-91.

risuonano negli interventi di Pareto e Le Bon. Ascoltiamo il primo:

> Se le società europee dovessero modellarsi sull'ideale caro agli etici, se si giungesse a ostacolare la selezione, a favorire sistematicamente i deboli, i viziosi, gli oziosi, i male adattati, i «piccoli e gli umili», come li chiamano i nostri filantropi, a spese dei forti, degli uomini energici, che costituiscono l'*élite*, una nuova conquista di nuovi «barbari» non sarebbe affatto impossibile.[41]

Il secondo, pur di farla finita con il «malato umanitarismo che ci è già valso la rivoluzione più sanguinosa che la storia abbia mai visto», esprime l'auspicio che «una benevola divinità» si decida ad «annientare la funesta razza dei filantropi».[42]

Sia pure in forma embrionale e più debole, questo motivo comincia a circolare già in occasione della lotta ideologica contro la Rivoluzione francese. Basti pensare in particolare alla figura di Sade e alla sua ironia dissacratrice sulla compassione, da lui bollata come «il peccato per eccellenza».[43] D'altro canto, già Tocqueville sottolinea, come sappiamo, il ruolo funesto della «pietà» nel disarmare l'aristocrazia francese, sul piano ideologico e persino sentimentale, dinanzi alla marea rivoluzionaria che sta montando (cfr. *supra*, cap. 1, § 4).

Si comprende allora l'affacciarsi di una visione del mondo che, con linguaggio nietzscheano, potremmo definire immoralista. Emerson, che abbiamo visto chiamare la guerra a spazzar via le «razze corrotte» e i «covi della malattia», traccia questo significativo e ammirato ritratto di Napoleone: è il «genio» della guerra che, lasciata «la sensibilità alle donne», s'impegna a rimuovere gli ostacoli che si frappongono al conseguimento dei suoi obiettivi. E, nello sviluppare la sua azione, non si lascia inceppare da «princìpi morali»: segue solo «la legge eterna dell'uomo e del mondo», non esitando a immolare «milioni di uomini» e, dunque, «senza risparmio di sangue e in modo impietoso» (*pitiless*).[44] Siamo portati a pensare alla celebrazione cui *Genealogia della morale* procede di Napoleone, questa «sintesi di disumano e di superumano» (GM, I, 16). Assieme a Cesare e ad altri condottieri – insiste a sua volta Emerson – Napoleone è uno di quei «grandi uomini» che i filistei amano bollare quali «flagelli di Dio»: in

[41] Pareto, 1974, p. 134.
[42] Le Bon, 1999, p. 311.
[43] In Horkheimer e Adorno, 1982, p. 106.
[44] Emerson, 1983*a*, pp. 732 e 742-45.

realtà, «quale indennizzo è un solo grande uomo per intere popolazioni di pigmei» che si è costretti a sopportare![45]

Si comprende il disagio che comincia a diffondersi nei confronti del cristianesimo. Almeno nelle sue conversazioni private, Gobineau «rimprovera al Vangelo di essere intervenuto a favore dei poveri e degli oppressi», promuovendo così «una religione dei poveri, e cioè delle masse», con la quale non possono non scontrarsi «le grandi personalità». Epperò, «in un mondo di miseria preferire il povero in quanto tale al ricco, il semplice di spirito al saggio, il malato all'uomo ricco di salute significa commettere un errore di cui un indù non si sarebbe mai reso colpevole».[46]

Tali motivi critici acquistano un rilievo tutto particolare tra la seconda metà dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, in connessione da un lato con l'ingrossarsi della minaccia della rivoluzione socialista, dall'altro con lo sviluppo dell'espansione coloniale. Questa comporta l'apertura e l'estensione di uno spazio dove, per dirla con Kipling, «il meglio è come il peggio» e «non ci sono i Dieci Comandamenti». Qui – osserva la Arendt – la morale diviene sinonimo di filisteismo e «la buona società [...] si innamora del mondo della malavita»; nelle colonie «il gentiluomo e il criminale» entrano in «contatto con un mondo irreale in cui i delitti potevano essere commessi in un gioco senza conseguenze»: «Non si assassinava un uomo se si uccideva un indigeno, bensì una larva».[47]

In certi casi, piuttosto che metterlo apertamente in discussione, si preferisce sottoporre il cristianesimo ad una reinterpretazione più o meno radicale. Dopo aver evidenziato il ruolo negativo della «pietà» nel processo di dissoluzione dell'Antico regime e della capacità di resistenza della classe dominante, Tocqueville, con lo sguardo rivolto alla permanente agitazione sociale, bolla la «filantropia» in quanto «anticristiana»:[48] tutta impegnata a rivendicare «miglioramenti materiali» nella condizione dei detenuti, essa promuoverebbe una visione del mondo ignara dei valori spirituali e religiosi.[49] La spiegazione addotta a giustificazione della contrapposizione qui istituita tra cristianesimo

[45] Emerson, 1983*a*, pp. 625 e 627.
[46] In Lémonon, 1971, pp. 503-04.
[47] Arendt, 1966, pp. 189-90 (= Arendt, 1989, pp. 263 e 265).
[48] In Perrot, 1984, p. 38.
[49] Tocqueville, 1951, vol. IV, 1, p. 136.

e filantropia non è persuasiva. In altra occasione è lo stesso Tocqueville a rimproverare ai filantropi l'ingenua illusione di poter guadagnare alla «virtù» e al «senso dell'onore» anche il criminale più incallito, anche «l'essere più infame».[50] Il materialismo non è dunque l'unico movente dell'azione dei filantropi. È anche la reticenza o il calcolo politico a spiegare il fatto che Tocqueville conduca la battaglia contro di essi agitando la bandiera della religione dominante.

A sua volta, Spencer rimprovera ai cristiani del suo tempo di lasciarsi sopraffare da una compassione cieca, aderendo all'assurda visione, in base alla quale «non ci dovrebbe essere alcuna sofferenza ed è colpevole la società per la sofferenza che realmente esiste». In realtà, nel Nuovo Testamento possiamo leggere: «Chi non vuol lavorare non deve neppure mangiare». Senza appello è la condanna pronunciata a carico degli «oziosi» e dei «buoni a nulla», i quali pretenderebbero di vivere a spese della gente operosa e dignitosa. Pensato nel suo significato autentico, il cristianesimo converge pienamente con «quella legge universale della natura grazie alla quale la vita ha raggiunto la sua presente altezza, quella legge per cui una creatura non sufficientemente energica per nutrire se stessa deve morire».[51] Qui, il calcolo politico è vera e propria ipocrisia. Il cristianesimo è reinterpretato in chiave socialdarwinistica: in tal modo «scienza» e religione dominante risultano in pieno accordo. Siamo ben lontani dalla spregiudicatezza e dal coraggio intellettuale di Nietzsche che, nel denunciare gli effetti nefasti della compassione, prende di mira in primo luogo il cristianesimo.

Con lo sguardo rivolto all'espansione coloniale e alla gara per l'egemonia mondiale, se nell'ambito del Secondo Reich certi circoli teutomani reinterpretano la figura di Gesù in chiave ariano-germanica, in Gran Bretagna, con un'operazione speculare, Kipling rilegge la religione dominante alla luce soprattutto dei motivi veterotestamentari del «Dio degli eserciti» e del «popolo eletto», che ora tende ad essere quello inglese.[52] Il motivo del «Dio degli eserciti» sembra affascinare lo stesso Nietzsche. Questi però non è passato invano attraverso la scuola della filologia: non può prendere sul serio né la mitologia cristiano-ger-

[50] Tocqueville, 1951, vol. IV, 1, p. 197.
[51] Spencer, 1981, pp. 32-33.
[52] Brie, 1928, p. 227.

manica né il tentativo di fondere in unità il Nuovo e l'Antico Testamento, la figura di Gesù e quella dei conquistatori di Canaan!

4. *Cristianesimo, socialismo e «spiriti liberi»: il rovesciamento delle alleanze*

Al di là di Nietzsche, alla fine dell'Ottocento non mancano le voci inclini ad una radicale resa dei conti col cristianesimo. Secondo Lapouge, «la morale del cristianesimo» è da annoverare «certamente tra le più cattive» per il fatto che «sacrifica la società all'individuo», più esattamente all'individuo malriuscito.[53] Per fortuna, «la politica sentimentale idealista del cristianesimo è ormai morta», la stessa «idea di morale» è destinata ad essere sostituita dall'«igiene sociale».[54]

Galton è particolarmente duro nei confronti del cattolicesimo. Abbandonando il terreno della «moralità naturale» e della natura, perseguitando e decimando i pensatori e gli uomini più liberi e più audaci mediante l'Inquisizione, imponendo il celibato agli elementi migliori e lasciando via libera alla procreazione e moltiplicazione di quelli peggiori, in una parola abbandonando completamente il terreno della «moralità naturale», la Chiesa ha messo in atto una terribile controselezione e provocato una catastrofica degenerazione.[55] Ora i nodi vengono al pettine. Lo sviluppo della scienza rende chiaro a tutti che incombe una lotta mortale per il futuro della civiltà:

> Quando le nostre conoscenze avranno conseguito l'auspicabile ricchezza, allora, e soltanto allora, sarà venuto il momento di dichiarare un «Jihad» o guerra santa ai costumi e ai pregiudizi che indeboliscono le facoltà fisiche e morali della nostra razza.[56]

Siamo portati a pensare a Nietzsche e all'accusa da lui rivolta al cristianesimo di rendersi colpevole con la sua morale di un «delitto capitale contro la vita» (cfr. *supra*, cap. 16, § 6). *L'Anticristo* si conclude proclamando «una guerra mortale» contro il «vizio» e la «contronatura» rappresentata dal cristianesimo e dal suo clero: bisogna considerare e trattare come un crimine «la predica della castità» e radere

[53] Lapouge, 1977, p. 508.
[54] Lapouge, 1977, pp. IX e 509.
[55] Galton, 1869, pp. 357-58.
[56] Galton, 1907, p. 30; su ciò cfr. Poliakov, 1987, pp. 333-34.

al suolo «il luogo maledetto dove il cristianesimo ha covato le sue uova di basilisco» (AC, *Legge contro il cristianesimo*).

Rispetto alla necessità di salvaguardare la civiltà e la stessa persistenza fisica della specie uomo, i consueti conflitti tra gli Stati europei si rivelano di una meschinità assoluta:

> Perché ora che la verità dà battaglia alla millenaria menzogna, avremo degli sconvolgimenti, uno spasimo di terremoti, monti e valli che si spostano, come mai prima si era sognato. Il concetto di politica trapasserà allora completamente in quello di una guerra degli spiriti; tutti i centri di potere della vecchia società salteranno in aria – sono tutti fondati sulla menzogna: ci sarà guerra, come mai prima sulla terra. Solo a partire da me ci sarà sulla terra grande politica (EH, *Perché io sono un destino*, 1).

Una volta individuato il ruolo malefico del cristianesimo nell'ostacolare o bloccare la selezione, ecco che si verifica una sorta di rovesciamento delle alleanze. Questa, almeno, è l'opinione di Lapouge. Lo sviluppo delle scienze, la teoria dell'evoluzione e della selezione – egli osserva – hanno messo in gravi difficoltà i seguaci del movimento democratico e socialista. I sedicenti «liberi pensatori» non riescono a rinunciare a quella visione teologica e morale del mondo, sulla quale si basa in ultima analisi il loro programma politico; sono anch'essi «schiavi» delle «dottrine teologiche». Piuttosto che rimettersi radicalmente in discussione, forse finiranno col riabbracciare in modo esplicito il cristianesimo: «La loro psicologia è quella degli uomini che un tempo si prosternavano nelle chiese e facevano bruciare gli eretici [...]. Il futuro prossimo mostrerà ai nostri figli questo curioso spettacolo, i teorici della falsa democrazia moderna costretti a rinchiudersi nella cittadella del clericalismo». Sì, «l'alleanza degli uomini della Chiesa e di quelli della Rivoluzione sarà il fatto di domani».[57] Siamo ricondotti alla contrapposizione che Nietzsche istituisce tra i sedicenti «liberi pensatori» e gli autentici «spiriti liberi», i soli in grado di liquidare il dogmatismo cristiano-socialista.

Ed ecco che al cristianesimo è chiamato a subentrare non già l'ateismo caro ai liberi pensatori socialisti o socialisteggianti, bensì una nuova religione. Forse – osserva Lombroso – un contributo in questa direzione può provenire dall'«anglosassone», in questo momento alla testa delle razze conquistatrici: in lui «la fecondità religiosa non è

[57] Lapouge, 1977, pp. 513-14.

spenta».[58] In ogni caso – ritiene a sua volta Le Bon – è solo una fase di transizione quella in cui «i cieli restano vuoti»; a segnare l'avvio di «una civiltà nuova» sarà «la nascita di nuovi dei», che nulla più avranno a che fare con la divinità cristiana e coi valori o disvalori morali che essa incarna.[59] Ma è *L'Anticristo* a conferire a questa attesa la sua forma più fascinosa: «Quasi due millenni e non un solo nuovo Dio!» (AC, 19).

In conclusione, nella lettura di Nietzsche, piuttosto che far leva sulla categoria di «inattualità», conviene tentare un approccio diverso. Come nell'idealismo tedesco si avverte la traduzione epistemologica e filosofica della Rivoluzione francese, così in Schopenhauer e Nietzsche si avverte la traduzione epistemologica e filosofica della critica della Rivoluzione francese. In entrambi i casi, questa traduzione consente di innalzarsi al di sopra dell'immediatezza e di inserire i singoli problemi e i diversi aspetti di ogni problema nell'ambito di un tutto strutturato e coerente, di una complessiva visione del mondo e della storia. Abbiamo per l'appunto a che fare con grandi filosofi.

Senonché, soprattutto per quanto riguarda Nietzsche, l'ermeneutica oggi dominante trasfigura in pura metafora e in pura espressione artistica la grandiosa traduzione epistemologica e filosofica di un discorso eminentemente politico. È un'operazione che si scontra in primo luogo proprio col filosofo oggetto di trasfigurazione. Questi è persino sdegnato allorché s'imbatte in una lettura dello *Zarathustra* che, dopo averlo considerato benignamente come «un superiore esercizio di stile», invita il suo autore a «volersi preoccupare un po' anche del contenuto». Il «contenuto», di cui il recensore avverte la mancanza, Nietzsche si affretta subito a precisarlo, ed esso è inequivocabilmente e squillantemente politico: «La parola "superuomo" [...] designa un tipo benriuscito al massimo grado, in contrapposizione all'uomo "moderno", all' "uomo buono", ai cristiani e ad altri nichilisti» (EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 1); in contrapposizione, cioè, al movimento democratico e socialista, espressione culminante della parabola sovversiva iniziata con la predicazione evangelica o col profetismo ebraico. A contrastare e condannare secoli di involgarimento e di eversione plebei intervengono Zarathustra e la «distinzione "propria del superuomo"» (B, III, 1, p. 356).

[58] Lombroso, 1995, p. 523.
[59] In Sternhell, 1978, p. 15.

Parte quinta

Nietzsche e la reazione aristocratica tra due epoche storiche

Il nazionalismo è l'aspetto più ignobile dello spirito moderno.

Drieu La Rochelle

Mussolini e Hitler, i due uomini che hanno introdotto un contromovimento nei confronti del nichilismo, sono stati entrambi alla scuola di Nietzsche, sia pure in modo essenzialmente diverso.

Heidegger

Non ha raggiunto Israele, proprio per la via traversa di questo «redentore», di questo apparente oppositore e dissolvitore di Israele, la meta estrema della sua sublime avidità di vendetta?

GM, I, 8

Paolo voleva il fine, di conseguenza volle anche i mezzi... Quel che lui stesso non credeva, gli idioti, tra cui egli gettò la sua dottrina, lo credettero. Il suo bisogno era la potenza: con Paolo, il sacerdote volle ancora una volta pervenire alla potenza – potevano servirgli soltanto quei concetti, quelle dottrine e quei simboli, con cui si tiranneggiano masse, si formano mandrie.

AC, 42

24.

Filosofi, storici e sociologi: il conflitto delle interpretazioni

1. *Il «complotto» di Elisabeth*

Abbiamo visto che non mancano in Nietzsche pagine inquietanti e terribili. Se anche rinviano in primo luogo al clima spirituale di fine Ottocento, è ben comprensibile che al loro autore si siano richiamati ideologi di primo piano del Terzo Reich. Nel respingere con sdegno questa rivendicazione di eredità, tutta una serie di autorevoli interpreti del filosofo chiama in causa la sorella, che avrebbe inventato o sapientemente manipolato *La volontà di potenza*, in modo da trasformarla in uno dei libri di riferimento del Terzo Reich e, ancor prima, del protofascismo e del protonazismo. È singolare che, pur di immergere il filosofo in un bagno di purezza politica, non si esiti a innalzare Elisabeth alla dignità di personaggio storico-mondiale. Con risultati paradossali. Come vedremo, uno storico del Novecento non ha esitato ad affermare che il genocidio nazista in Europa orientale difficilmente si sarebbe verificato... «se non fosse stato per Nietzsche»! L'affermazione è alquanto discutibile; ma essa diventa subito esilarante se proviamo a rileggerla con l'emendamento suggerito dai sostenitori della tesi della manipolazione. La storia del Novecento sarebbe stata del tutto diversa e decisamente migliore se non fosse stato per... Elisabeth! Una donna intellettualmente assai mediocre diviene così l'ispiratrice di un movimento politico che non solo è riuscito a conquistare e mettere in moto grandi masse ma che ha anche saputo affascinare, almeno per qualche tempo, esponenti di primissimo piano della cultura europea: *in principio* era un Rasputin in gonnella!

Percorsa sino in fondo, questa strada sfocia in una sgangherata teo-

ria del complotto. Ecco in che termini un interprete si esprime, sempre a proposito della sciagurata sorella del filosofo: «Citandolo in modo tendenzioso al di fuori del contesto, ella contrabbandò pesantemente l'antisemitismo nei suoi scritti. Negli anni trenta si allineò coi suoi amici nazisti e con Hitler, i quali decisero di utilizzare suo fratello».[1] Com'è noto, *La volontà di potenza* è stata per la prima volta pubblicata quando il futuro Führer è ancora un ragazzino: si direbbe dunque che, in tale complotto, la protagonista sia Elisabeth, che lo architetta con largo anticipo sulla nascita del movimento nazista!

Il bello è che, se leggiamo attentamente la biografia che a Nietzsche dedica la sorella e se confrontiamo *La volontà di potenza* con il testo dei frammenti postumi, possiamo giungere ad una conclusione direttamente contrapposta alla versione oggi dominante. Nella biografia, invano si cercherebbero le lettere del fratello che trasudano una violenta giudeofobia. E non è tutto. Allorché si occupa della conferenza di Basilea su *Socrate e la tragedia*, Elisabeth sorvola sulla chiusa, che chiama in causa pesantemente la «stampa ebraica»; riferisce delle inquietudini provocate dal testo di questa conferenza a Tribschen, ma tace sulla loro motivazione e sull'invito che Richard e Cosima rivolgono al giovane ordinario a non sfidare alla leggera la comunità ebraica, sottovalutandone la potenza e lo spirito di vendetta.[2] Elisabeth sa che, nella prima fase dell'evoluzione del filosofo, socratismo è in realtà sinonimo di ebraismo, ma invita a non sopravvalutare «certe parole amare» da lui pronunciate sull'ebraismo in quanto «distruttore della concezione greca della vita». L'aspetto principale – si preoccupa di sottolineare l'amorevole sorella – è il rifiuto netto dell'antisemitismo sotto qualsiasi forma.[3]

È in primo luogo per questa ragione che Nietzsche avrebbe rotto con Wagner, senza indietreggiare dinanzi al conseguente isolamento:

> Il rumore della guerra e della vittoria aveva reso rozzo il nostro udito spirituale [...]. Coi suoi ideali (tra i quali rientrava l'antisemitismo), Wagner ipnotizzava i migliori del tempo, e di essi mio fratello avrebbe avuto bisogno per i suoi nuovi pensieri. Ora l'incantesimo è rotto: i giovani spiriti di oggi, quelli che volano più in alto, si rivolgono a nuovi ideali; ora venerano Nietzsche.[4]

[1] Santaniello, 1994, p. 148.
[2] Förster-Nietzsche, 1895-1904, vol. II, pp. 20-21.
[3] Förster-Nietzsche, 1895-1904, vol. II, p. 501.
[4] Förster-Nietzsche, 1895-1904, vol. II, p. 317.

A tale proposito, la biografia riporta integralmente il paragrafo di *Nietzsche contra Wagner* dal titolo *Come mi liberai di Wagner*. Leggiamo l'inizio e la fine: «Non sopporto nessuna ambiguità; da quando Wagner venne in Germania, accondiscese poco per volta a tutto ciò che io disprezzo – persino all'antisemitismo [...]. Io fui sempre condannato agli occhi dei tedeschi».[5] Questo brano è sottilmente autoapologetico. Sembra suggerire l'idea che, al momento dell'incontro con il musicista, il futuro filosofo non fosse affetto dal morbo che poi avrebbe provocato la rottura. In realtà, sappiamo che l'antisemitismo o la giudeofobia di Wagner e del giovane Nietzsche è preesistente al loro incontro, che in effetti si sviluppa a partire anche da tale comunanza di idee.

Elisabeth sottoscrive senza difficoltà l'autoapologia del fratello. Ben lungi dal voler accomodare la sua immagine ai bisogni ideologici del movimento che poi sfocerà nel nazismo, la biografia si sforza di rappresentare Nietzsche come il campione della lotta contro la teutomania e l'antisemitismo, come il «buon europeo» per eccellenza.[6] Certo, in modo fondamentalmente corrispondente alla verità, ma anche con qualche forzatura. Lo dimostrano i silenzi e le rimozioni relative agli anni giovanili, e lo dimostrano altri piccoli particolari: ad esempio, Elisabeth insiste con forza sulle origini cristiane della morale del *ressentiment*, ma sembra voler passare sotto silenzio o minimizzare il ruolo dell'ebraismo.[7] Non è la sorella «antisemita» ma sono un amico di vecchia data del filosofo e una personalità di primo piano della cultura ebraica francese a parlare rispettivamente, ben prima della pubblicazione della *Volontà di potenza*, di antisemitismo camuffato da anticristianesimo, ovvero di «antisemitismo anticristiano» in Nietzsche (cfr. *supra*, cap. 18, § 6). Semmai, fatta astrazione ovviamente dal giudizio di valore, è la lettura di Lazare e Overbeck a rivelarsi più vicina a quella cara agli interpreti antesignani del nazismo, ovvero nazisti o filonazisti. Abbiamo visto Nietzsche esprimere tutto il suo disprezzo per Fritsch, ma quest'ultimo, nel ribadire il carattere intrinsecamente e irrimediabilmente giudaico del cristianesimo, continua a richiamarsi all'*Anticristo*[8] (e da questo e da altri testi

[5] Förster-Nietzsche, 1895-1904, vol. II, pp. 322-23.
[6] Förster-Nietzsche, 1895-1904, vol. II, p. 555.
[7] Förster-Nietzsche, 1895-1904, vol. II, p. 449.
[8] Fritsch, 1943, p. 265; sulla storia di questo testo cfr. Ferrari Zumbini, 2001, p. 971.

del filosofo trae profitto per bollare gli ebrei come «ciandala»).[9] A sua volta, Baeumler sottolinea che in Nietzsche «cristianesimo ed ebraismo sono in fondo la medesima cosa».[10]

Non paga di evidenziare il rifiuto dell'antisemitismo nel fratello, Elisabeth si sforza di inserire il suo pensiero in un contesto europeo e occidentale, che travalica nettamente i confini della Germania: ad esempio, per quanto riguarda la visione della donna, in primo luogo come madre di una prole sana e possibilmente numerosa, accosta il filosofo al presidente americano Theodore Roosevelt.[11] Soprattutto, nel sottolineare e celebrare l'aristocratismo di Nietzsche, Elisabeth rinvia all'Inghilterra e al ruolo che in quel paese continua a giocare l'«antica nobiltà».[12] La biografia istituisce un confronto tra la Germania e gli altri paesi europei, che è tutto a discapito della prima: è soprattutto in terra tedesca che gli intellettuali provengono dalle «classi inferiori» e pensano più al «guadagno del pane» che non all'analisi dei «problemi più profondi della vita». Ad impedire di prendere coscienza della gravità di tale problema è intervenuto il trionfo di Sedan che ha inorgoglito e inebriato il Secondo Reich: «Questo tedesco che fa lo spaccone in modo brutale» è «la figura più ripugnante della Germania» – è così che Elisabeth conclude, sintetizzando e sottoscrivendo in pieno l'opinione del fratello.[13] In questo contesto possono altresì essere collocate l'ammirazione e la gratitudine espresse a Karl Hillebrand per aver riconosciuto già al momento della pubblicazione di *Umano, troppo umano* la genialità di Nietzsche e per averlo definito «l'ultimo tedesco umano».[14] Come si vede, in questa ricostruzione non c'è ombra di teutomania o di sciovinismo.

Infine, Elisabeth non solo non prende in considerazione le letture in chiave antisemita, che non erano mancate già negli anni della vita cosciente del filosofo (sia pure per essere subito da lui sdegnosamente respinte), ma dà anche scarso spazio alle interpretazioni in chiave socialdarwinista: particolarmente impegnato a leggere Nietzsche in questa direzione, in libri che hanno una notevole eco, è Alexander

[9] Fritsch, 1911, pp. 184-87.
[10] Baeumler, 1931*a*, pp. 158-59.
[11] Förster-Nietzsche, 1895-1904, vol. II, pp. 565-66.
[12] Förster-Nietzsche, 1895-1904, vol. II, p. 617.
[13] Förster-Nietzsche, 1895-1904, vol. II, pp. 108-09.
[14] Förster-Nietzsche, 1895-1904, vol. II, p. 664.

Tille, che però non compare neppure nell'indice dei nomi. Elisabeth cita invece con rispetto o calore gli interventi di Simmel e Vaihinger (due ebrei!) Spazio e attenzione sono altresì riservati a Alois Riehl, il quale celebra l'«individualismo aristocratico» di Nietzsche «artista e pensatore»,[15] e lo celebra – si può aggiungere – in contrapposizione ad un «tempo» che è di orientamento «collettivistico».[16]

La lettura della biografia non accredita in alcun modo la leggenda nera di Elisabeth come falsificatrice al servizio di un Terzo Reich, il cui avvento in questo momento non può essere previsto neppure da un profeta straordinariamente dotato (mancano dieci anni allo scoppio della prima guerra mondiale!) Né l'accredita la lettura della *Volontà di potenza*. Su quest'opera si fonda la dura critica che, nel 1936, un interprete di orientamento nazista sviluppa contro il filosemitismo da lui rimproverato a Nietzsche; in particolare, sono presi di mira i paragrafi dedicati alla celebrazione di Heine, Offenbach, Mendelssohn e Rahel Varnhagen, dell'arte e della cultura ebraica nel suo complesso.[17] Il giudizio di condanna finisce con l'investire la stessa Elisabeth, accusata di aver simpateticamente ribadito, nella sua opera di biografa e di editrice, il filosemitismo del fratello: aveva espresso la sua gratitudine per Brandes e gli altri ebrei pieni di ammirazione per il filosofo già nel corso della sua vita cosciente; a colmare la misura, «come testimone per la corretta interpretazione della dottrina del fratello» Elisabeth aveva invocato «l'ebreo Georg Simmel»[18] – in effetti nella biografia citato ampiamente e con favore – a causa della sua «eccellente» trattazione dell'«ideale aristocratico» di Nietzsche.[19] Dall'accusa di filosemitismo si è passati più tardi a quella di antisemitismo.

Non c'è dubbio: più che un «fatto», il testo della *Volontà di potenza* è un'«interpretazione». Giustamente è stata notata la tendenza dei due curatori a smussare le asperità: ne hanno fatto le spese le dichiarazioni particolarmente aspre nei confronti di «religione, Chiesa e Reich», ma anche quelle più ostili riguardo alle donne.[20] Possiamo

[15] Förster-Nietzsche, 1895-1904, vol. II, pp. 620-22, 569-70 e 664; cfr. Riehl, 1920, p. 161.
[16] Riehl, 1920, p. 11.
[17] Westernhagen, 1936, pp. 18-23; cfr. WzM, §§ 832-35.
[18] Westernhagen, 1936, pp. 12 e 74.
[19] Förster-Nietzsche, 1895-1904, vol. II, pp. 620-22.
[20] Fuchs, 1998, pp. 391-92.

comprendere meglio lo spirito con cui lavora Elisabeth, soffermandoci un attimo su un piccolo intervento. Apriamo il libro incriminato e leggiamo il § 872: «I diritti che un uomo si prende sono proporzionali ai doveri che si impone, ai compiti rispetto ai quali si sente all'altezza. La maggioranza degli uomini non ha diritto all'esistenza, ma costituisce una disgrazia per gli uomini superiori». Andiamo ora a leggere il brano corrispondente nei *Frammenti postumi*. L'aforisma prosegue con una dichiarazione enfatica: «Ai malriusciti io non riconosco neppure il diritto [all'esistenza]. Ci sono anche popoli malriusciti» (XI, p. 102). Pur sforzandosi di aderire il più possibile alle tesi del fratello, cui comunque intende erigere una sorta di monumento, la povera Elisabeth deve aver considerato imbarazzante ed eccessiva la sottolineatura per cui a interi popoli può o deve essere negato il diritto all'esistenza. Tutto si può dire dell'opera della sorella di Nietzsche come biografa e come editrice, tranne che abbia reso un servigio all'interpretazione nazionalsocialista di alcuni decenni dopo! Certo, la biografia insiste, e a ragione, sull'implacabile ostilità del filosofo nei confronti del socialismo, ma neppure questo può essere considerato un favore per un movimento che si autodefiniva «nazional*socialista*».

Per quanto riguarda il testo della *Volontà di potenza*, non ci sono differenze particolarmente rilevanti rispetto ai frammenti postumi, ed è fatica sprecata andare a caccia di manipolazioni e distorsioni, realmente in grado di compromettere il lavoro dell'interprete.[21] Ci si può persino chiedere se le libertà che si concede Elisabeth siano maggiori di quelle di cui danno prova gli odierni editori di *Socrate e la tragedia*: il paradosso è che, nel censurare la chiusa giudeofoba di questa conferenza (cfr. *infra*, *Appendice*, § 1), essi si collocano sulla scia della sorella del filosofo da loro tanto disprezzata!

2. *L'interpretazione di Nietzsche prima della* Volontà di potenza: *le critiche a «sinistra»*

Il singolare edificio ideologico e mitologico costruito dagli ermeneuti dell'innocenza si rivela tanto più fragile per il fatto che, ben prima della pubblicazione della *Volontà di potenza*, il pensiero del suo autore

[21] Ferraris, 1995, pp. 614-17.

suscita un dibattito che evoca scenari assai inquietanti. Già nel 1884, un estimatore di Nietzsche, che di lui ci ha lasciato un ritratto simpatetico, riferisce tuttavia di un colloquio su cui vale la pena di riflettere. Il filosofo espone la sua tesi secondo cui, pur di rendere possibili «pochi uomini straordinariamente eccellenti», bisogna saper essere «crudeli», senza esitare a «opprimere forse tutti gli altri». Sì, nella sua radicalità la visione da lui maturata «in relazione al problema di ciò che è bene e ciò che è male» potrebbe «spaventare», ed è per questo che egli esita a comunicarla sino in fondo; resta il fatto che sarebbe necessario «reprimere le proprie buone inclinazioni, la propria compassione per amore di un fine superiore». L'interlocutore obietta assennatamente che «non c'è nessuno cui sia lecito dominare sopra gli uomini come un allevatore di vitelli sui propri vitelli» (KGA, VII, 4/2, p. 24).

Fin qui il riferimento è a *Così parlò Zarathustra* e alla teorizzazione del «superuomo». Subito dopo la pubblicazione di *Al di là del bene e del male*, il suo primo recensore osserva che il libro applica «all'umanità il concetto di potenza della natura», ciò che è tanto più inquietante per il fatto che della natura è messa in evidenza l'estrema crudeltà:[22] siamo cioè in presenza di un socialdarwinismo assai brutale. Sempre a proposito di *Al di là del bene e del male*, in una lettera a Overbeck del 1° settembre 1886, Rohde esprime la sua preoccupazione e anche la sua indignazione:

> Può andare ciò che vi è detto del carattere gregario dell'umanità attuale, ma come immaginarsi ciò che Nietzsche fantastica a proposito della morale cannibalesca che dovrebbe essere imposta dittatorialmente secondo la sua filosofia? Quale segno dei tempi preannunciano questi magniloquenti ammazzasette del futuro?[23]

Come agirà una tale filosofia sul concreto terreno politico? Contro i «pericoli» insiti in essa mette in guardia, già nel titolo, un libro apparso nel 1893. Il suo autore (Ludwig Stein), dopo averlo accostato a Gumplowicz, legge e denuncia in Nietzsche un «tratto brutale, dispotico»: «l'istinto selvaggio dell'originaria bestia umana non ancora addomesticata irrompe qui con violenza elementare»; esso «vorrebbe annientare la libera vita del singolo affinché i pochi geni, i "superuomini" possano abbandonarsi senza freni alle loro voglie».[24] In que-

[22] Joseph Victor Widmann in Janz, 1981, vol. III, pp. 260-61.
[23] In Montinari, 1999, p. 167.
[24] Stein, 1893, pp. 63, nota e 43-44; su ciò cfr. Duboc, 1896, p. 144.

sto stesso periodo di tempo, un'analoga lettura della figura del superuomo possiamo leggere in Nordau.[25] Quest'ultimo – non si dimentichi che si tratta di un autore di origine ebraica – esprime anche la sua preoccupazione e il suo sdegno per il fatto che in certe pagine di Nietzsche al «popolo ebraico» viene attribuito un «piano» o un complotto per il rovesciamento della morale e del dominio dei signori (cfr. *infra*, cap. 27, §§ 3 e 5).

Ma ora conviene concentrarsi soprattutto sulle reazioni provenienti dalla sinistra propriamente detta. Nel 1896 un discepolo di Feuerbach, con qualche simpatia per la socialdemocrazia, Julius Duboc, osserva: dagli scritti di Nietzsche emana un «puzzo di incendio e di bruciato», un'«aria carica di miasmi in cui è immersa l'aristocrazia canagliesca dei suoi superuomini».[26] Ancora più significativa è la messa in guardia che segue: ben si comprende che la condanna della «rivolta degli schiavi nella morale» e l'annuncio dell'avvento o del ritorno della «morale dei signori» siano accolti con favore in particolare dalle «classi superiori della società»; ma esse hanno realmente compreso tutta la portata della filosofia cui riservano il loro entusiasmo?[27]

Si sono rese conto che Nietzsche è «il nemico della compassione»?[28] La definizione è di Tönnies. Questi, nel 1897, sviluppa un'aspra polemica contro il «culto» di un filosofo che «raccomanda la distruzione dove hanno luogo la cura e la conservazione», che tuona contro le conseguenze funeste dell'«accumulo di individui malati e malriusciti». Ma dove si vuole arrivare con questi discorsi? – si chiede Tönnies. Si esige forse che «si annientino quegli individui», col ricorso ad un comportamento ormai fondamentalmente estraneo persino ai «più selvaggi»?[29] Una cosa è certa: Nietzsche istituisce una barriera invalicabile tra «superuomini» da un lato e «iloti» dall'altro, e nei confronti di questi ultimi raccomanda o esige un supplemento di durezza. In tal modo riecheggia una tendenza pericolosa che si va pericolosamente diffondendo:

> Nella piccola e grande borghesia dei nostri tempi, nulla è più amato dell'imprecazione contro lo «sbrodolamento umanitario» [...]. L'ostentazione di forza [...], il

[25] Nordau, s.d., vol. II, pp. 327-28.
[26] Duboc, 1896, p. 123.
[27] Duboc, 1896, pp. 122, 124 e 134.
[28] Tönnies, 1998, p. 117.
[29] Tönnies, 1998, pp. 128-29.

modo di fare provocatorio, davvero molto inumano, sta tuttavia tristemente fiorendo sotto il nome della risolutezza tra noi tedeschi di oggi non soltanto nelle relazioni militari (dove è in certa misura inevitabile), ma anche da parte di funzionari che si atteggiano a padroni [...]. Alla nostra nuova nobiltà che è al contempo impegnata a conservare la religione per il popolo, vale a dire il cristianesimo, gli aristocratici libri di Nietzsche possono soprattutto servire da specchio gentile.[30]

Di particolare rilievo sono gli interventi in questo dibattito di Franz Mehring: si tratta di un esponente di primo piano della socialdemocrazia tedesca, il quale avverte con forza il fascino dell'autore da lui indagato, e il fascino sia del pensatore che del prosatore. Oggetto di particolare apprezzamento è la «lotta contro la morale» dominante, cioè contro una morale che non è all'altezza neppure dello sviluppo capitalistico e che ora è contestata da un pensiero brillante e da una prosa fascinosa.[31] Sì, la prima *Inattuale* suscita, come sappiamo (cfr. *supra*, cap. 4, § 7), l'entusiasmo degli ambienti ortodossi e della borghesia liberale incline alla doppiezza in campo religioso. Mehring ne è consapevole, e tuttavia per lui non ci possono essere dubbi sul fatto che tale polemica intende salvaguardare «le tradizioni più gloriose della cultura tedesca».[32]

Ma questi significativi riconoscimenti non impediscono all'intellettuale impegnato nel movimento operaio di avvertire con chiarezza il «banale odio antisocialista» e le «maledizioni di Nietzsche contro il socialismo». Pur coraggiosa e stimolante, la lotta contro l'ipocrisia e il puritanesimo della morale dominante sfocia nella rivendicazione e nell'annuncio di una «morale della crudeltà».[33] E, dunque, siamo in presenza non solo, come sappiamo, di una «filosofia del capitalismo» ma di una «filosofia del capitalismo» particolarmente inquietante: «la sua concezione della storia è una rozzezza brutale e priva di spirito, che appare tanto più ripugnante a causa dello stile scintillante e ricco di "spirito"».[34]

Infine, per rimanere sempre nell'ambito del movimento socialista, conviene citare l'intervento di Trockij. Scrivendo nel 1900, egli denuncia le «idee ultra-aristocratiche» di Nietzsche: «L'asse sociale del

[30] Tönnies, 1998, pp. 126 e 128-29.
[31] Mehring, 1961*a*, vol. XIII, p. 154.
[32] Mehring, 1961*a*, vol. XIII, p. 177.
[33] Mehring, 1961*a*, vol. XIII, pp. 169 e 180-81.
[34] Mehring, 1961*a*, vol. XIII, p. 165.

suo sistema [...] è il riconoscimento del privilegio accordato a pochi "eletti" di godere liberamente di tutti i beni dell'esistenza».[35] Non ci si deve lasciar ingannare dalle formulazioni fascinose o dalle pose ribelli: «In apparenza, un radicalismo senza limiti e un'audacia che tutto contesta». In realtà, a definire Nietzsche è un tratto decisamente reazionario: «Alla parola democrazia, gli viene la schiuma alle labbra».[36] Anzi, siamo in presenza di un ultra-aristocratismo che si distingue per alcune caratteristiche particolarmente torbide: esso teorizza «"superuomini", liberi da ogni obbligo sociale e morale», che non nascondono il loro «franco cinismo» e sono pronti all'«eliminazione accurata di tutto ciò che può suscitare la "pietà"».[37]

Ovviamente, non mancano nell'ambito della socialdemocrazia tedesca letture diverse e più simpatetiche nei confronti di Nietzsche.[38] Ma ciò dimostra non già il carattere impolitico del suo pensiero bensì la complessità della lotta ideologica. Sconvolgimenti politico-sociali e processi di secolarizzazione hanno comportato l'emergere di un ceto esteso di intellettuali, che guardano con diffidenza od ostilità al ruolo delle Chiese cristiane. Subiranno essi l'influenza del «libero pensatore» socialisteggiante, che nel criticarle come residuo del passato esprime la sua fiducia nel «progresso», o dello «spirito libero» di sentimenti aristocratici che, assieme alla fede cristiana è impegnato a sbeffeggiare anche la fede progressistica? Il teorico del radicalismo aristocratico si propone in modo consapevole ed esplicito di assorbire e neutralizzare la figura del libero pensatore nella figura dello spirito libero; questa seconda figura è sapientemente concepita e costruita come la metacritica della prima. Se da un lato sono tra loro antagonistici, dall'altro i due discorsi agitano motivi simili, assumono entrambi un atteggiamento di ribellione rispetto all'esistente e si rivolgono al medesimo pubblico: non è stupefacente che nell'ambito di questo pubblico si manifestino incertezze, oscillazioni e passaggi di campo. È in questo contesto che bisogna inserire, ad esempio, il nietzscheanesimo del giovane Mussolini.

Alla fine dell'Ottocento si manifesta un fenomeno analogo, ma con segno rovesciato, a quello verificatosi un secolo prima, in particolare

[35] Trockij, 1979, pp. 118 e 108.
[36] Trockij, 1979, pp. 109 e 115.
[37] Trockij, 1979, pp. 108-09.
[38] Vivarelli, 1984.

in Francia: alla vigilia della rivoluzione, la cultura illuministica penetra ampiamente nei circoli aristocratici che pure essa prende di mira. Circa cent'anni dopo, la carica dissacratrice di Nietzsche riesce a far breccia anche in settori del movimento socialista, nei confronti del quale il filosofo pure non si stanca di esprimere il suo disprezzo e il suo odio. Non mancano gli storici che, a partire dalla constatazione della diffusione della filosofia dei lumi tra le file dell'aristocrazia, negano o minimizzano il conflitto che contrappone questa classe al Terzo Stato. In modo analogo procedono gli interpreti che rimuovono il furibondo antisocialismo di Nietzsche, a partire dalle simpatie riscosse da certi motivi del suo pensiero presso autori o settori di quel movimento. In realtà, ogni lotta concreta per l'egemonia presuppone sia un minimo di contiguità sociale per quanto riguarda gli strati da conquistare (diversamente non ci sarebbe neppure rivalità e concorrenza) sia, talvolta, un minimo di contiguità ideologica tra i suoi protagonisti, allorché l'uno e l'altro aspirano ad occupare lo spazio lasciato vuoto da un'ideologia declinante (alla fine dell'Ottocento la lotta si sviluppa a partire da un comune distacco dal cristianesimo e dalla morale tradizionale). Se ad uno sguardo superficiale appare come sinonimo di convivenza e persino di affinità, il minimo di contiguità sociale e ideologica si rivela, ad uno sguardo più attento, come l'espressione dell'antagonismo.

3. *L'interpretazione di Nietzsche prima della* Volontà di potenza: *gli applausi a «destra»*

Mentre a «sinistra» ad essere dominante è la reazione di allarme e di rigetto (alla quale non sono estranei neppure conoscenti e amici di Nietzsche), a «destra» si infittiscono i riconoscimenti e gli applausi. E tutto ciò ancora una volta ben prima della pubblicazione della *Volontà di potenza*. Come motto del suo libro e della sua nuova «scienza», il padre fondatore o uno dei padri fondatori dell'«igiene razziale», Alfred Ploetz, riporta un brano da *Così parlò Zarathustra*, nel quale si auspica il passaggio dalla «specie» alla «super-specie» (cfr. *supra*, cap. 20, § 1).

Ma, in questo contesto, un posto di rilievo occupa il Tille già fugacemente citato. Egli attribuisce a Nietzsche il merito di aver tratto

tutte le conseguenze, sul piano etico e politico-sociale, dalle teorie di Darwin, senza lasciarsi inceppare dagli scrupoli morali dello scienziato inglese. È una lettura sulla quale conviene riflettere. In effetti nell'*Origine dell'uomo* non mancano la perplessità e il disagio:

> Noi uomini civili cerchiamo con ogni mezzo di ostacolare il processo di eliminazione (*elimination*); costruiamo ricoveri per i deficienti, per gli storpi e per gli infermi; istituiamo leggi per i poveri; e i nostri medici fanno ricorso alla loro massima abilità per salvare la vita di chiunque fino all'ultimo momento [...]. Così i membri deboli delle società civili si riproducono. Nessuno che si sia interessato all'allevamento di animali domestici dubiterà che questo fatto sia molto dannoso per la razza umana. È sorprendente la rapidità con cui la mancanza di cure o le cure mal dirette conducono alla degenerazione (*degeneration*) di una razza domestica; ma, eccettuato il caso dell'uomo stesso, difficilmente qualcuno è tanto ignorante da far riprodurre i propri animali peggiori.

Ad aggravare la minaccia che pesa sul destino dell'umanità è un altro fattore: ad essere arruolati nell'esercito sono i «giovani migliori», mentre rimangono a casa e possono più facilmente sposarsi e procreare quelli con la salute più malferma. La «dura ragione» suggerirebbe forse rimedi energici. Ma mettere a tacere il sentimento di «simpatia» significherebbe per l'uomo rinunciare alla «parte più nobile» della sua «natura»: «Dobbiamo perciò sopportare gli effetti indubbiamente negativi della sopravvivenza dei deboli e della propagazione della loro stirpe»; c'è solo da sperare che i più deboli si astengano il più possibile dal matrimonio.[39]

La speranza di Darwin diviene un punto fermo nel programma di Galton, il quale, tuttavia, rivela residui scrupoli morali. Così, almeno, agli occhi di Tille: «Un'asportazione (*Ausscheidung*) dei peggiori gli sembra troppo crudele, nonostante che i dati di fatto dell'evoluzione rinviino ad essa; meglio perciò un accrescimento pianificato dei migliori». Il fatto è che continua ancora a farsi sentire negativamente la «morale della compassione», «la morale dell'amore del prossimo (*Nächstenmoral*) propria del cristianesimo, dell'umanitarismo (*Humanität*), della democrazia».[40] Non è facile liberarsi dal peso degli «ideali democratico-cristiani della morale, dell'amore del prossimo», degli «ideali cristiano-umanitari-democratici», dell'«etica cristiano-umanitaria». Questa, ostacolando il «calpestamento senza pietà» dei «ma-

[39] Darwin, 1984, pp. 323-24.
[40] Tille, 1895, pp. 111-12.

lati» e dei «falliti» (*Unterliegende*), inceppa in modo sciagurato la selezione e il processo vitale.[41] E, tuttavia, attraverso tentativi e autori successivi si fa strada la consapevolezza che è privo di senso voler imporre alla «grande natura» la nostra «piccola morale» (*unser Moralchen*), stando a guardare inerti e persino incoraggiando la moltiplicazione di «storpi, paralitici, ciechi, folli, tisici, sifilitici».[42] Questa presa di coscienza raggiunge finalmente il suo punto più alto in Nietzsche. Il suo pensiero può essere sintetizzato in una formula che è anche un appello: «Al di là della morale degli schiavi», che è poi «la morale del buddismo, del cristianesimo, dell'umanitarismo». A tutto ciò si contrappone la «morale dei signori», cara già alla «grecità antica», la morale in cui trova espressione «la crescita vitale», non già «la decadenza fisiologica»; è necessario prendere coscienza del fatto che «l'intera civiltà moderna cristiano-democratica è un fenomeno di decadenza» (*Niedergangserscheinung*).[43]

A fondamento di questa marcia civiltà o pseudociviltà – prosegue Tille –, agisce la tradizione «ebraico-cristiana», il «comunismo dei primi cristiani». Gesù è solo un «rabbino» colpito dalla giustizia romana per la sua «sovversione comunista». Con lui e con Paolo di Tarso iniziano «la diffamazione di tutto ciò che è sano, gioioso e vitale» e l'enunciazione e la diffusione dell'«insensata dottrina dell'eguaglianza di tutti gli uomini», che si manifesta ora con particolare virulenza nel movimento socialista propriamente detto. Sì, esso pretende di contrapporsi alla «superstizione dominante, protestante o cattolica che sia», ma non per questo cessa di essere il suo erede, suo «figlio». Si tratta dunque di mettere in discussione «quasi duemila anni di storia», facendo di nuovo valere «l'impulso alla potenza» (*Trieb zur Macht*) contro gli «istinti del gregge».[44] Si apre ormai un'epoca nuova: è ora di farla finita col «culto delle masse», col mito dei «cosiddetti diritti innati dell'uomo» e con l'«astrazione» dell'«umanità» e della «teoria del rispetto degli altri membri dell'umanità» (*Mitmenschen*), da considerare addirittura come «fratelli»; non ha senso indulgere ancora alla farsa del parlamentarismo e di un regime politico, la «democrazia» che, in virtù del suffragio universale, garan-

[41] Tille, 1895, pp. 121 e 196-97.
[42] Tille, 1895, p. 120.
[43] Tille, 1895, pp. 210-12.
[44] Tille, 1893, pp. 91-92, 191 e 364.

tisce il potere agli idioti e incapaci che costituiscono la maggioranza della popolazione.[45]

Per Tille non ci si può fermare a metà strada. Una volta che si è guariti da quella «allucinazione dell'affamato» che è la credenza nelle idee di eguaglianza, democrazia e umanità, bisogna procedere alla sterilizzazione coatta della feccia della popolazione;[46] d'altro canto, ridicolo e folle sarebbe spargere lacrime per il fatto che, in omaggio alla legge della natura, in base alla quale «il superiore sconfigge l'inferiore», gli «indiani del Nordamerica» e le altre «tribù selvagge» dileguano, anche «in assenza di lotta con armi da fuoco e con la spada», dinanzi all'avanzata irresistibile delle razze «superiori».[47]

Salutato da Lapouge come «selezionista» e accostato ad Ammon,[48] Nietzsche influenza lo sviluppo del socialdarwinismo persino al di fuori dell'Europa. Ben presente negli Stati Uniti degli inizi del Novecento, l'inglese Kidd si riconosce pienamente nel disprezzo dal filosofo tedesco riservato al movimento socialista, che proprio in Germania esercita notevole influenza: è l'agitazione di una «popolazione servile» che desume dal cristianesimo la «morale di schiavi» e una serie di motivi con cui guadagnare simpatie per la propria causa e neutralizzare o paralizzare l'aristocrazia naturale. Ma non è solo il socialismo a dover essere messo in stato d'accusa: «Cos'è il nostro liberalismo occidentale nel migliore dei casi? Accresciuta animalità del gregge? Cos'è la democrazia? Un tipo declinante di Stato nel quale il superiore naturale è reso schiavo dai sentimenti di simpatia, cosicché egli può essere privato di ciò che gli compete». A tutto ciò bisogna saper contrapporre, secondo il filosofo tedesco, una «nuova tavola» di valori e una riconquistata durezza: «Nella letteratura moderna, all'infuori di Nietzsche, nessuno di fama internazionale ha osato esprimere tali pensieri in modo così diretto».[49] È il sintomo che siamo ad un momento di svolta, alla «fine di un'epoca» e all'inizio di una nuova, radicalmente diversa.[50] È appena il caso di aggiungere che, anche in Kidd, *La volontà di potenza* non svolge alcun ruolo: sì, la prima edizione era apparsa l'anno prima, ma essa è del tutto ignorata.

[45] Tille, 1893, pp. 80-81, 32 e 191-92.
[46] Tille, 1893, pp. 86 e 138-41.
[47] Tille, 1893, pp. 26-27.
[48] Lapouge, 1896, p. 470.
[49] Kidd, 1902, pp. 128-29.
[50] Kidd, 1902, pp. 1-29.

4. *Dal «protonazismo» di Elisabeth alla «convergenza oggettiva» di Lukács con gli ideologi nazisti*

Come si vede, non può essere invocata la manipolazione orchestrata dalla sorella per spiegare la lettura in chiave socialdarwinistica di Nietzsche cui procedono numerosi interpreti tra Otto e Novecento. Ci si può cavare di impaccio definendo «malati di mente» quei «molti intellettuali europei» che, «a cavallo del secolo», vedono in Nietzsche «una specie di Messia» (reazionario).[51] Ma è impresa vana e disperata voler reimmergere in un bagno di innocenza politica il teorico del radicalismo aristocratico, riprendendo uno dei motivi più discutibili e inquietanti del suo pensiero, e cioè la lettura in chiave psicopatologica del conflitto sociale o, in questo caso, del conflitto delle interpretazioni.

Non molto meglio di quei molti «malati di mente», europei e in realtà anche americani, se la cava Lukács: la sua lettura, che ha prodotto un rilevante «effetto negativo [...], soprattutto nel marxismo», di fatto coincide con quella nazista, «con la sola differenza» del contrapposto giudizio di valore.[52] Questa accusa fa il paio con quella lanciata contro la sorella del filosofo. Sia la teoria del protonazismo di Elisabeth che la teoria della convergenza oggettiva di Lukács con gli ideologi filohitleriani partono tacitamente dal presupposto in base al quale il dibattito sul significato politico di Nietzsche sarebbe iniziato con gli anni e col movimento immediatamente antecedenti all'avvento del Terzo Reich. Come se, per fare due esempi, Rohde e Duboc non avessero mai messo in guardia contro i pericoli insiti nella celebrazione della «morale cannibalesca» ovvero dell'«aristocrazia della canaglia»!

Tanto più grave è il sorvolare sul dibattito tra Otto e Novecento, per il fatto che da esso emerge una critica anticipata dell'ermeneutica dell'innocenza oggi imperante. Il fascino che emana da Nietzsche induceva, e induce, taluni a ritenere che siamo in presenza di un autore che non può essere «oggetto di comprensione logica ma solo di godimento estetico».[53] Mehring respinge con nettezza l'approccio artistico-metaforico che vorrebbe rimuovere come allotria e profanatrice

[51] Montinari, 1999, p. 170.
[52] Vattimo, 2000, p. 145.
[53] Mehring, 1961*a*, vol. XIII, pp. 182-83.

ogni considerazione di carattere storico-politico e, talvolta, persino di carattere logico-concettuale:

Non si obietti che Nietzsche si tenne sempre a debita distanza dalla macchina capitalistica, che cercò sempre a suo modo e onestamente la verità, che voleva in qualche modo ascendere la somma cima dello spirito più spirituale, che egli si sentiva a suo agio solo nella solitudine dell'alta montagna e che gli pesava in quanto «volgare» ogni comunità con gli uomini.[54]

Tutto ciò è vero ma non è in alcun modo una garanzia di immacolatezza. Si verifica anzi un paradosso: «Una filosofia, che vuole respirare solo in un'altezza eterea assolutamente libera e disprezza le condizioni della vita reale, ripiomba bruscamente nella materia là dove essa è più ripugnante e più sudicia».[55] Per fascinosa che possa essere, tale filosofia finisce col legittimare lo sfruttamento e l'oppressione anche nelle loro forme più brutali.

Ma poi perché andare lontano? Mettiamo da parte Mehring e prendiamo un autore, Brandes, che gode della stima e della simpatia di Nietzsche, nei confronti del quale egli ha a sua volta un atteggiamento di ammirazione. Anche in questo caso emergono la radicalità e la brutalità del programma politico del filosofo:

Per Nietzsche, la grandezza di un movimento si deve misurare dai sacrifici che esso richiede. L'igiene che mantiene vivi milioni di esseri deboli e inutili, i quali dovrebbero piuttosto morire, non costituisce per lui un vero progresso. Un livello mondiale di mediocre felicità assicurata alla più vasta maggioranza possibile di quelle creature miserabili che oggi chiamiamo uomini, non sarebbe per lui un vero progresso.[56]

A inorridirsi per una prospettiva così radicale – prosegue Brandes – possono essere solo coloro i quali non si rendono conto che le «masse» sono da considerare o «cattive copie, rozzamente prodotte con materiale povero», delle «grandi personalità» ovvero loro «tracce» o «loro giocattoli». Ma Nietzsche, pieno di «rabbia per il rispetto che gli storici moderni dimostrano alle masse», nutre l'aspirazione di «allevare una casta di spiriti superiori capaci di conquistare il potere» e mette in evidenza che, in passato, gli aristocratici degni di questo nome «non erano migliori delle bestie da preda nel trattare i loro

[54] Mehring, 1961*a*, vol. XIII, p. 166.
[55] Mehring, 1961*a*, vol. XIII, p. 166.
[56] Brandes, 1995, p. 49.

nemici».[57] Perché allora affermare che Lukács avrebbe sottoscritto la lettura cara al nazismo, limitandosi a rovesciarne il giudizio di valore? Se proprio una convergenza oggettiva si vuole inseguire, si potrebbe dire che egli ha ripreso, rovesciandone il giudizio di valore, l'interpretazione cara a Brandes, cioè l'interpretazione proveniente dall'interno stesso della cerchia di Nietzsche.

D'altro canto, se anche vogliamo limitarci al secondo dopoguerra, dobbiamo riconoscere che il filosofo marxista ungherese non è certo l'unico a porsi il problema del rapporto tra l'autore qui indagato e il Terzo Reich. Mentre il gigantesco conflitto è ancora in pieno svolgimento, Croce s'interroga sul filo che connette Nietzsche (ed altre personalità della cultura tedesca) a «quanto di torbido venne apparendo, lungo il corso del secolo decimonono e soprattutto in questo ventesimo, nel suo paese e nel mondo tutto».[58]

Ma concentriamoci sulla Germania. In Bloch, ad esempio, possiamo leggere la tesi secondo cui il «superuomo [...] è già fascismo chiaro come il sole» e la celebrazione della «volontà di potenza» è bene accetta «al capitale monopolistico così come alla guerra imperialistica».[59]

Com'è noto, Adorno è stato un critico feroce della *Distruzione della ragione*; epperò, per un altro verso, richiama anche lui, assieme a Horkheimer, l'attenzione sui brani inquietanti o sinistri in cui Nietzsche pronuncia una sorta di condanna a morte dei «deboli» e «malriusciti». È chiaro: «Ci sono i deboli e i forti, ci sono classi, razze e nazioni dominatrici, e ci sono quelle inferiori e soccombenti»; più tardi, il fascismo ha elevato «il culto della forza a dottrina storica universale».[60] Né ci deve ingannare la celebrazione della «bellezza»: «Come Sade, anche Nietzsche ricorre alla testimonianza dell'*ars poetica*» a sostegno di tesi politiche tutt'altro che innocenti e anzi decisamente inquietanti.[61]

Sempre per far riferimento ad autori lontani da Lukács, non si deve dimenticare Thomas Mann, il quale si sente costretto a malincuore a riconoscere che le raccomandazioni eugenetiche del filosofo da lui amato erano entrate a far parte della «teoria e pratica del nazionalsocialismo», così come la condanna del cristianesimo, colpevole di bloc-

[57] Brandes, 1995, pp. 22, 33 e 44.
[58] Croce, 1959, p. 72.
[59] Bloch, 1962, pp. 344, 359 e 362.
[60] Horkheimer e Adorno, 1982, pp. 104-06.
[61] Horkheimer e Adorno, 1982, pp. 106 e 108.

care coi suoi scrupoli morali il necessario e benefico «annientamento di milioni di malriusciti», aveva contribuito a creare un terreno ideologico favorevole per le pratiche genocide di Hitler.[62]

Gli autori qui citati esprimono ovviamente posizioni diverse e contrastanti, ma nessuno sembra sottoscrivere l'ermeneutica dell'innocenza oggi trionfante. In conclusione, a spiegare la lettura in chiave social-darwinistica (con giudizio di valore positivo o negativo) di Nietzsche non possono essere invocate né la perfida manipolazione orchestrata dalla sorella (geniale, anche se scellerata, anticipatrice di un movimento che si sarebbe affermato a decenni di distanza e in una situazione storica completamente diversa), né la goffaggine di un interprete marxista «ortodosso», che però avrebbe avallato la lettura strumentale degli ideologi hitleriani o filohitleriani. Da un lato vengono innalzati alla dignità di figure della storia universale (in senso negativo) i protagonisti della manipolazione o del fraintendimento, dall'altro tale onore (in senso univocamente positivo) è riservato a se stesso dallo studioso che di volta in volta annuncia la sua interpretazione «autentica»: se appena egli fosse vissuto alcuni decenni prima, il nazismo non avrebbe potuto avvalersi della forza di seduzione emanante da Nietzsche e difficilmente avrebbe potuto conquistare il potere o condurre a termine tutti i suoi crimini.

Decenni di storia reale vengono liquidati come spuri rispetto ad una storia «autentica», che disgraziatamente non si è verificata. Una domanda s'impone: in Germania e al di fuori, in Europa e al di là dell'Atlantico ha infuriato solo un gigantesco equivoco?

5. *Ricostruzione storica, «autofraintendimento» di Nietzsche e diritto alla «deformazione» da parte dell'interprete*

Ai giorni nostri, uno studioso che si impegni nella rilettura di Nietzsche si trova a dover affrontare un problema preliminare. Non si tratta solo di misurarsi con le molteplici e contrastanti interpretazioni. Ciò vale anche per altri protagonisti della storia del pensiero. Potremmo dire con Hegel che un grande uomo condanna gli altri a interpretarlo (e reinterpretarlo). Ma nel caso di Nietzsche ci troviamo dinanzi ad un problema peculiare: come spiegare il fatto che alla let-

[62] Mann, 1986, pp. 257 e 253.

tura in chiave fondamentalmente apolitica, oggi diffusa e dominante fra i filosofi, corrisponda una lettura ben diversa tra gli storici? Questi ultimi, nel procedere alla ricostruzione non già solo della storia delle idee ma anche e in primo luogo della storia politica e sociale della seconda metà dell'Ottocento e della prima metà del Novecento, s'imbattono in Nietzsche e ritengono di non poter eludere la discussione del significato *politico* della sua filosofia. Gli storici in questione possono seguire e seguono in effetti i più diversi orientamenti ideali e politici, ma nel complesso sembrano per lo più condividere la persuasione espressa da uno di loro: «Tutto può dirsi della nuova *Weltanschauung*, tranne che fosse innocente».[63]

A mettere in evidenza questo punto è uno studioso americano (Mayer) che intende indagare la persistenza dell'Antico regime in Europa ben al di là della Rivoluzione francese, fino allo scoppio del primo conflitto mondiale. Ma cosa ha a che fare l'autore della *Nascita della tragedia* o della *Gaia scienza* o di *Così parlò Zarathustra* col pervicace attaccamento al potere di monarchi e aristocrazia nobiliare, di grande proprietà terriera e casta burocratico-militare? Il fatto è che nella seconda metà dell'Ottocento si verifica una «reazione aristocratica», decisa a contrastare con ogni mezzo lo sviluppo della democrazia, l'ascesa del movimento socialista, l'irrompere sulla scena politica delle masse, dei partiti di massa e dei sindacati. Si tratta di bloccare o ricacciare indietro processi politico-sociali avvertiti come espressione e fonte di massificazione, di involgarimento, di decadenza, di degenerazione. Ebbene:

> Il principale menestrello di questa battaglia fu Nietzsche. Malgrado le contraddizioni deliberatamente provocatorie contenute nei suoi scritti, ed il carattere ellittico dei suoi ragionamenti, il pensiero di Nietzsche fu compattamente e coerentemente antiliberale, antidemocratico e antisocialista, e sempre più lo divenne col passar del tempo [...]. In nome dell'alta cultura cui assegnava una priorità assoluta, Nietzsche era pronto ad asservire l'umanità intera [...]. Per arrestare e spezzare l'assalto dei filistei e degli schiavi, Nietzsche guardò ad una casta di padroni, di esseri superiori capaci di articolare e di realizzare le visioni ed i valori trasfigurati di un immaginario passato aristocratico.[64]

Non si tratta delle fantasticherie di un intellettuale senza rapporti con la vita reale. Superate le prime difficoltà, la visione del mondo da

[63] Mayer, 1982, p. 270.
[64] Mayer, 1982, pp. 270, 267 e 264-65.

lui elaborata comincia a far presa sulle *élites*. Con la fine della sua vita cosciente, il filosofo dell'inattualità diviene via via più attuale, man mano che si inaspriscono le contraddizioni che avrebbero poi portato allo scoppio della guerra mondiale:

Tra il 1890 ed il 1914 le formule socialdarwiniste e nietzscheane permearono le alte sfere delle istituzioni politiche e della società. Grazie alle loro inflessioni antidemocratiche, élitistiche e militanti, erano perfettamente adatte ad aiutare gli elementi refrattari delle classi dominanti e di governo a far emergere e ad intellettualizzare il loro profondo e sempre vigile illiberalismo. Esse fornirono gli ingredienti ideativi necessari alla trasformazione di un tradizionalismo irriflesso in una reazione aristocratica consapevole e deliberata.[65]

Non solo Nietzsche riesce a dare consapevolezza ideologica e politica a ceti che sembravano travolti dagli sviluppi della rivoluzione e della modernità, e che comunque erano come tramortiti e smarriti, ma fornisce loro anche indicazioni sui metodi da impiegare. L'importanza della posta in gioco e l'asprezza dello scontro impongono la «spietatezza dell'*élite*», chiamata a non farsi inceppare da balordi sentimentalismi e umanitarismi, per rendersi finalmente conto che nell'essenza stessa della vita è insita la violenza, l'oppressione, la volontà di potenza, «non temperata da simpatia, compassione o benevolenza verso gli inferiori». In questo senso la guerra è l'occasione privilegiata in cui è «consentito all'aristocrazia di mostrare la sua virilità, e di sfoggiare il suo onore e la sua eroica capacità di comando».[66]

A risultati non dissimili giunge Hobsbawm: reagendo vigorosamente alle «verità conclamate di metà Ottocento» e impegnandosi in una lotta senza quartiere contro la democrazia, il socialismo e il «soffocamento del genio da parte della mediocrità», Nietzsche è il profeta di una «selezione intesa a produrre una nuova razza di "superuomini" destinati a dominare gli esseri umani inferiori come l'uomo in natura domina e sfrutta le creature brute»; per questo egli «preconizzava una guerra che dicesse "sì al barbaro e anzi alla belva che è dentro di noi"».[67]

Diamo ora uno sguardo alla storiografia tedesca. Elias richiama l'attenzione sulla svolta che ha luogo in Germania a partire soprattutto dalla trionfale conclusione della guerra con la Francia. Dall'appello alla fraternità universale dell'*Inno alla gioia* di Schiller (*Seid umschlungen*

[65] Mayer, 1982, p. 269.
[66] Mayer, 1982, p. 268.
[67] Hobsbawm, 1991, pp. 289-90, 296 e 347; il riferimento è a WzM, § 127.

Millionen, «siate abbracciati, o milioni»), messo in musica da Beethoven, si passa all'«inno alla forza e alla guerra» di Nietzsche: trovano qui la loro più alta espressione l'entusiasmo e lo zelo con cui la borghesia fa proprio il «codice guerriero» di cui «all'inizio erano portatori i nobili». E dunque: «Ciò che Nietzsche predicava così rabbiosamente e a gran voce, come se fosse qualcosa di nuovo e straordinario, in sostanza non era che la verbalizzazione di una strategia sociale molto antica».[68] A conclusioni non dissimili giunge Ritter: non c'è dubbio che in Germania a stimolare «la "militarizzazione" della borghesia» e a preparare l'opinione pubblica alla guerra abbia contribuito efficacemente anche la filosofia di Nietzsche, col suo culto del «superuomo dalla volontà indomabile», con la celebrazione della «sicurezza degli istinti» guerrieri in contrapposizione all'intelletto calcolante e «vile», col suo disprezzo per le «correnti umanitarie e pacifistiche».[69]

In un modo o nell'altro, siamo ricondotti alla «reazione aristocratica» di cui parla Mayer ovvero all'«élitismo culturale» cui fa riferimento un altro storico o sociologo americano, Struve, a noi già noto (cfr. *supra*, cap. 2, § 5). Largamente diffuso nell'Europa del tempo, questo élitismo trova in Nietzsche le sue «formulazioni estreme»: ora si esige «la completa subordinazione delle masse all'*élite*». Ingenue appaiono le posizioni di quegli interpreti che, a dimostrazione, se non dell'innocenza politica del filosofo, comunque della carica emancipatrice del suo pensiero, rinviano alla polemica antistatalistica. In realtà, lo Stato qui oggetto di dura condanna è sinonimo di egualitarismo e massificazione; esso ha il grave torto di non aver «resistito alle rivendicazioni delle masse» e di aver percorso una via rovinosamente e «intrinsecamente democratica». Proprio a causa del suo radicalismo, Nietzsche non può riconoscersi né nello Stato esistente né nella versione ai suoi tempi dominante del socialdarwinismo che, annunciando l'immancabile vittoria dei migliori nel corso della «lotta per l'esistenza», sfocia nella consacrazione dello *status quo*.[70]

Su posizioni ideali e politiche ben diverse rispetto a quelle degli storici sinora citati si colloca Nolte, che però, in tutto l'arco della sua evoluzione, sottolinea anche lui il ruolo eminentemente politico di Nietzsche. Soprattutto dai testi degli ultimi anni di vita cosciente del

[68] Elias, 1991, pp. 128, 133 e 130.
[69] Ritter, 1967, p. 477.
[70] Struve, 1973, pp. 43 e 47.

filosofo, inequivocabile emerge l'appello alla distruzione senza pietà di tutto ciò che è degenere. Deciso a procedere ad una radicale resa dei conti con l'agitazione socialista, e con tutti coloro che mettono in pericolo l'ordinato funzionamento della civiltà, Nietzsche è il teorico del «controannientamento», chiamato a fronteggiare l'annientamento delle classi dominanti, minacciato dal movimento rivoluzionario di ispirazione marxista.[71] È una tesi, di cui vedremo la parziale legittimità, che si trova già in Pareto. Agli inizi del Novecento, questi osserva che «non c'è un reazionario, per spinto che sia, il quale ardisca dir male del dio popolo». Anzi, la pavidità va ancora oltre:

> Di continuo i partiti avversari della «borghesia» pubblicano in libri, opuscoli, giornali, che la vogliono annientare, distruggere. Or bene, non c'è nessun borghese che, neppure in un momento di stizza, nemmeno per scherzo, ardisca rispondere: «Dite di volerci distruggere? Venite avanti. Siamo noi che distruggeremo voi».

A questa regola fa eccezione soltanto «uno spirito bizzarro come il Nietzsche».[72] E di nuovo siamo ricondotti alla «reazione aristocratica». E ad essa rinvia altresì l'analisi di un altro grande sociologo. Pur profondamente influenzato dal grande filosofo tedesco, sulla scia del quale esprime anche lui tutto il suo disprezzo per il «gregge» e i «malriusciti», Weber invita tuttavia a non esagerare col motivo nietzscheano della «contrapposizione aristocratica» dell'*élite* ai «troppi».[73] Non c'è dubbio: mentre è più che mai fiorente tra i filosofi, l'ermeneutica dell'innocenza conduce una vita stentata tra storici e sociologi.

Il quadro non cambia se dalle storie generali passiamo alle ricerche su aspetti particolari. Si prenda ad esempio la storia dell'idea di «degenerazione»: a questo motivo largamente diffuso nella cultura e pubblicistica europea del tempo, impegnate a lottare contro il «mito» del progresso, Nietzsche, com'è stato osservato, imprime la «forma di una provocazione estrema».[74] L'altra faccia dell'incubo della «degenerazione» è il sogno eugenetico. Diamo allora uno sguardo alla storia delle «utopie dell'allevamento degli uomini». Ebbene, anche in questo caso, inevitabile risulta l'incontro con Nietzsche. Ecco la conclusione cui giunge uno storico di questo importante capitolo del socialdarwinismo:

[71] Cfr. Nolte, 1990.
[72] Pareto, 1988, pp. 1588-89 (§ 1712 e nota 1).
[73] Weber, 1971, p. 285.
[74] Pick, 1989, p. 226.

Per quanto riguarda il livello spirituale, quale distanza sussiste tra il modo di atteggiarsi banale, rozzo e primitivo di Tille e quello scintillante, sensibile e geniale di Nietzsche. E tuttavia è e resta sconvolgente fino a che punto Tille può desumere concezioni e formulazioni da Nietzsche (e peraltro con fondamento reale) al fine di giustificare la sua dottrina della società relativistica, antiumana, brutale e priva di scrupoli. Il nazionalsocialismo inizia così la sua marcia.[75]

Siamo in presenza di risultati confermati dalla più recente ricerca storica. Persino uno studioso che si muove con cautela su un terreno a lui estraneo, quello della storiografia filosofica, e che comunque intende chiaramente evitare il confronto critico con l'ermeneutica dell'innocenza, è costretto a riconoscere un punto essenziale per quanto riguarda la lettura di Nietzsche: «Nelle sue opere molto si lascia interpretare in chiave di igiene razziale».[76] Altri autori sono più decisi: con la sua insistenza sulla «degenerazione» e sulla «decadenza fisiologica dell'umanità europea», il filosofo è da inserire «nel contesto dell'immediata preparazione dell'eugenetica». Anzi, in questo ambito egli occupa una posizione tristemente privilegiata: rappresenta il momento di «svolta» per il passaggio dall'«idea della selezione» ad un «attivismo antidegenerativo». La ricostruzione della storia alle spalle delle pratiche eugenetiche e genocide di Hitler non può ignorare Nietzsche, che in modo esplicito e perentorio esige la «soppressione dei miserabili, dei deformi, dei degeneri».[77]

Come si vede, al di là della «reazione aristocratica», sull'immagine del filosofo finisce col proiettare la sua ombra l'igiene razziale e, indirettamente, anche il Terzo Reich. E di nuovo, nel procedere in tal modo, vediamo concordare storici pur tra loro assai diversi. Diamo di nuovo la parola a Mayer, che così si esprime a proposito del processo di preparazione ideologica del nazismo:

Di questi intellettuali sradicati, tra i quali Paul de Lagarde, Julius Langbehn e Houston Stewart Chamberlain, il più profondo e più lucido fu Friedrich Nietzsche. Alienati dal mondo contemporaneo, questi pensatori non accademici inveivano contro la democrazia liberale e il capitalismo industriale, contro il marxismo e le organizzazioni dei lavoratori e, infine, contro la borghesia filistea e la cultura del modernismo.[78]

[75] Conrad-Martius, 1955, p. 276.
[76] Schmuhl, 1992, p. 416, nota 60.
[77] Weingart, Kroll e Bayertz, 1992, pp. 66 e 72 (per il quadro generale); Burleigh e Wippermann, 1992, pp. 44-45 (per quanto riguarda il rapporto con le pratiche hitleriane).
[78] Mayer, 1990, p. 95.

Secondo Nolte, la dialettica già vista di fine Ottocento di minacce di annientamento e controannientamento è una sorta di anticipazione dello scontro spietato che nel Novecento si verifica tra comunismo e nazismo: nel quadro qui tracciato *L'Anticristo* risponde al *Manifesto del partito comunista* così come il *Mein Kampf* raccoglie la sfida di *Stato e rivoluzione*! È un'interpretazione errata e unilaterale: concentrandosi in modo esclusivo sul conflitto interno alla metropoli capitalistica, non tiene conto del ruolo svolto dall'espansione coloniale e dalla crociata contro i «barbari» collocati al di fuori dell'Occidente o al suo interno (si pensi agli afroamericani ovvero, per quanto riguarda la Gran Bretagna, agli irlandesi) nella diffusione delle ideologie social-darwinistiche di fine Ottocento. Resta il fatto che con Nolte, per altri versi impegnato in una dura polemica contro Mayer,[79] l'ombra del Terzo Reich diventa più spessa e più cupa. Nietzsche appare ora come il teorico o l'ispiratore indiretto della politica genocida nazista, anche se poi l'esponente più eminente del revisionismo storico legge questa politica, non senza qualche indulgenza, come un annientamento che contrasta e replica al tempo stesso un annientamento precedente.

È comunque ora di prendere congedo una volta per sempre dal mito secondo cui a tirare in ballo il Terzo Reich a proposito del filosofo qui oggetto di indagine sarebbe stato solo il presunto dogmatismo marxista di Lukács. Nei confronti di quest'ultimo, Lichtheim è così aspro da risultare persino insultante e volgare. Epperò il giudizio da lui formulato sul pensiero di Nietzsche risulta ancora più severo di quello contenuto nella *Distruzione della ragione*; anzi è duro e gelido come una pietra tombale:

> Era una concezione inebriante. Occorse un certo tempo perché la «transvalutazione dei valori» di Nietzsche invadesse le menti di una parte dei tedeschi quanto bastava per rendere possibile Auschwitz [...]. L'odio ossessivo di Nietzsche per la democrazia, la sua esaltazione della violenza e la sua tendenza a mettere al muro i deboli, entrarono a far parte del credo fascista [...]. Le conseguenze furono drammatiche, perché Nietzsche fornì ad una parte dell'*élite* intellettuale una *Weltanschauung* perfettamente coerente con le mire a lunga scadenza di Hitler [...]. Non è esagerato affermare che se non fosse stato per Nietzsche, le SS – le truppe d'assalto di Hitler, nerbo dell'intero movimento – non avrebbero avuto l'ispirazione che permise loro di svolgere un programma di genocidio nell'Europa orientale.[80]

[79] Si veda la recensione a Mayer, 1990 in Nolte, 1994, pp. 147-51.
[80] Lichtheim, 1998, pp. 205-07 e 286-87 (per il giudizio sprezzante su Lukács).

Ingenerose e fuorvianti risultano le consuete accuse rivolte a Lukács. A definire la netta distanza tra il suo approccio e quello innocentista oggi imperante non è la linea di confine che separa presunti dogmatici e sedicenti antidogmatici. Configurare in questi termini il conflitto delle interpretazioni: questo sì che sarebbe dogmatismo! Semmai, bisogna far valere una diversa dicotomia o una diversa coppia concettuale. Nessuno storico (e nessun sociologo) potrebbe permettersi il gesto sovrano di Foucault che, senza troppo preoccuparsi di distinguere tra ricostruzione storica e utilizzazione teoretica, rivendica il diritto alla «deformazione» del pensiero di Nietzsche; ovvero il gesto sovrano di Vattimo, così poco interessato alla contestualizzazione storica e alla ricostruzione filologica da voler depurare Nietzsche dei suoi stessi «autofraintendimenti» (cfr. *infra*, *Appendice*). Al contrario dei filosofi «puri», attenti solo ai nessi speculativi e alle possibili ulteriori costruzioni che ne potrebbero derivare, gli storici e i sociologi sono impegnati ad analizzare un autore con lo sguardo particolarmente attento ai suoi rapporti coi movimenti politico-sociali. È in questo contesto che dobbiamo collocare Lukács. Analoga è la metodologia da lui seguita nel leggere *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*,[81] e nel collocare Nietzsche nella parabola della *Distruzione della ragione*. Quanto poi all'accusa di dogmatismo o manicheismo, conviene riflettere su un fatto a prima vista paradossale: se Lukács, nonché Mayer e Hobsbawm, interpretano il filosofo tedesco come uno, e sia pure il più brillante o il più geniale, tra i numerosi intellettuali che alimentano la corrente culturale e ideologica sfociata poi nel *movimento* nazista, abbiamo visto Lichtheim e Nolte istituire un rapporto ben più diretto tra Nietzsche da un lato e il *regime* nazista e la sua politica di genocidio dall'altro.

Persino gli storici che parlano di «ideologizzazione postuma», con riferimento polemico sempre alla sciagurata sorella, riconoscono comunque l'influenza esercitata da Nietzsche sui movimenti antidemocratici, su Chamberlain, Rosenberg e sullo stesso Hitler, «inebriato dell'eroismo tragico di Wagner e di Nietzsche» (e sia chiaro, per quanto riguarda quest'ultimo, si tratta di Friedrich, non di Elisabeth!)[82] Non a caso, lo storico che qui stiamo seguendo così sintetizza il senso del suo discorso: «Il XX secolo nasce sotto il segno di una battaglia tra

[81] Lukács, 1975.
[82] Bracher, 1999, pp. 26, 34 e 201.

idee che sulla scia di pensatori estremi come Marx e Nietzsche diventano direttamente operative anche sul piano politico».[83] È una visione che sembra confermare la tesi centrale di Nolte. Siamo così ricondotti ad una lettura dichiaratamente politica di Nietzsche, a conferma ulteriore della vita stentata che l'ermeneutica dell'innocenza conduce al di fuori della cerchia dei filosofi «puri».

Dobbiamo rimproverare a storici e sociologi di essersi avventurati su un terreno che non è il loro? In realtà, per parafrasare un detto celebre, la filosofia è una cosa troppo seria e importante per lasciarla in esclusiva ai filosofi di professione (va da sé che una considerazione analoga può essere fatta in relazione alla storia e agli storici di professione ovvero alla sociologia e ai sociologi di professione). Per «puro» che possa essere, un filosofo che voglia comprendere Nietzsche non può evitare di interrogarsi sulle ragioni di un fatto inquietante: «I nazionalsocialisti tedeschi erano soltanto i suoi ammiratori più fanatici. Nessun fascista – da Mussolini a Oswald Mosley [il *leader* fascista britannico] – sfuggì alla sua influenza».[84] Se anche volessero continuare ad essere diffidenti nei confronti degli storici, i filosofi dovrebbero comunque prendere atto che lo Heidegger del 1936 saluta in Mussolini e Hitler coloro che «hanno introdotto un contromovimento nei confronti del nichilismo», dopo essere stati «entrambi alla scuola di Nietzsche, sia pure in modo essenzialmente diverso».[85] E dovrebbero altresì tener presente che, nel prendere progressivamente le distanze dal Terzo Reich, Heidegger si sente obbligato, al tempo stesso, a prendere le distanze da Nietzsche.

6. *Filosofi e storici ovvero il pathos antipolitico come farmaco e come morbo*

Mentre, a partire da posizioni culturali e politiche tra loro diverse e contrastanti, gli storici leggono rispettivamente in Nietzsche il campione della «reazione aristocratica», il profeta dell'eugenetica e dell'«attivismo antidegenerativo», il teorico del «controannientamento» e persino il battistrada della soluzione finale, la storiografia filosofica

[83] Bracher, 1999, p. 394.
[84] Lichtheim, 1998, pp. 207-08.
[85] Cfr. Losurdo, 1991, cap. 5, § 2 (pp. 120 e 229, nota 44).

oggi dominante si preoccupa soprattutto di distribuire equamente tra Elisabeth Förster e György Lukács le responsabilità per la «manipolazione» o l'«equivoco» della lettura di Nietzsche in chiave politica reazionaria. Invece di misurarsi con questo approccio comune, con modalità diverse, a eminenti storici, la consueta storiografia filosofica sembra impegnata a scoraggiarlo e screditarlo in anticipo.

Nello sviluppare la sua analisi della «reazione aristocratica», Mayer sente il bisogno di ringraziare gli amici che lo hanno «incitato a non far[si] intimidire dalle interpretazioni canoniche» di Nietzsche,[86] e cioè dall'approccio innocentista oggi dominante nella storiografia filosofica. E certo lo storico americano dà prova di coraggio intellettuale nel disattendere il rude avvertimento implicito nell'affermazione di un autorevole interprete, anche lui statunitense, di Nietzsche: negli studi che mettono in connessione il teorico della volontà di potenza con le correnti reazionarie dell'Ottocento o del Novecento, l'«influenza» di Elisabeth «è ancora tremenda, se pure inconsapevole»;[87] attenti dunque a non farsi portavoce, «se pure inconsapevoli», di questa folle antesignana del nazismo! Se qui ad essere delegittimata non è la lettura politica in quanto tale ma solo una *determinata* lettura politica (per un altro verso abbondano i riferimenti al rapporto conflittuale del filosofo col Secondo Reich), in altri casi ad essere presa di mira, in quanto espressione di violenza e di profanazione, è ogni lettura di Nietzsche che faccia comunque intervenire il ragionamento e l'interrogativo politico:

> Con il più gran rigore devono venir respinti i tentativi di tirarlo nel mezzo della politica quotidiana [...]. Il fatto che si abusò di Nietzsche a fini politici non è un argomento contro di lui, anche se si potesse provare che una infame prassi politica è derivata da una genuina comprensione della sua filosofia.[88]

Non vengono addotte motivazioni per tale divieto pur così imperiosamente enunciato. Forse un tentativo di razionalizzazione può essere individuato nella tesi secondo cui nella *Nascita della tragedia*, o a partire da essa, «soltanto con l'occhio dell'arte il pensatore riesce a vedere nel cuore del mondo».[89] Non c'è dubbio: il rinvio all'arte è l'ar-

[86] Mayer, 1982, p. IX.
[87] Kaufmann, 1950, p. 4.
[88] Fink, 1993, p. 10.
[89] Fink, 1993, p. 19.

gomento privilegiato di quanti sono impegnati a immergere Nietzsche in un bagno di innocenza politica.

Ci imbattiamo così nel capitolo più malinconico, o forse più divertente, dell'incomprensione o del mancato incontro tra filosofi da un lato e storici dall'altro. Agli occhi dei primi è assurdo attribuire un significato politico ad un autore che ha riservato così appassionata attenzione all'arte. Il fatto è che - replicano i secondi - Nietzsche «esaltava simultaneamente il pregio estetico dell'alta cultura aristocratica e la brutalità della politica di potenza aristocratica».[90] E, comunque, lo stesso culto della bellezza non è sinonimo di innocenza. Per dare ora la parola ad uno storico finora non intervenuto nel dibattito, non dobbiamo perdere di vista il fatto che l'«estetizzazione della politica» ha giocato un ruolo assai rilevante nella reazione aristocratica e nell'entusiasmo con cui, almeno inizialmente, viene accolta la tempesta di fuoco e di sangue della prima guerra mondiale: «Molti membri del Movimento giovanile tedesco portavano nel loro zaino Nietzsche, insieme con volumi di poesia».[91] E portavano con sé, altresì, il desiderio di fuga da una civilizzazione avvertita come artificiosa e decadente e, in contrapposizione a ciò, «l'amore dell'avventura e gli ideali di virilità», «l'amore per la violenza e lo scontro», la «ricerca della bellezza della natura e della bellezza virile», il culto della «mascolinità combattiva», insomma un bagaglio culturale e ideologico che non era certo senza rapporto con l'autore amorevolmente custodito nello zaino.[92]

Più tardi, nel 1918, collocandosi nel solco della tradizione qui delineata, Ernst Bertram, il discepolo di George che poi non a caso aderirà al nazismo, celebra il pensiero «artistico e vitale» di Nietzsche (ed Eraclito). La visione della realtà come «armonia in lotta», che implica anche la guerra e il momento «annientante», e della stessa giustizia «come eterna giustificazione delle ingiustizie che lottano vitalmente», tale visione «ha trovato forma teorica nella *Volontà di potenza*, e artistica, "musicale" in *Zarathustra*». Più esattamente, siamo in presenza di un pensiero che tende ad esprimersi «poeticamente, musicalmente», perché è nella sua essenza intimamente intrecciato all'arte: esso è al tempo stesso «musica tragica e volontà affermativa di potere».

[90] Mayer, 1982, p. 267.
[91] Mosse, 1990, p. 65.
[92] Mosse, 1990, pp. 59, 62, 65 e 67.

D'altro canto, è stato lo stesso Nietzsche, nella *Inattuale* dedicata a Wagner, a celebrare in lui lo «strapotente intelletto sinfonico, che genera continuamente la concordia dalla guerra» (cfr. *supra*, cap. 4, § 3).[93] Abbiamo visto la linea di continuità che dall'ideale nietzschiano di *otium et bellum* conduce alla parola d'ordine di «guerra e arte» agitata dalla reazione di fine Ottocento. Un'eco di questo motivo e di questa tradizione si avverte anche in Hitler che, all'odiata società e mentalità «mercantile-capitalistica», contrappone la celebrazione sia della guerra che dell'arte: disgraziatamente, il Secondo Reich non ha saputo accompagnare la sua fondazione con una produzione artistica e culturale all'altezza della situazione, e si è pertanto rivelato inferiore a quelle epoche in cui, in Germania come in Europa, «le realizzazioni dell'arte corrisposero alla grandezza spirituale degli uomini».[94]

A caratterizzare gli anni della formazione di Hitler sono i «sogni da grande artista»: egli trascorre la sua prima giovinezza in una splendida città d'arte com'è Vienna, appassionatamente intento ad ascoltare concerti e a visitare gallerie, guadagnandosi da vivere attraverso la vendita dei suoi quadri. Siamo in presenza di un «artista fallito ed emarginato» che, attraverso l'esperienza dei massacri, degli entusiasmi, degli odi e delle delusioni della prima guerra mondiale, si impegna a realizzare le sue ambizioni o velleità artistiche nelle vesti del demagogo.[95] Sì – ribadisce un altro eminente studioso – Hitler «si sentiva senza dubbio più vicino al "grande eroe artistico" di Langbehn che non, ad esempio, a Bismarck nel quale egli, come emerge da numerose sue dichiarazioni, ammirava meno il politico che il fenomeno estetico del grande uomo»; il caporione nazista «non voleva essere grande in sé, ma grande secondo il modo, lo stile e il temperamento di un artista».[96] Chiaramente estetizzanti sono le sue «pose da superuomo», ed esse rinviano «al tempo di Gobineau, di Wagner e di Nietzsche».[97]

Divenuto Führer indiscusso, non solo continua ad esibire il suo «amore per l'arte» ma aggiunge: «Alla politica mi sono dedicato contrariamente al mio gusto [...]. Se si fosse trovato qualcuno capace di

[93] Bertram, 1988, pp. 154-55.
[94] Hitler, 1935, p. 5 e Hitler, 1939*a*, p. 1.
[95] Kershaw, 1999, pp. 1-111.
[96] Fest, 1973, pp. 525 e 1034.
[97] Fest, 1973, pp. 732 e 1035.

compiere l'opera alla quale mi sono dedicato, non mi sarei inoltrato nella via della politica. Avrei scelto le arti e la filosofia».[98] E non è tutto. Hitler chiama la scuola e gli insegnanti a impegnarsi a «destare negli uomini l'istinto della bellezza» e aggiunge: «Ecco ciò che i greci consideravano l'essenziale»![99] Come quella degli «antichi greci (che erano dei germani)», così la grandezza dei tedeschi risiede fra l'altro nel loro superiore «senso artistico». Ciò è ulteriormente testimoniato dall'impegno concreto del Terzo Reich: «Mi entusiasmo sempre più all'idea dell'abbellimento di Linz, e so che all'occorrenza è l'artista che reagisce in me».[100] Allorché si pone il problema della successione, Hitler esclude subito dal novero dei candidati coloro che egli definisce «uomini privi di sensibilità musicale» (*unmusische Menschen*) mentre colloca in posizione eminente Speer che, in virtù anche della sua formazione da architetto, gli appare un «artista», un «genio», un «uomo musicale». Si tratta di qualità senza particolare rilevanza per un uomo di Stato? Non è questa l'opinione del Führer, secondo il quale persino un «condottiero» non potrebbe aver successo sui campi di battaglia senza essere al tempo stesso, ancora una volta, «un uomo musicale».[101]

Assieme all'appassionato interesse per l'arte è spesso il disdegno per la politica ad essere addotto come prova decisiva della vacuità di ogni tentativo di lettura di Nietzsche che vada al di là della sfera incantata della cultura. Senonché sempre l'eminente storico da ultimo citato sottolinea come Hitler possa o debba essere considerato l'erede del «pathos antipolitico» che attraversa in profondità la storia culturale della Germania. «Sono diventato un politico contro la mia volontà» – egli amava dire; e, al di là delle civetterie, non c'è dubbio che qui agiscono un «*ressentiment* estetico-intellettuale contro la politica» e una ben precisa tradizione culturale. Non bisogna perdere di vista l'odio per la politica di Wagner e la sua dichiarazione secondo cui «un uomo politico è ripugnante».[102]

Ma è soprattutto la presenza, più o meno mediata, di Nietzsche a consentire di tradurre il pathos artistico e antipolitico in un pro-

[98] Hitler, 1980*a*, pp. 220-21 (25-26 gennaio 1942).
[99] Hitler, 1980*a*, p. 311 (3 marzo 1942).
[100] Hitler, 1980*a*, pp. 219 e 388-89 (25-26 gennaio 1942 e 27 aprile 1942).
[101] Fest, 1973, p. 526.
[102] Fest, 1973, pp. 522 e 526.

gramma politico reazionario. Particolarmente interessante in questo contesto risulta un discorso in cui il Führer proclama la «dittatura del genio».[103] È una formulazione che fa subito pensare al Nietzsche giovanile, teorico della «metafisica del genio» e dell'arte. E questa impressione viene ulteriormente rafforzata quando leggiamo, sempre in Hitler, che «geni di natura straordinaria non hanno alcun riguardo per la normale umanità». La massa – commenta lo storico tedesco – rappresenta, nel filosofo come nel politico, i tentativi, gli esperimenti attraverso cui la natura produce uomini superiori. Sono soltanto questi ultimi ad esser forniti di senso e dignità e a poter disporre della massa stessa come di una sorta di materiale grezzo: «la grandezza legittima tutto».[104]

Considerazioni analoghe possono essere fatte valere per Mussolini. Anche lui, già nel periodo socialista, disprezza la massa amorfa e vile e addita nel superuomo «la grande creazione di Nietzsche»; e anche lui celebra la creatività del soggetto, in qualche modo dell'artista, in contrapposizione all'atteggiamento meramente «raziocinante» e alla freddezza e alla meccanicità del calcolo, dei bilanci, delle cifre.[105] Più tardi, divenuto duce del fascismo, non solo, sempre rifacendosi a Nietzsche, si atteggia «a filosofo e profeta della guerra»,[106] ma pretende di «dominare la massa come un artista». È un'operazione che, assieme a sensibilità estetica, richiede anche energia: «Lo scultore non spezza forse talvolta per ira il marmo, perché questo sotto le sue mani non si plasma precisamente secondo la sua prima visione?»[107]

E, dunque, facendo riferimento in particolare alla celebrazione dell'arte e al pathos antipolitico di Nietzsche, gli interpreti in chiave «puramente» filosofica tendono a presentare come farmaco quello che nell'analisi degli storici è il morbo stesso. A paradosso si aggiunge paradosso: si direbbe che i primi abbiano dimenticato la lezione di Benjamin che vede l'«estetizzazione della politica» come tratto fondamentale del fascismo; a richiamarla alla loro memoria sono i secondi.[108]

[103] Fest, 1973, p. 1034.
[104] Fest, 1973, p. 732.
[105] Nolte, 1960, pp. 306 e 287.
[106] Così Dino Grandi in De Felice, 1981, p. 652.
[107] Ludwig, 2000, p. 97.
[108] Fest, 1973, p. 526.

7. *Una selettiva ermeneutica dell'innocenza: Nietzsche e Wagner*

Torniamo alla tesi secondo cui, fatta astrazione dal giudizio di valore, la lettura di Nietzsche sarebbe identica nel nazismo e in Lukács. Abbiamo vista l'inconsistenza di questa tesi sul piano storico; conviene ora riflettere sulla sua assurdità sul piano teorico. Per rendersi conto immediatamente dell'insostenibilità dell'approccio caro a Vattimo, si provi a farlo valere per un diverso autore, ad esempio per Wagner. Non c'è dubbio. Anche in questo caso l'interprete verrebbe messo con le spalle al muro: se vuole realmente differenziarsi dai nazisti, deve riconoscere... l'estraneità di Wagner all'antisemitismo! In base a tale logica l'interprete odierno è autorizzato ad inserire tra gli antenati più o meno remoti del Terzo Reich solo quegli autori che il regime ha respinto da sé con ripugnanza e indignazione!

Il fatto è che gli ermeneuti dell'innocenza non sono in grado di pensare in termini generali la metodologia da loro seguita e di applicarla in modo coerente. Da un lato non esitano a considerare in Nietzsche politicamente irrilevanti la condanna della democrazia e del sistema parlamentare nonché la celebrazione della schiavitù e la teorizzazione della necessaria espulsione dei «materiali di scarto e di rigetto», che inceppano l'ordinato funzionamento della civiltà; dall'altro lato, con la medesima disinvoltura ma con un'asprezza tutta nuova, individuano i profeti del Terzo Reich in questo o quell'autore contemporaneo di Nietzsche, col quale il filosofo ha intessuto un rapporto polemico. Non si tratta solo di Wagner: il musicista ha letto con interesse e attenzione simpatetica Renan,[109] ed ecco che anche la sorte di quest'ultimo è segnata. Disgraziatamente già in Todorov possiamo leggere che «il ritratto dei semiti tracciato da Hitler [...] deve molto a Renan».[110] Ma i seguaci dell'ermeneutica dell'innocenza (in relazione a Nietzsche e solo a lui) vanno ben oltre: in quanto «eminente sostenitore del mito ariano», Renan sarebbe «un ideologo quasi ufficiale del Terzo Reich».[111] In realtà, l'autore francese inserisce gli ebrei nell'ambito delle «grandi razze civili» ovvero della «grande famiglia

[109] Janz, 1981, vol. II, pp. 507-08.
[110] Todorov, 1991, p. 188.
[111] Santaniello, 1997, p. 22.

ariano-semitica».[112] Fin qui, siamo in presenza di una visione che presenta qualche punto di contatto con quella di Nietzsche. Comune all'uno e all'altro autore è altresì il motivo della continuità tra ebraismo e cristianesimo, ma è solo in Renan che esso è accompagnato da un giudizio di valore positivo, anzi entusiastico: «Il cristianesimo è il capolavoro del giudaismo, la sua gloria, la sintesi della sua evoluzione [...]. Gesù è già interamente contenuto in Isaia». Si comprende allora lo sdegno di Chamberlain, lui sì «ideologo quasi ufficiale del Terzo Reich», per l'«enormità» delle affermazioni e per le «frasi magniloquenti da libero pensatore» di Renan, questo «grande amico degli ebrei»;[113] anche quando tratta delle nazioni europee e dell'idea di nazione in generale, egli rivelerebbe la sua «incapacità» a comprendere il peso e il reale significato della razza nella storia.[114] È così privo di senso leggere lo scrittore francese come il vero profeta, in contrapposizione a Nietzsche, di Hitler, che gli interpreti nazisti più diffidenti e ostili nei confronti del filosofo, per dimostrare la sua sostanziale estraneità al Terzo Reich, non trovano di meglio che accostarlo per l'appunto a Renan![115] Certo, non mancano in quest'ultimo aspetti inquietanti: si pensi alla teorizzazione del diritto delle «grandi razze civili» ovvero delle «grandi razze nobili» (che parlano «una lingua semitica o indoeuropea» e delle quali, sia pure in posizione subordinata, fanno parte gli ebrei) al soggiogamento ovvero allo sterminio delle «razze semiselvagge»;[116] ma questo motivo ci riconduce subito a Nietzsche.

Il carattere arbitrariamente discriminatorio e selettivo della consueta ermeneutica dell'innocenza risulta con particolare evidenza dal confronto del trattamento da essa riservato a Nietzsche e a Wagner. Invece di essere contestato nel suo complesso, lo schema continuista è sdegnosamente respinto per il primo ma fatto valere, con tanta più forza e in modo tanto più meccanico, per il secondo. È così che procede, ad esempio, Montinari. Mentre non si stanca di denunciare gli «equivoci» e l'«impostura» di cui è vittima il filosofo, sembra far propria senza difficoltà la tesi, a suo tempo enunciata da un ideologo nazista, secondo cui «il vero profeta» del Terzo Reich sarebbe stato

[112] Renan, 1947, vol. VIII, p. 585.
[113] Chamberlain, 1937, pp. 265 e 383.
[114] Chamberlain, 1937, p. 344.
[115] Steding, 1938, p. 748.
[116] Renan, 1947, vol. VIII, pp. 581 e 585-86.

per l'appunto il musicista.[117] Ancora oltre si spinge un altro autorevole esponente dell'ermeneutica dell'innocenza, che definisce Wagner un «protonazista», se pure più «dotato» degli altri e, in particolare, degli sciagurati familiari (sorella e cognato) del filosofo.[118]

In realtà, i due autori qui contrapposti fanno parte entrambi del pantheon di Hitler, il quale peraltro, a partire da una probabile reminiscenza nietzscheana, non esita a rendere omaggio anche alla «*Carmen* di Bizet».[119] D'altro canto, in quegli anni non è difficile trovare intellettuali più o meno vicini al partito nazista che, in relazione al contrasto tra Nietzsche e Wagner, prendono netta posizione per il primo contro il secondo. Dopo aver celebrato nel 1930 la lotta del filosofo «contro il wagnerismo, il cristianesimo e la morale borghese»,[120] intervenendo di nuovo poco dopo l'avvento del Terzo Reich, Baeumler ritiene di poter concludere il suo saggio affermando che in «Heil Hitler» è implicitamente contenuto l'omaggio anche a Nietzsche![121]

Della lettura della violenta polemica scatenata dal filosofo contro il musicista fa chiaramente tesoro lo stesso Rosenberg, allorché rivolge a Wagner tutta una serie di dure critiche:

> L'accompagnamento musicale addirittura distrugge l'espressione della volontà e del pensiero [...]. L'orchestra si frappone come un ostacolo là dove dev'essere trasmesso un pensiero [...]. Il pubblico ascolta solo forti esclamazioni inarticolate, vede solo mani alzate senza motivo. Ciò conduce non alla forma bensì al caos.[122]

Quando poi leggiamo che nel complesso l'opera wagneriana «distrugge il ritmo dell'anima e ostacola l'espressione e impressione del movimento» (*den motorischen Ausdruck und Eindruck*),[123] diventa ancora più chiaramente percepibile l'eco delle «obiezioni fisiologiche» avanzate da Nietzsche (cfr. *infra*, cap. 29, § 9).

A dimostrazione della radicale estraneità di Nietzsche e della immediata contiguità di Wagner rispetto al nazismo, si rinvia in genere all'atteggiamento ben diverso dall'uno e dall'altro assunto nei confronti dell'ebraismo. Non c'è dubbio che l'antisemitismo costituisce un forte

[117] Montinari, 1999, pp. 180-82; in modo analogo procede già Bataille, 1970, p. 177.
[118] Kaufmann, 1950, p. 37.
[119] Hitler, 1980*a*, p. 622 (13 marzo 1944).
[120] Baeumler, 1937*a*, p. 280.
[121] Baeumler, 1937*b*, p. 294.
[122] Rosenberg, 1935, p. 429.
[123] Rosenberg, 1935, p. 432.

elemento di contraddizione tra il filosofo e il Terzo Reich. Quando ci imbattiamo in Hitler nella tesi della natura o della razza semiariana di Gesù, sì, di madre ebrea, ma la cui paternità sarebbe da ricercare tra i «numerosi discendenti dei legionari romani» che «vivevano in Galilea»,[124] siamo portati a pensare a Wagner, e alla tradizione che agisce alle sue spalle, non certo a Nietzsche, da tali grottesche costruzioni immunizzato se non altro da una robusta formazione filologica e storica.

C'è però il rovescio della medaglia. Nel nazismo svolge un ruolo essenziale la condanna del cristianesimo come religione plebea e imbelle e la denuncia di un bimillenario ciclo storico che da Paolo di Tarso condurrebbe al bolscevismo. Da tali motivi, ben presenti in Nietzsche, Wagner è in una certa misura immunizzato per il fatto che celebra «gli effetti meravigliosi della Rivelazione»,[125] per il fatto cioè che continua ad essere legato al cristianesimo, sia pur artificiosamente e pericolosamente degiudaizzato. Il «Vangelo degli umili» che il filosofo rimprovera al musicista (WA, *Epilogo*), oltre che a Renan (GD, *Scorribande di un inattuale*, 2), è difficilmente compatibile con l'ideologia della razza dei signori agitata dal nazismo.

E cioè, alla linea di continuità da Wagner al Terzo Reich all'insegna dell'antisemitismo è possibile accostare e contrapporre una linea di continuità da Nietzsche al Terzo Reich, all'insegna questa volta dell'anticristianesimo e del neopaganesimo. Se l'antisemitismo stimola il Wagner cristiano-germanico a inseguire una fantomatica origine non semita per il fondatore della religione cui egli aderisce e di cui il Secondo Reich si atteggia a portavoce, la permanente professione di fede cristiana lo immunizza in qualche modo dal culto estetizzante della violenza e della guerra che si diffonde alla fine dell'Ottocento e che poi viene ereditato e radicalizzato dal nazismo. Se Nietzsche, soprattutto nella sua ultima fase, fa appello a farla finita una volta per sempre con i movimenti sovversivi e rivoluzionari senza esitare a ricorrere ai mezzi più radicali, Wagner condanna «le leggi repressive contro i socialisti», come espressione non solo di violenza indiscriminata, ma anche di «limitatezza» di spirito.[126] Nell'ambito della sua celebrazione dell'eugenetica, ben al di là della sterilizzazione coatta dei malriusciti, il filosofo non esita a teorizzare la liquidazione, in un

[124] Hitler, 1980*a*, p. 627 (29-30 novembre 1944).
[125] In Lémonon, 1971, p. 503.
[126] In C. Wagner, 1976-82, vol. II, pp. 98 e 102.

modo o nell'altro, delle «razze decadenti». Si tratta di motivi estranei invece a Wagner il quale, non a caso, continua ad essere attaccato ad una religione che, agli occhi di Nietzsche, è la religione plebea e antisignorile per eccellenza.

D'altro canto, il nazionalismo sdegnosamente rifiutato da Nietzsche è solo quello intraeuropeo; a tale condanna corrisponde la celebrazione della marcia espansionistica su scala planetaria dell'uomo europeo e della guerra come espressione di vitalità e salute. Sul versante opposto, l'inno che Wagner non si stanca di sciogliere alla Germania e ai germani non è sinonimo univoco di esaltazione imperialistica e bellicista. Anzi, a questo proposito, non mancano accenti critici che, in quegli anni, risultano decisamente «inattuali». In modo particolarmente significativo si esprime, nel 1880, *Religione e arte*: «La cultura spirituale non cessa di declinare. Ma la violenza può imporre solo una civilizzazione. La civiltà, invece, può sbocciare solo sul terreno della pace».[127] Se in Nietzsche la condanna della «civilizzazione» prende di mira il filisteismo della sicurezza e dell'addomesticamento dell'animale da preda, in Wagner prende di mira, al contrario, la legge e la «vittoria del più forte», l'affermarsi dell'«animale da preda» e della sua opera di «distruzione e annientamento».[128]

Non a caso, il musicista è in ottimi rapporti con Frantz, quanto mai severo, da un punto di vista cristiano, nei confronti dell'ebrezza militaristica che travolge il Secondo Reich. Ed è proprio questo autore a pubblicare, sul numero dei «Bayreuther Blätter» del marzo 1881, un saggio che non esita a prendere di mira l'eroe del folgorante *Blitzkrieg* contro la Francia. Alla tesi di Moltke, che liquida l'ideale della pace perpetua come un sogno, e come un sogno peraltro tutt'altro che bello, Frantz contrappone il Decalogo, che impone di non uccidere, e le massime del Vangelo. Disgraziatamente, tali insegnamenti vengono rimossi e cancellati dalla «religione militare» che si va diffondendo in Germania e che getta un'ombra inquietante ormai sulla «civiltà europea» nel suo complesso. Agli apologeti della guerra, che la celebrano come un antidoto contro il materialismo, Frantz e la rivista wagneriana fanno notare che essa in realtà stimola ulteriormente tale flagello e comunque «scatena la bestia nell'uomo».[129]

[127] Wagner, 1910*n*, p. 234.
[128] Wagner, 1910*n*, pp. 225 e 227.
[129] In Lémonon, 1971, pp. 505-07.

Alla condanna in Frantz dell'esaltazione bellicistica in nome del cristianesimo fa eco polemica in Nietzsche la denuncia del carattere antiguerriero e antiariano del cristianesimo: e questo è un motivo indubbiamente ereditato dal Terzo Reich.

8. *Gobineau e Chamberlain alla luce dell'ermeneutica dell'innocenza*

Abbiamo visto la discrezionalità e arbitrarietà con cui procede l'ermeneutica dell'innocenza. È tuttavia da aggiungere che una sua applicazione coerente condurrebbe ad un risultato paradossale. Si prenda un autore come Gobineau. Il suo «ideale di fraternità delle aristocrazie europee» lo rende «inattuale» già alla fine dell'Ottocento, mentre montano le passioni sciovinistiche che avrebbero poi portato alla prima guerra mondiale.[130] D'altro canto, non c'è dubbio che il suo libro sulla naturale e insuperabile diseguaglianza delle razze è così profondamente attraversato da un tono di malinconica rassegnazione per l'inesorabile sviluppo del processo di imbastardimento delle razze e quindi di inaridimento della civiltà, che avrebbe potuto tranquillamente portare il titolo: *Tramonto della razza bianca* o, più esattamente, *Tramonto della superiore razza bianca*. E cosa c'è di più lontano dal tono pugnace e dalla certezza o dalla fiducia nella vittoria che caratterizzano il nazismo? A questo primo elemento di differenziazione, già messo in evidenza da Lukács, se ne può aggiungere almeno un altro: disgustato dalla marea sovversiva che in Occidente travolge ogni tradizione e ogni gerarchia, Gobineau è poco incline ad avallare la sua carica o la sua missione espansionistica. Infine, non bisogna dimenticare che, come subito vedremo, il *Saggio sulla diseguaglianza delle razze umane* celebra in primo luogo l'Inghilterra.

Epperò, pur prendendo nettamente le distanze dalla sua «visione pessimistica», anzi dalla sua «rappresentazione allucinata» dell'inevitabile deterioramento della purezza della razza e della civiltà, a Gobineau si richiama con calore Chamberlain, che inneggia all'«opera geniale sulla diseguaglianza delle razze», «sorprendentemente ricca di intuizioni, più tardi confermate, e di sapere storico»![131] E. almeno per

[130] Digeon, 1959, pp. 93-94.
[131] Chamberlain, 1937, pp. 313-14.

quanto riguarda lo scrittore anglotedesco, non ci dovrebbero essere dubbi sul ruolo rilevante che egli svolge come *maître à penser* del nazismo: in termini particolarmente esaltati si esprime Goebbels che, nel vederlo a letto e ammalato, si scioglie in una sorta di preghiera: «Salute a te, padre del nostro spirito. Precursore, pioniere!»[132] In termini non meno ispirati, Chamberlain vede in Hitler una sorta di salvatore e non solo della Germania.[133] Ancora dopo la conquista del potere e mentre è febbrilmente impegnato nella guerra da lui scatenata, il Führer ricorda con gratitudine l'incoraggiamento da Chamberlain a lui fatto pervenire durante il periodo del carcere.[134]

Dunque, almeno in questo caso, non ci dovrebbero essere dubbi. Ma proviamo a far intervenire ancora una volta l'ermeneutica dell'innocenza. È vero, enfatica è la celebrazione dei germani; ma di essi fanno parte a pieno titolo gli anglosassoni che, come conquistatori, si sono espansi in ogni angolo del mondo: in ultima analisi, germano è sinonimo di *homo europaeus*. Come si vede, siamo lontani dallo sciovinismo tedesco in senso stretto ed esclusivo. Anzi, sul terreno dell'affermazione dell'unità dell'Europa, Chamberlain non è certo più timido di Nietzsche, dato che sussume univocamente sotto la categoria di germano e di *homo europaeus* gli stessi slavi: ad essi viene persino riconosciuto il merito, con la loro presenza in Prussia e il «mescolamento di sangue» che ne è derivato, di aver reso più fecondo e più vitale il paese che poi consegue l'egemonia nel Reich tedesco. È solo in questa accezione assai larga che il germano «è l'anima della nostra civiltà». Con lo sguardo rivolto non solo all'Inghilterra ma anche alla Russia, Chamberlain afferma orgogliosamente: «A sedere sui troni dell'Europa sono esclusivamente germani».[135] Vengono dunque guardate con simpatia persino culture e popoli che più tardi verranno razzizzati come un ammasso caotico di *Untermenschen* ad opera del nazismo e diventeranno il bersaglio della sua campagna di colonizzazione dell'Est europeo, con lo sfoltimento massiccio degli «indigeni» e la sostanziale schiavizzazione della popolazione residua. Un abisso dunque separa lo scrittore anglotedesco dalla teoria e dalla pratica del Terzo Reich.

[132] Goebbels, 1991*a*, p. 247 (8 maggio 1926); su ciò cfr. Reuth, 1991, p. 74.
[133] In Fest, 1973, p. 259.
[134] Hitler, 1980*a*, p. 210 (24-25 gennaio 1942).
[135] Chamberlain, 1937, pp. 305 e 331-32.

Nel tentativo di liberarlo dall'abbraccio nazista, una recente biografa di Gobineau ha messo in evidenza come questi, «acerrimo nemico del dispotismo», celebra «il fiero individualismo ariano, proprio ciò che Hitler addita come il *punctum dolens* del popolo tedesco», da superare e liquidare una volta per sempre.[136] Tale argomento può essere fatto valere a maggior ragione per Chamberlain, per il quale il germanesimo è sinonimo di rifiuto risoluto dell'«assolutismo monarchico» e di ogni visione del mondo che sacrifichi il «singolo» sull'altare della collettività.[137] Non a caso, è Locke il «rielaboratore della nuova visione del mondo germanica»;[138] e, se si vogliono trovare precedenti, bisogna ricercarli in Ockham e prima ancora in Duns Scoto, per il quale è «l'individuo» a costituire «l'unica realtà».[139] Del resto, se Gobineau celebra le «tradizioni liberali degli ariani», i quali a lungo resistono a questa «mostruosità cananea» che è l'idea di «patria»,[140] Chamberlain è anche lui, com'è stato notato, un «buon liberale», che «alza la bandiera della libertà individuale».[141] Se poi in questo contesto inseriamo Langbehn, come generalmente fanno gli storici impegnati nella ricostruzione delle «origini culturali del Terzo Reich»,[142] vediamo che ancora più netta è la professione di fede individualistica, anzi la celebrazione dello «spirito santo dell'individualismo», del «principio tedesco dell'individualismo», questa «stimolante forza fondamentale e originaria di ogni germanesimo».[143]

Persino per quanto riguarda l'antisemitismo, difficilmente potrebbe essere considerato un fautore o precursore della «soluzione finale» un autore che dichiara di voler distinguere tra «ebrei di origine nobile ed ebrei di origine meno nobile» e di voler comunque riconoscere agli ebrei, «unici» tra i «semiti», il merito di aver «contribuito positivamente alla nostra civiltà», a cominciare dal ruolo importante svolto nella custodia e nella trasmissione dell'eredità dell'«antichità» classica;[144] un autore che ci tiene a precisare che l'«ebreo non è un nemico

[136] Castradori, 1991, p. 201.
[137] Chamberlain, 1937, pp. 995, nota e 291.
[138] Chamberlain, 1937, p. 1088, nota.
[139] Chamberlain, 1937, pp. 1035-36.
[140] Gobineau, 1997, pp. 537 e 539 (libro IV, cap. III).
[141] Nolte, 1978, p. 398.
[142] Mosse, 1968, *passim*.
[143] Langbehn, 1922, pp. 36, 210 e 3.
[144] Chamberlain, 1937, pp. 386 e 304.

della cultura e della civiltà germanica» e a mettere in guardia contro «la tendenza addirittura ridicola e rivoltante a fare dell'ebreo il capro espiatorio universale per tutti i vizi del nostro tempo».[145]

Dobbiamo dunque concludere che l'incontro, in questo caso non ideale ma realmente avvenuto, tra Chamberlain e Hitler è solo il risultato di un equivoco, di un abbaglio di cui sono stati vittima l'uno e l'altro? Oltre agli ideologi del nazismo, tale abbaglio avrebbe continuato ad accecare anche i numerosi storici contemporanei che, nell'impegnarsi a ricostruire la genesi del Terzo Reich, ritengono di dover prestare particolare attenzione all'autore dei *Fondamenti del XIX secolo*. È questo il risultato paradossale, ma obbligato, dell'ermeneutica dell'innocenza, una volta, s'intende, che essa sia pensata e applicata con coerenza.

[145] Chamberlain, 1937, pp. 18-19.

25.

Radicalismo aristocratico, *élite* paneuropea ed anti-antisemitismo

1. *L'Inghilterra e «la via verso la distinzione» aristocratica*

Dovrebbe essere ormai chiara la larga consonanza di Nietzsche con la reazione aristocratica di fine Ottocento. E tuttavia, ai giorni nostri, la tendenza dominante è quella di far leva sulle categorie di «antigermanesimo» e di «anti-antisemitismo», per erigere una barriera insormontabile tra il filosofo da un lato e le correnti più reazionarie del Secondo Reich (per non parlare del Terzo Reich) dall'altro.[1] Non c'è dubbio: Nietzsche invoca «un'*élite* paneuropea»,[2] ma in questa sua presa di posizione è tutt'altro che isolato. Si pensi al pathos dell'*homo europaeus*, caro, per fare due esempi, sia a Lombroso sia, soprattutto, a Lapouge, che in quella figura vede l'incarnazione della civiltà «ariana» e l'antitesi rispetto all'incalzante barbarie.[3] Ciò vale, come abbiamo visto, anche per Chamberlain. In questo caso, possiamo persino avvalerci del giudizio di un amico fedele di Nietzsche. A proposito dell'autore dei *Fondamenti del XIX secolo* Overbeck osserva: «Per germani egli non intende altro che il "mondo intero", e cioè l'intero complesso degli europei slavo-celto-germanici, secondo la definizione dell'*homo europaeus albus, sanguineus* ad opera di Linneo».[4] Non bisogna dimenticare che, tutte imparentate tra di loro, le dinastie europee si incontrano regolarmente in occasione di fidanzamenti, matrimoni, funerali: si gloriano di far parte di una famiglia,

[1] Montinari, 1999, p. 181; in questa direzione si muove già Bataille, 1970, pp. 175-78.
[2] Struve, 1973, p. 43, nota.
[3] Per quanto riguarda Lombroso, cfr. Teti, 1993, p. 154; per quanto riguarda Lapouge, cfr. Poliakov, 1987, p. 305.
[4] Overbeck, 1994-95*c*, p. 233.

anzi di una razza assai esclusiva. Definita e celebrata coi nomi più diversi (europea, bianca, nordica, occidentale, ariana ecc.), essa sta comunque ad indicare la Civiltà in quanto tale. È questa la situazione descritta e ideologicamente trasfigurata da Nietzsche.

Se c'è un paese a cui la reazione aristocratica di fine Ottocento guarda come ad un modello questo è l'Inghilterra. La cosa ben si comprende. Se la Francia è stata così a lungo devastata da una rivoluzione dopo l'altra, a partire dal crollo della Comune di Parigi è il Secondo Reich ad essere particolarmente esposto all'agitazione socialista: d'altro canto, da una parte e dall'altra del Reno ha messo piede il suffragio universale (maschile), dal quale continua ad essere immune l'isola felice. Ad essa si rivolgono l'ammirazione e persino l'invidia dello stesso Treitschke: dopo essere disgraziatamente trasmigrato dall'originaria «patria francese» in Germania, il socialismo trova il suo ostacolo insormontabile per l'appunto nell'Inghilterra. Qui il «*common sense*» e il «tatto politico di un libero popolo abituato alla lotta» lasciano poco spazio ai «sogni socialdemocratici»: in ogni caso «il valoroso senso giuridico dei ceti superiori è sempre stato lo scoglio contro il quale si sono spuntate le corna della cieca fede di masse fuorviate».[5]

Nell'invocare una riscossa antidemocratica, anche Langbehn guarda al di là della Manica: «Ancora l'odierna Inghilterra è in parte organizzata in modo aristocratico»; essa «non conosce i successi politici del quarto Stato». Presso gli inglesi «l'antico, sano aristocratismo non è dileguato»,[6] sicché essi, che «sono il popolo più distinto», «indicano ai tedeschi nel loro complesso la via verso la distinzione» (*Vornehmheit*).[7] Se dalla Germania passiamo all'Austria, il quadro non cambia: nella Vienna asburgica descritta da Musil, la «nobiltà», assai orgogliosa, «si considerava seconda solo a quella inglese».[8] È un modello caro allo stesso Gobineau: ai suoi occhi l'Inghilterra è «il paese europeo in cui le modificazioni del sangue sono state più lente e fin qui meno varie» e dove, proprio grazie a questa superiore purezza, «si vedono ancora sussistere le istituzioni del XIV e XV secolo alla base dell'edificio sociale» e «i resti delle usanze germaniche».[9] Non a caso, il *Saggio* impegnato a

[5] Treitschke, 1879, pp. 461-62.
[6] Langbehn, 1922, p. 140.
[7] Langbehn, 1922, p. 213.
[8] Musil, 1997, p. 111.
[9] Gobineau, 1997, pp. 96 e 811 (libro I, cap. V e libro VI, cap. III).

combattere ad ogni livello l'idea di *égalité* è dedicato «a Sua Maestà Giorgio V». In modo analogo, in Francia, Paul Bourget, un autore conosciuto e apprezzato da Nietzsche, parla con rispetto e ammirazione dell'«aristocratica e monarchica Inghilterra», in un testo e con un giudizio che successivamente costituiranno un punto di riferimento per Charles Maurras e L'Action Française.[10] E come «la sentinella avanzata dell'Europa», come il paese in cui non c'è traccia dell'esaurimento della «casta aristocratica» verificatosi in Francia, appare la Gran Bretagna agli occhi di Lapouge.[11] Così forte è in questi anni il fascino che l'isola felice esercita sui circoli aristocratici che ad esso non riesce a sottrarsi neppure Guglielmo II: anche nelle sue vene – egli si vanta – «scorre il buon, testardo, inestinguibile sangue inglese»; «adoro l'Inghilterra», l'imperatore giunge a dire a Theodore Roosevelt.[12]

È un paese che, mentre continua ad essere governato da un'aristocrazia di straordinaria vitalità, si è posto alla testa dell'espansione coloniale. E si comprende allora l'ammirazione che suscita negli autori socialdarwinisti o influenzati dal socialdarwinismo: «In quel grande paese, a partire dalle ultime dieci o dodici generazioni, sono emigrati da ogni parte dell'Europa gli uomini più energici, più attivi e più coraggiosi e hanno conseguito il più grande successo». Ad esprimersi così è Ploetz che, a sostegno della sua tesi, invoca anche la testimonianza di Lombroso.[13] Contrariamente ai miti correnti, è Nietzsche a mostrarsi relativamente più freddo: sì, al colonialismo velleitario e plebeo del cognato contrappone quello ben diverso della Gran Bretagna (cfr. *supra*, cap. 18, § 8); ma, per un altro verso, rimprovera agli inglesi lo spirito mercantile e il permanente attaccamento all'ipocrisia morale, un'insufficiente franchezza e spregiudicatezza nel riconoscere il superiore diritto della «bionda bestia» alla conquista e alla violenza.

2. *La decadenza europea e il «ritardo» della Germania*

Se impietosi sono i termini con cui il filosofo si esprime sul Secondo Reich, anzi sulla Germania a partire da Lutero, non risultano più

[10] Cfr. Girardet, 1983, p. 168.
[11] Lapouge, 1896, pp. 71 e 76.
[12] In Balfour, 1968, p. 116.
[13] Ploetz, 1895, p. 135.

lusinghieri i giudizi da lui formulati su altri paesi. Lasciamo pure da parte gli Stati Uniti: «Che cosa importano a me le miserevoli chiacchiere di certi americani, teste confuse e piatte?» (EH, *Perché sono così intelligente*, 4). Ad essere presa particolarmente di mira sembra essere proprio la Gran Bretagna. Abbiamo visto che l'ostacolo principale alla riaffermazione della schiavitù è «il maledetto *cant* inglese-europeo». Sì, gli inglesi sono «il popolo del perfetto *cant*» (cfr. *supra*, capp. 12, § 2 e 22, § 3), il popolo in cui trovano la loro espressione più concentrata la «tartuferia morale» (XI, p. 523) e la «morale "altruistica"»: questa è un «brutto segno»; e «ciò vale per il singolo e vale segnatamente per i popoli» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 35).

E non è tutto: «la tendenza fondamentale della filosofia inglese è la ricerca del comfort» (*Comfortismus*) (XI, p. 72), della felicità intesa nel senso più filisteo, della «felicità dei più», cioè, in ultima analisi, della «"felicità" inglese» (XI, p. 523). Siamo in presenza di un popolo che incarna la visione mercantile e filistea della vita: «L'uomo non tende alla felicità, solo l'inglese fa questo» (GD, *Sentenze e frecce*, 12). In realtà, «l'uomo libero è guerriero». Una volta acquisita l'autentica libertà, non si può non calpestare «la spregevole sorta di benessere di cui sognano i mercanti, i cristiani, le mucche, le femmine, gli inglesi e gli altri democratici» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 38). Assieme all'amore del rischio sembra essere dileguato anche il coraggio del pensiero. Queste «donnicciole della morale» sono persino incapaci di innalzarsi ad un reale ateismo:

> In Inghilterra, per ogni piccola emancipazione dalla teologia, ci si deve riabilitare in maniera da incutere terrore come fanatici della morale. È questa l'ammenda che laggiù si paga. Per noi altri è diverso. Se si rinunzia alla fede cristiana, ci si mette, perciò stesso, sotto i piedi il diritto alla morale cristiana (GD, *Scorribande di un inattuale*, 5).

Almeno su questo punto, a rivelarsi superiore è la Germania. È vero, è qui che ha visto la luce la *Critica della ragion pratica*. E di nuovo il disprezzo di Nietzsche si rivela senza limiti: «Kant: o il *cant* come carattere intelligibile» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 1). Forse, questo aforisma allude all'origine scozzese del filosofo al quale, in virtù del suo *cant*, compete comunque un'ideale cittadinanza inglese. In terra tedesca c'è comunque maggior coraggio intellettuale: un ateo ha il coraggio di dichiararsi tale, ben diversamente da Carlyle, il quale «è

in fondo, un ateo inglese che cerca il suo onore nel non esserlo» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 12). Quale differenza rispetto a Schopenhauer, «ateo dichiarato e irremovibile» (FW, 357)! Il fatto è che in Inghilterra abbiamo a che fare, come sappiamo, con una «razza di ex puritani» (cfr. *supra*, cap. 15, § 2), con «una razza non filosofica», oltre che non guerriera, una razza che «si tiene saldamente attaccata al cristianesimo»; «la disciplina di quest'ultimo» – prosegue *Al di là del bene e del male* – «le è necessaria per "moralizzare" e umanizzare» (JGB, 252).

La requisitoria contro l'Inghilterra assume un'asprezza fuori del comune anche per un autore abituato all'iperbole. Non c'è dubbio, «niente di più lamentevole della letteratura moralistica nell'odierna Europa»; ma «alla testa» di tale superficialità e vuotaggine sono «gli inglesi utilitaristi, che si muovono goffi come buoi sulle orme di Bentham, come costui si era già mosso sulle orme di Helvétius»; sono tutti «pesanti animali di branco dalla coscienza turbata», incapaci di comprendere la «gerarchia degli uomini» (XI, pp. 523-24). Paurosa è ora l'accelerazione impressa al processo di massificazione e di istupidimento democratico e gregario: col «famigerato caso Buckle [...] il plebeismo dello spirito moderno, che è di origine inglese, irruppe ancora una volta nel suo terreno natale con la violenza d'un vulcano di melma» (GM, I, 4).

«Inglese» tende a diventare quasi un insulto. Quando vuole liquidare Rée e denunciare la sua piattezza, Nietzsche dichiara che fa parte dei «genealogisti inglesi della morale» e che è in ultima analisi un «inglese» (GM, *Prefazione*, 4). Sia pure indebolito, continua a far capolino lo stereotipo degli anni della *Nascita della tragedia* che, in contrapposizione alla banalità e superficialità moderne, celebrava la profondità germanica. In effetti, i grandi pensatori tedeschi (non solo Schopenhauer, ma anche Kant, Schelling, Hegel) sono invocati come giudici della vuotaggine propria della pseudofilosofia inglese: essa sta a significare «un attentato allo spirito filosofico in generale», «un avvilimento e una degradazione di valore», un «anglomeccanicistico rimbalordimento del mondo» (JGB, 252). Nietzsche si riconosce nell'elogio a lui fatto da Hillebrand, per la prima *Inattuale*, salutata «come un vero ritorno alla serietà e alla passione tedesca nelle cose dello spirito» (EH, *Le considerazioni inattuali*, 2).

Oltre all'Inghilterra di Spencer, la condanna del positivismo e dello

spirito «altruistico» e gregario che lo pervade investe anche la Francia di Comte. Entrambi gli autori sono «*décadents*» allo stesso modo in cui lo sono i «socialisti»:

La mia obiezione contro tutta quanta la sociologia inglese e francese resta motivata dal fatto che essa conosce per esperienza soltanto strutture decadenti della società e con perfetto candore prende i suoi propri istinti di decadenza come norma del giudizio sociologico di valore. La vita declinante, il depotenziamento di ogni forza organizzatrice, che cioè separi e spalanchi abissi, subordini e sovrordini, riceve la formulazione di un ideale nella sociologia odierna (GD, *Scorribande di un inattuale*, 37).

Soprattutto, nei suoi ultimi anni di vita cosciente, Nietzsche si esprime in termini sempre più severi o impietosi nei confronti della Francia. Sprezzanti sono i giudizi non solo su Rousseau, da sempre bersaglio privilegiato del filosofo costantemente e coerentemente impegnato a denunciare la catastrofe della Rivoluzione francese, ma anche su Victor Hugo, George Sand, Zola (ovvero «la gioia di puzzare»), i «*romanciers* parigini» in genere (con la loro «psicologia da rigattieri»); sui fratelli Goncourt (sono il «peggio», «non mettono insieme tre periodi che non siano per l'occhio, per l'occhio dello psicologo, semplicemente motivo di sofferenza»); su Sainte-Beuve, Baudelaire, Comte (GD, *Scorribande di un inattuale*, 1-7). Per non parlare di Renan, sintomo di un processo di degenerazione che va ben al di là di una singola persona. L'autore della *Vita di Gesù* è «uno spirito che smidolla, è una fatalità di più per la povera Francia malata, malata nella volontà» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 2).

Si tratta di una malattia che data dalla Rivoluzione francese e dalla filosofia, che agisce alle sue spalle e che continua a rivelare una sciagurata vitalità. Si prenda Sainte-Beuve: «Plebeo nei suoi bassi istinti e imparentato al *ressentiment* di Rousseau», «rivoluzionario, ma ancora tenuto abbastanza in freno dalla paura», in lui comunque «grugnisce e grufola l'istinto rousseauiano di vendetta»; egli «nulla ha dell'uomo», pieno com'è di «un piccolo segreto rovello contro tutti gli istinti virili»; è in realtà «una femmina, in fondo con uno spirito vendicativo e una sensualità da femmina» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 3).

La presenza funesta di Rousseau si fa sentire anche in George Sand, con la sua «ambizione di nutrire nobili sentimenti», quei sedicenti «nobili sentimenti», intrisi in realtà di *ressentiment*, che alimentano la rivolta plebea. Ad ammirare, anzi a «venerare» la scrittrice femminista e socialista è Renan (GD, *Scorribande di un inattuale*, 6). La cosa

ben si comprende. Nonostante la sua pretesa di far parte dell'«aristocrazia dello spirito», egli in realtà «si prostra in ginocchio, e non soltanto in ginocchio, di fronte alla dottrina opposta, all'*évangile des humbles*» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 2). Ci imbattiamo qui in una sorta di tara nazionale. Da essa è affetto anche Comte il quale, a quanto pare, alimenta la sua «religione del cuore» mediante la lettura della *Imitatio Christi*, libro che suscita «ripugnanza fisiologica»: per poterlo sopportare e persino apprezzare, «si deve essere francesi-wagneriani» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 4); i patiti del musicista tedesco ma cattolicheggiante in modo ripugnante trovano la loro patria d'elezione per l'appunto in Francia.

A ben guardare, dal confronto con gli altri paesi europei e occidentali, la Germania ne esce in modo relativamente dignitoso. Spregevole è il pacifismo degli inglesi, ma non diversamente si atteggiano i francesi col loro culto, eredità della rivoluzione, dell'idea di uomo in quanto tale e della fraternità tra le nazioni: «Si dev'essere già afflitti da un gallico eccesso d'eccitabilità erotica e d'impazienza amatoria, per avvicinarsi ancora onestamente all'umanità con la propria fregola sessuale» (FW, 377). Per fortuna, in Germania sono all'opera «virtù più virili di quelle che potrebbe rivelare qualsiasi altro paese d'Europa» (GD, *Quello che i tedeschi non hanno*, 1). Sappiamo che sono le «razze latine» ad incarnare quella «idiozia numerica» e «superstizione delle maggioranze» che fortunatamente non si è ancora radicata in Germania (cfr. *supra*, cap. 11, § 5). Il filosofo nota «con piacere» che qui è ancora vitale quella «natura mefistofelica» già manifestatasi con Federico il Grande (interprete delle virtù del *bellum*), e con «quel molto più grande Federico, Federico II di Hohenstaufen» (cui spetta il merito di aver aspirato a emanciparsi dalle angustie del mondo cristiano) (XI, p. 452).

Un frammento assai significativo si impegna ad individuare e ad enumerare le espressioni più repellenti della modernità: «Autori che compromettono una volta per tutte coloro i quali, ancora oggi, li leggono con piacere: Rousseau, Schiller, George Sand, Michelet, Buckle, Carlyle, la *Imitatio*» (XIII, p. 189). Come si vede, in questa elencazione la Germania occupa un ruolo modesto. Sì, è presente con Schiller, ma, a onore dei tedeschi odierni, si può dire che essi «non sopportano più le grandi, splendide, scintillanti parole schilleriane» venerate dai «loro nonni» (XI, p. 567).

In conclusione, ad opporre un minimo di resistenza alla generale deriva sovversiva sembra essere proprio la Germania:

Se ci sono indizi che, nonostante il carattere complessivo della *décadence* europea, dimori ancora, nell'essenza tedesca, un certo grado di salute, un fiuto istintivo per quel che nuoce e minaccia pericolo, mi farebbe piacere sapere che tra siffatti indizi è stata il meno possibile sottovalutata questa sorda resistenza contro Wagner. Essa ci fa onore, ci autorizza persino a sperare: tanta salute la Francia non potrebbe sperperarla più. I tedeschi, questi ritardatori (*Verzögerer*) *par excellence* nella storia, sono oggi in Europa il popolo civile che è restato più indietro (*zurückgebliebenste Culturvolk*): ciò ha il suo vantaggio – in tal modo appunto essi sono il popolo relativamente più giovane (WA, *Poscritto*).

È un motivo che comincia ad emergere in Nietzsche già col declinare degli entusiasmi della *Nascita della tragedia*. L'«incompiutezza» caratterizza il popolo tedesco: «Ciò che è tedesco non si è ancora espresso con piena chiarezza». È proprio questa condizione che, nonostante tutta la mediocrità del presente, lascia spazio alla speranza nel futuro: «L'essenza tedesca non esiste ancora; essa deve ancora nascere; un giorno o l'altro essa dovrà finalmente essere generata, perché diventi soprattutto visibile e onesta di fronte a se stessa. Ma ogni nascita è dolorosa e violenta» (VII, p. 687). È una speranza che non dilegua mai del tutto per il fatto che, ancora all'immediata vigilia dell'insorgere della follia, Nietzsche inserisce la Germania tra le «nazioni in divenire» (cfr. *supra*, cap. 18, § 3).

Ciò non la mette al riparo dalla modernità: «Tutte le nostre teorie politiche e costituzioni statali, *senza assolutamente escludere il "Reich tedesco"*, sono corollari, conseguenze necessarie della decadenza» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 37). Come emerge dal mio corsivo, non si tratta di discriminare negativamente la Germania rispetto agli altri paesi europei, ma di liquidare le illusioni che lo Stato scaturito dalla guerra contro il paese della rivoluzione e della Comune costituisca di per sé una reale alternativa rispetto alla sovversione moderna. Senza lasciarsi inceppare da indulgenze patriottiche, è necessario condannare e combattere «la democrazia moderna, assieme a tutte le sue espressioni ambigue (*sammt ihren Halbheiten*), come il "Reich tedesco", in quanto forma di decadenza dello Stato» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 39). Se anche la Germania rappresenta uno stadio meno avanzato della sovversione e dissoluzione moderna, tuttavia non è lecito nutrire illusioni, appagandosi di un presente miserabile. È un

punto su cui Nietzsche sente il bisogno di insistere con forza: la virulenza della polemica è quella che prende di mira in genere i rinnegati, i colpevoli di un tradimento che forse si può ancora rimettere in discussione. La speranza non è del tutto dileguata.

3. *Permanente celebrazione dell'«essenza» tedesca e denuncia dell'estraneità di Wagner alla Germania autentica*

Cominciano ad emergere la vaghezza e l'inconsistenza della categoria di «antigermanesimo». In base al tacito presupposto di una Germania eterna ed eternamente nefasta, la polemica contro il Secondo Reich o certi suoi aspetti implicherebbe una denuncia anche del Terzo Reich; la condanna della Germania che, con la Riforma e la guerra dei Contadini, ha contribuito potentemente al rovesciamento dell'Antico regime aristocratico e che, con Kant, con Beethoven e con le sollevazioni antinapoleoniche, riecheggia motivi cari a Rousseau e alla Rivoluzione francese, tale condanna starebbe a significare una messa in guardia contro il regime nazista, in realtà tutto pervaso dall'idea della crociata contro le idee del 1789 e dello sciagurato ciclo rivoluzionario nel suo complesso!

Proviamo invece a leggere la polemica contro il Secondo Reich a partire dalla categoria di «reazione aristocratica», fatta valere dagli storici odierni e già dai contemporanei di Nietzsche, anzi evocata dallo stesso filosofo, allorché egli professa orgogliosamente il suo «radicalismo aristocratico». Se Engels reagisce al trionfo della reazione dopo il 1848 impegnandosi a studiare la tradizione rivoluzionaria della Germania, a partire per lo meno dalla guerra dei Contadini (cfr. *supra*, cap. 17, § 1), Nietzsche, posto dinanzi al «tradimento» democratico e sovversivo consumato dal Secondo Reich, si sforza di rintracciare e costruire una tradizione aristocratica da contrapporre alla deriva plebea.

Se da un lato hanno disgraziatamente inventato la stampa, contribuendo così alla massificazione della cultura e della società, dall'altro i tedeschi hanno avuto il merito di inventare la polvere da sparo, introducendo così degli antidoti contro il veleno della società mercantile e del pensiero calcolante (JGB, *Prefazione*). D'altro canto, la polemica furibonda contro la Germania del tempo non impedisce al

filosofo di celebrare come un'opera d'arte il «corpo prussiano degli ufficiali» e di indicare in essi i suoi «alleati naturali» (cfr. *supra*, capp. 22, § 5 e 17, § 5). Si tratta dunque non di liquidare la Germania in quanto tale ma di individuare in essa una tradizione alternativa rispetto alla miseria del presente.

Sul piano storico, alle personalità e tendenze cristiane o «cristomani», per riprendere il linguaggio beffardo che risale al periodo «illuministico», *Ecce Homo* contrappone «un ateo e nemico della Chiesa *comme il faut*, uno degli esseri a me più affini, il grande imperatore Federico II di Svevia» (EH, *Così parlo Zarathustra*, 4), una personalità storica cui spetta il merito di aver favorito l'islam aristocratico piuttosto che il cristianesimo plebeo (AC, 60). Forse è anche in omaggio al nome che egli porta che Nietzsche guarda con tanta simpatia all'«indimenticabile imperatore tedesco Federico III» (EH, *Così parlò Zarathustra*, 1): l'imperatore che dilegua con la rapidità di una meteora sembra configurarsi come una sorta di Giuliano redivivo; dopo la morte di Guglielmo I, egli occupa per poche settimane il trono prima di spianare la strada, con la sua morte, all'ascesa di Guglielmo II, il quale rappresenta il punto più basso della deriva cristiana e cristomane del Secondo Reich.

Anche sul piano più propriamente culturale, la lettura della storia della Germania, nonostante la profondità della delusione e il tono risentito della denuncia, è di segno più ambiguo di quanto appaia a prima vista. Forse la filosofia tedesca non è sinonimo univoco di eversione moderna. Già *La gaia scienza*, a proposito di Hegel, sottolinea «il grandioso tentativo (*grandioser Versuch*) che egli compì per persuaderci, in definitiva, della divinità dell'esistenza» (FW, 357). In questo momento, il giudizio di valore non è univocamente positivo, per il fatto che tale tentativo è condotto facendo appello al «senso storico» e con persistenti omaggi formali al Dio cristiano (FW, 357). Più tardi, questi elementi di ambiguità sembrano dileguare. Il «significato della filosofia tedesca» e di Hegel in particolare va individuato nello sforzo di «escogitare un panteismo in cui il male, l'errore e la sofferenza non potessero venire avvertiti come argomenti contro la divinità». Se anche di ciò hanno approfittato i poteri costituiti per cercare di legittimare un presente mediocre e involgarito dalla modernità, si tratta pur sempre di una «grandiosa iniziativa» (*grandiose Initiative*) (XII, p. 113), che sembra riprendere la cosmodicea del mondo ellenico, liquidando i piagnistei cristiani e socialisti dinanzi alla durezza del reale.

In questo medesimo contesto dev'essere collocata la personalità di Goethe. È vero, sul piano storico-filologico, il grande poeta rimase fermo al punto di vista di Winckelmann e quindi «non comprese i greci» (GD, *Quel che devo agli antichi*, 4). Epperò, egli è l'unico grande europeo che ha provato «nausea» dinanzi alla Rivoluzione francese e che, nel far ciò, ha saputo mettere in atto «un grandioso tentativo per superare il XVIII secolo con un ritorno alla natura», e cioè «alla naturalità del Rinascimento». Col suo «realismo», Goethe ha saputo recuperare «tutta la ricchezza della naturalità», anche ciò che in essa vi è di terribile, senza soffocarlo o rimuoverlo con sovrapposizioni e mistificazioni idealistiche e moralistiche; in questo senso, respingendo il cristianesimo, egli ha saputo esprimere una «fede» nella vita, che può ben essere «battezzata col nome di Dioniso» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 48-49). Di nuovo siamo condotti all'Ellade, che, nonostante tutto, rivela una sua misteriosa presenza e agisce nella storia della Germania più che di qualsiasi altro paese.

È un dato di fatto sul cui significato conviene interrogarsi: «Perché mai proprio i tedeschi scoprirono la grecità»? (X, p. 646). A questo punto, forse lo stesso cristianesimo, che gioca un ruolo così importante nell'ambito della storia della Germania, può avere un significato ben diverso da quello che appare a prima vista:

> Si vuole tornare indietro, attraverso i Padri della Chiesa fino ai greci, dal Nord verso il Sud, dalle formule alle forme; si gode anche la fine dell'antichità, il cristianesimo, come di una via d'accesso all'antichità, come di un buon frammento del mondo antico, come uno scintillante mosaico di concetti e giudizi di valore antichi.

In questo senso, la filosofia tedesca può anche essere interpretata come «un frammento della Controriforma, e persino del Rinascimento, o almeno della volontà di rinascita, volontà di progredire nella scoperta dell'antichità, nel disseppellimento dell'antica filosofia, soprattutto di quella presocratica, del tempio greco più profondamente sepolto». Ecco allora che l'aspra denuncia si trasforma nel suo contrario, in un'esaltata speranza; o, meglio, i due aspetti convivono e s'intrecciano, fermo restando che ora, se la denuncia viene coniugata al presente, l'attesa fiduciosa guarda al futuro. Ma questo futuro è tanto più persuasivo per il fatto di radicarsi in una realtà solida: «Qui risiede (e sempre risiedette) la mia speranza per l'essenza tedesca!» (XI, pp. 678-79).

Già in qualche modo presenti in Goethe e in Hegel, la visione dio-

nisiaca della vita e la cosmodicea acquistano piena consapevolezza in Nietzsche, il quale dunque può e dev'essere considerato – questa è l'autoriflessione del filosofo – come il culmine delle tendenze elleniche di fondo che attraversano la storia della cultura tedesca. Questo culmine è il risultato per un verso di un movimento positivo di compimento della «grandiosa iniziativa» e del «grandioso tentativo» di Hegel e Goethe, per un altro verso di un movimento negativo che consiste nel rapporto decisamente polemico e conflittuale, ma proprio per questo straordinariamente fecondo e istruttivo, con le manifestazioni rovinose della modernità in terra tedesca:

> Non sarei possibile senza una razza di natura contraria, senza tedeschi, *questi* tedeschi, senza Bismarck, senza il 1848, senza le «guerre per la libertà», senza Kant, perfino senza Lutero... I grandi delitti dei tedeschi nel campo della civiltà si giustificano in una superiore economia della civiltà... Io non voglio nulla altrimenti, neppure a ritroso, – non mi è lecito voler nulla altrimenti... *Amor fati*... Persino il cristianesimo diventa necessario: proprio la forma suprema, più pericolosa, più seducente del no alla vita provoca la sua suprema affermazione: *me* (XIII, p. 641).

A partire da questo risultato, e dal duplice movimento, positivo e negativo, che ad esso conduce, è possibile cogliere il ruolo decisivo e unico della Germania nel recupero della visione tragica, e autenticamente greca, della vita: «Io giustifico i tedeschi, da solo»; il «contrasto» è per certi aspetti radicale, ma «proprio questa è la condizione» perché l'infuriare del nichilismo cristiano in terra tedesca si trasformi nel suo contrario (XIII, p. 641). A ben guardare, persino le manifestazioni rovinose della modernità in terra tedesca si rivelano una *felix culpa*. E di nuovo, la Germania torna ad assumere, sia pure attraverso un processo ben più complesso e contraddittorio di quello immaginato dalla *Nascita della tragedia*, l'eredità più alta dell'Ellade, torna a collocarsi in una posizione di assoluta eminenza rispetto agli altri paesi.

Ha così poco senso contrapporre a Wagner apostolo della teutomania un Nietzsche campione dell'«antigermanesimo» che il filosofo, a suggello della sua requisitoria contro il musicista, lo scomunica ripetutamente, e con formulazioni diverse e tra loro talvolta contrastanti, dalla comunità germanica. In primo luogo: il musicista «ha creduto, durante metà della sua vita, alla rivoluzione, come soltanto vi ha creduto qualche francese» (WA, 4). Non si tratta di una vicenda ormai alle spalle: «La sensibilità di Wagner non è caratteristica della Germania» (XIII, p. 407). Egli «rientra nel movimento francese» (XI,

p. 63), è parte integrante della «Parigi malata» (B, III, 5, p. 518); «i suoi eroi, i suoi Rienzi, Tannhäuser, Lohengrin, Tristano, Parsifal – questa gente ha sangue nelle vene, senza dubbio – ma certo non sangue tedesco!» (XIII, p. 407).

Del resto, basta sfogliare l'album di famiglia del musicista. I «romantici francesi» rientrano tra i suoi «parenti prossimi» (XIII, p. 407) – osserva Nietzsche con una trasparente allusione a Cosima: la madre di quest'ultima, Marie d'Agoult, aveva provato a Parigi a fare la scrittrice, avendo forse come modello George Sand e aveva in parte trasmesso le sue ambizioni letterarie alla figlia, anche lei vissuta a lungo in Francia.[14] Ancora peggio stavano le cose per quanto riguarda l'ascendenza paterna di Wagner che, agli occhi di Nietzsche, rinviava all'ebraismo (cfr. *supra*, cap. 5, § 2). E non si tratta di un dato biografico privo di importanza sul piano culturale. Basti pensare all'«emulazione nei riguardi di Meyerbeer» e ad un'emulazione perseguita «ricorrendo addirittura a mezzi meyerbeeriani». Il musicista ebreo preso di mira da Wagner costituisce in realtà il suo modello: «Che c'è di tedesco in tutto questo?» (XIII, p. 408).

Ma quello che in nessun caso a Wagner si può perdonare è il fatto che è un devoto della «Roma» cristiano-cattolica: da questo punto di vista risulta più che mai estraneo all'essenza, persino al «corpo (*Leib*) tedesco» (JGB, 256 e NW, *Wagner apostolo della castità*, 1). Replicando su questo punto alla lettura del Parsifal fatta dal «caro amico» Nietzsche, un interlocutore pur benevolo gli obietta: «Non riesco a scoprire traccia alcuna della "fede di Roma", ma solo cristianesimo puro, e questo, per me come per molti tedeschi, non è ancora antitedesco» (B, III, 6, p. 108). Qui, è il filosofo ad essere accusato di angusta teutomania per il fatto di voler espellere dall'autentica essenza tedesca la religione nella quale ormai da molto tempo si riconosce la grande maggioranza della popolazione della Germania. Val la pena di notare che tale tentativo di scomunica sciovinistica del cristianesimo costituirà poi un motivo costante dei circoli reazionari più radicali sino all'avvento del Terzo Reich. Rosenberg parla con disprezzo dei cattolici tedeschi come del «partito romano del Centro».[15]

In ultima analisi, agli occhi di Nietzsche, Wagner rinvia al ciclo di lunga durata della sovversione ebraico-cristiana sfociato poi negli

[14] Gutman, 1983, pp. 307-09.
[15] Rosenberg, 1937*b*, p. 7.

sconvolgimenti d'Oltrereno: non a caso trova la sua consacrazione nella Parigi in cui fortemente si avverte la presenza dei «socialisti francesi» (JGB, 256). Per metà della sua vita, «analogamente a tutti gli ideologi della rivoluzione», ha creduto che «tutte le sventure del mondo» siano superabili modificando «leggi» e «istituzioni» e distruggendo le fondamenta politico-morali su cui riposa «il mondo vecchio, l'antica società». Ha così «messo in musica» l'«ottimismo», inseguendo l'«utopia socialista, grazie alla quale "tutto diventa buono"» (WA, 4). Almeno per quanto riguarda il primo Wagner, la critica di Nietzsche è formulata da un punto di vista non solo dichiaratamente reazionario, ma anche affetto dal filisteismo dell'ideologia allora dominante in Germania e in Europa: il musicista ha il torto di aver teorizzato o cantato il «libero amore» e l'emancipazione della donna (WA, 4); egli incarna tutti i valori della *décadence*, e cioè «anarchia atomistica, disgregazione del volere, "libertà dell'individuo"», nonché «diritti eguali per tutti». In conclusione: «La vita, l'eguale vitalità, la vibrazione e l'esuberanza della vita compressa al livello degli organismi più piccoli, e il resto povero di vita» (WA, 7). È solo l'incontro con Schopenhauer e col suo «pessimismo» che distrugge le «belle speranze» socialisteggianti, senza però modificare il quadro in modo sostanziale (WA, 4). Ora subentra la «grande compassione cristiana» (WA, 6), un motivo che rinvia pur sempre alla sovversione plebea e che è rintracciabile anche in un autore profondamente simpatetico col movimento popolare e rivoluzionario, e cioè Victor Hugo (WA, 8). Lo scrittore francese e il musicista tedesco «significano una sola e identica cosa»: entrambi sono sinonimo di «decadenza» e di sopravvento delle «masse» (WA, 11).

Radicale è la distanza che separa Wagner da quella «essenza tedesca» che, nonostante tutti i sintomi di degenerazione, nelle ostinate speranze di Nietzsche, forse un giorno potrà essere chiamata a chiudere definitivamente il ciclo rivoluzionario, spianando la strada alla rinascita della grecità tragica. In modo analogo, nella *Nascita della tragedia* e nei testi coevi la celebrazione dell'essenza ellenica non impedisce di condannare come ad essa fondamentalmente estranea una buona parte della cultura greca (Euripide, Socrate, gli eleati, per non parlare del mondo ellenistico e alessandrino). È un'analogia che si può constatare ancora nell'ultima fase della vita cosciente di Nietzsche. I giudizi espressi sulla Germania non sono sostanzialmente più severi di

quelli riservati alla Grecia e all'antichità classica nel suo complesso: bisogna ben guardarsi dal «dire sì in blocco»; «in fondo c'è soltanto un piccolissimo numero di libri antichi che contano nella mia vita; i più celebri non sono tra questi» (GD, *Quel che devo agli antichi*, 1). Pur senza essere nuova, la critica dell'Ellade ora diviene, a tratti, impietosa: Platone «resta la più grande sciagura dell'Europa»; nella filosofia ellenistica «è presente in tutto il suo splendore la falsificazione del reale ad opera della morale», si avverte già l'irrompere rovinoso del cristianesimo (B, III, 5, p. 9).

Al di là dell'asprezza del giudizio critico, nuova è anche l'ampiezza del suo bersaglio. Talvolta si ha l'impressione che ad essere presa di mira sia la Grecia nel suo complesso: «Questi greci hanno molto sulla coscienza, la falsificazione era il loro vero mestiere, l'intera psicologia europea risente delle superficialità greche» (B, III, 5, p. 28). Epperò, ciò non impedisce a Nietzsche di ribadire l'auspicio e l'annuncio dell'«approssimarsi del ritorno dello spirito greco» (EH, *La nascita della tragedia*, 4), pensato e definito in contrapposizione a fenomeni di degenerazione ovvero ad un'apparenza che sembra via via dilatarsi: «la filosofia greca» va letta «come *décadence* dell'istinto greco» più profondo e autentico. Non ha senso voler giudicare l'autentica Grecia a partire dai suoi «filosofi»; questi «sono per l'appunto i *décadents* della grecità, il movimento antitetico all'antico gusto aristocratico» (GD, *Quel che devo agli antichi*, 2-3). Come negli scritti giovanili, anche alla vigilia del suo crollo spirituale, ad aspetti centrali e sempre più ampi della Grecia fenomenica, Nietzsche continua ad opporre un'essenza ellenica, che diviene sempre più sfuggente e inafferrabile. In modo non dissimile, egli si atteggia, in ultima analisi, nei confronti della Germania.

4. *Critica del Secondo Reich e reazione aristocratica*

È una tendenza che possiamo leggere anche in altri autori. In Langbehn la fede nel futuro della Germania autentica non è affatto in contraddizione con una dura requisitoria contro il Secondo Reich. È un paese caratterizzato da una volgarità senza limiti, «straordinariamente avverso alle potenti individualità spirituali».[16] Vi domina – rincara la

[16] Langbehn, 1922, p. 229.

dose Lagarde – «il dispotismo che si traveste da libertà».[17] Siamo comunque ben lontani dalla civiltà nel senso forte del termine: «l'istruzione generale è la figura specificamente tedesca della civilizzazione», la quale è «essenzialmente parvenza e inganno».[18] Non solo non c'è traccia di «una nuova religione e tanto meno di una religione nazionale»;[19] al contrario, come dimostra il culto diffuso dello Stato e della filosofia hegeliana, assistiamo ad una «adorazione degli idoli». Come si vede, persino il linguaggio fa pensare a Nietzsche.[20] Promuovendo l'«estensione orizzontale» del sapere, a scapito della sua profondità, e un'«istruzione generale» che è sinonimo di «civilizzazione», e diffondendo la credenza nell'«onnipotenza dello Stato» – prosegue Lagarde –, Hegel si rivela estraneo all'«essenza (*Wesen*) tedesca»;[21] e tuttavia egli diviene il «beniamino dello Stato prussiano»,[22] in virtù dell'opera infausta di ministri «apostati» della germanicità.[23]

Un giudizio così drastico sul presente impone una rilettura severa anche del passato, la quale non risparmia neppure gli eroi nazionali: la «cosiddetta Riforma del 1518» – si noti il tono sprezzante – è un'anticipazione della Rivoluzione francese; entrambe sono scaturite dalla «nuda rapacità dei nullatenenti».[24] Lagarde si spinge sino a denunciare l'«incapacità di futuro»[25] del Secondo Reich, ma senza mai smarrire del tutto la speranza nella rinascita della Germania autentica, la quale, pur continuamente misconosciuta e tradita, alla fine si rivelerà più forte dei suoi figli degeneri. È per questo motivo che Lagarde verrà ripreso dalle correnti ideali e dal movimento poi confluito nel nazismo. Del resto, in modo non dissimile si atteggiano l'ormai odiata sorella e l'ancor più detestato cognato di Nietzsche, come emerge da una lettera di Elisabeth al filosofo: «Su un punto siamo pienamente d'accordo, sul fatto che il "Reich" ti appare così incredibilmente cinese, del tutto antitedesco» (B, III, 6, p. 147).

[17] Lagarde, 1937, p. 282.
[18] Lagarde, 1937, p. 85.
[19] Lagarde, 1937, p. 282.
[20] Lagarde, 1937, p. 141.
[21] Lagarde, 1937, pp. 209, 85 e 376.
[22] Lagarde, 1937, p. 410.
[23] Lagarde, 1937, p. 377.
[24] Lagarde, 1937, p. 282.
[25] Lagarde, 1937, p. 365.

Ben lungi dall'essere tra loro in contraddizione, denuncia del presente della Germania e pathos dell'essenza tedesca sono due aspetti della reazione aristocratica che si diffonde alla fine dell'Ottocento. Vi partecipano forze e personalità diverse con un programma più o meno radicale: si battono per l'abolizione del suffragio universale e per il varo di una legislazione antisindacale e antisocialista più o meno drastica, guardano con orrore alla diffusione dell'istruzione scolastica, esigono misure tese a ribadire lo status politico e sociale delle *élites* tradizionali; con Langbehn rivendicano persino l'attualità dell'istituto della schiavitù sul modello dell'antica Grecia (cfr. *supra*, cap. 12, § 3).

5. *Razzizzazione orizzontale e razzizzazione trasversale*

Ma chi dev'essere sottoposto a servaggio? A somiglianza di alcuni teorici del Sud schiavista degli Stati Uniti, il filosofo-filologo, che ha dinanzi ai suoi occhi il modello dell'antichità classica, non si identifica mai sino in fondo con l'idea di schiavitù razziale. La schiavitù è assolutamente ineludibile per il fatto che la civiltà esige un'estrema divisione del lavoro: una massa considerevole di uomini deve pur sacrificarsi per garantire l'*otium* a coloro che sono chiamati a creare arte e cultura. Certo, il pensiero corre subito alle popolazioni coloniali o semicoloniali, ma in primo luogo per considerazioni di ordine pratico. Per il fatto cioè che esse non sono state ancora investite dall'agitazione socialista e, soprattutto, dalla sciagurata pratica europea e, in particolare, prussiano-tedesca, di diffondere indiscriminatamente l'istruzione, rendendo problematica o impossibile la riproduzione di una «razza» di schiavi. Resta il fatto che non c'è paese che sia immune dalla presenza di potenziali schiavi, di umano materiale grezzo da mettere a disposizione degli uomini superiori e delle loro creazioni.

L'elemento costante nella complessa evoluzione di Nietzsche è la tendenza alla razzizzazione delle classi subalterne, via via bollate come «ceto barbarico di schiavi» in rivolta, come plebaglia costituzionalmente incapace di intendere e volere e resa esagitata e delirante dallo spirito visionario, dal fanatismo e dal *ressentiment*, come un insieme di strumenti di lavoro al servizio delle classi dominanti, come una folla di esseri «semibestiali», come materiale di scarto o come materia prima per le creazioni artistiche di una ristretta minoranza, come accozzaglia di malriusciti e falliti della vita.

Argomentando in tal modo, Nietzsche riprende e radicalizza all'estremo una tendenza ben presente già nel protoliberalismo che, come abbiamo visto (cfr. *supra*, cap. 12, § 4), assimila il lavoratore salariato a un *instrumentum vocale* (Burke), o ad uno «strumento bipede» (Sieyès). Un autorevole sociologo ha paragonato l'«atteggiamento verso il nuovo proletariato industriale», che si sviluppa in Inghilterra fra il 1660 e il 1760, al «comportamento dei più abietti colonizzatori bianchi verso i lavoratori di colore».[26] In effetti, in Locke possiamo trovare scritto a chiare lettere che un lavoratore salariato, «un manovale [...] non è in grado di ragionare meglio di un indigeno» (*a perfect natural*): l'uno e l'altro non hanno ancora raggiunto il «livello di creature ragionevoli e di cristiani». E in Sieyès possiamo leggere che «una grande nazione è necessariamente composta di *due popoli*», in qualche modo di due razze differenti e di valore essenzialmente diverso, dato che da una parte abbiamo i veri «produttori» ovvero i «capi della produzione», dall'altra gli «strumenti umani della produzione»; da una parte «le persone intelligenti» ovvero la «gente perbene» (*gens honnêtes*), dall'altra «gli operai che non hanno che la forza passiva» e che sono semplici «strumenti di lavoro» (*instruments de labeur*). Pur collocato su posizioni politiche diverse, anche Mallet du Pan contrappone le persone per bene e danarose, *les honnêtes gens* alla «folla di famelici dei due sessi».[27] In termini analoghi si esprime madame de Staël a cavallo del Brumaio.[28]

Talvolta incontriamo espressioni che ci conducono nelle immediate vicinanze di Nietzsche. Se Taine celebra i «ben nati e ben educati» (*bien nés, bien élevés*),[29] al di là dell'Atlantico, con altrettanto calore Hamilton e John Quincey Adams si esprimono a proposito dei «ricchi e ben nati» (*well-born*), i quali si innalzano al di sopra della «massa del popolo», composta di «meccanici» e gente comunque priva di cultura e di educazione «liberale».[30] In modo analogo Nietzsche contrappone il «benriuscito» (*wohlgeraten*) alla plebaglia e alla massa dei falliti della vita. In un frammento della primavera 1888, mentre ferve il lavoro per la progettata *Volontà di potenza*, possiamo leggere: «Sia

[26] Tawney, 1975, p. 513.

[27] Losurdo, 1993, cap. 1, § 11 (per quanto riguarda il quadro generale); Guillemin, 1958, pp. 31-32 e 41-43 (per quanto riguarda Mallet du Pan).

[28] In Guillemin, 1958, pp. 182-83.

[29] Taine, 1899, vol. I, p. 290 (= Taine, 1986, p. 342).

[30] In Morison, 1953, p. 259; Merriam, 1969, pp. 130, 132 e 142.

questo libro consacrato all'uomo ben riuscito, che fa bene al mio cuore» (XIII, p. 432). A questa figura dell'«essere ben riuscito» *Ecce Homo* scioglie un vero e proprio inno (EH, *Perché sono così saggio*, 2).

Un abisso separa dalla «gente perbene» ovvero dai «benriusciti» gli esclusi dalla cittadinanza, i quali dunque possono ben essere paragonati a «stranieri». È una metafora che, prima ancora che in Constant, troviamo in qualche modo già in Sieyès, per il quale tra «questa folla immensa di strumenti bipedi» non c'è «uno solo che sia capace di entrare in società» e di far parte della ristretta cerchia di persone veramente «civilizzate» (*policés*).[31] Qui lavoratore manuale è sinonimo non solo di straniero ma anche di estraneo alla civiltà, in qualche modo di membro di una razza inferiore. È significativo che questa medesima metafora venga usata già da Locke, in riferimento a quel

> genere di servi che con un nome specifico chiamiamo schiavi, che essendo prigionieri catturati nel corso di una guerra legittima [...] e avendo perduto i loro beni e non essendo, appunto perché schiavi, qualificati a godere di proprietà alcuna, non possono essere considerati, nelle loro condizioni, parte della società civile, il cui fine principale è la conservazione della proprietà.[32]

La tendenza alla razzizzazione delle classi subalterne interne alla metropoli capitalista si attenua sempre di più sull'onda delle lotte politico-sociali sviluppate dalle vittime dell'esclusione e grazie anche alla straordinaria capacità di adattamento che costituisce il punto di forza della tradizione liberale. Epperò, lungi dal dileguare completamente, tale tendenza si ripresenta regolarmente, in occasione di crisi particolarmente acute. Dinanzi allo spettacolo dell'irrompere della plebe affamata sulla scena della lotta politica e della storia, Rivarol osserva: «Essa non è né francese, né inglese, né spagnola. La *populace* è sempre e in tutti i paesi la stessa, sempre cannibale, sempre antropofaga».[33] Un analogo grido d'allarme lancia Mallet du Pan: «Gli unni e gli eruli, i vandali e i goti non verranno né dal Nord né dal mar Rosso, essi sono in mezzo a noi».[34] A partire dalla presa di coscienza di questo fatto nuovo e inquietante, i tradizionali conflitti tra gli Stati appaiono irri-

[31] Sieyès, 1985*c*, p. 81.
[32] Locke, 1970, p. 158 (II, § 85).
[33] In Matteucci, 1957, p. 264.
[34] In Matteucci, 1957, p. 279.

levanti o secondari agli occhi del grande critico della rivoluzione, il quale così diventa, com'è stato osservato, un «giornalista europeo», impegnato a «stabilire un nuovo programma politico per l'Europa».[35]

Dopo il giugno 1848, il maresciallo Bugeaud, che già si è distinto nella repressione in Algeria, così si esprime a proposito degli operai insorti e che, pur sconfitti e repressi, continuano a dar segni di inquietudine: «Che bestie brutali e feroci! Come può Dio permettere alle madri di farne di simili! Ah! Sono loro i veri nemici, non i russi o gli austriaci».[36] Questa visione sembra trovare conferma nel 1871: dinanzi all'orrore e allo sgomento suscitati dalla Comune di Parigi, le classi dominanti dei due paesi sino a quel momento in guerra sembrano dimenticare i loro contrasti per impegnarsi a spegnere, con sforzi congiunti, l'incendio della rivoluzione che, assieme alla Francia, minaccia l'Europa intera. Il 30 aprile 1871, Gustave Flaubert scrive a George Sand: «"Ah, grazie a Dio ci sono i prussiani!" è il grido universale dei borghesi».[37] Pur critico delle dure condizioni di pace imposte dai vincitori, Renan riconosce alla Prussia e al suo agguerrito esercito una funzione di ordine pubblico a livello europeo (cfr. *supra*, cap. 1, § 5). Nell'analisi del «Figaro» del 3 gennaio sempre del 1871, la lotta per l'egemonia sembra essere dileguata per lasciare spazio ad un'altra ben più importante: «Forze del bene contro forze del male. Ordine contro anarchia [...]. Una crociata della civiltà contro la barbarie».[38] In occasione di crisi particolarmente acute, alla rinnovata e ancora più esplicita razzizzazione delle classi subalterne corrisponde la teorizzazione di una sorta di guerra civile internazionale, che trascende i confini statali e vede le *élites* «civili» europee affrontare congiuntamente il pericolo rappresentato dai «barbari», che siano interni o esterni all'Occidente. È in questo contesto che bisogna collocare Nietzsche, anche lui convinto, come sappiamo, già al momento della pubblicazione della *Nascita della tragedia*, che «al di là della lotta tra le nazioni» a riempire di sgomento e ad «annunziare ben altre lotte future» si è sollevata la «testa dell'idra internazionale».

[35] Matteucci, 1957, p. 243.
[36] In Moissonnier, 2001, p. 67.
[37] In Willard, 2001, p. 71.
[38] In Willard, 2001, p. 72.

6. Élite *paneuropea e cooptazione del grande capitale ebraico*

Dell'*élite* paneuropea celebrata da Nietzsche fanno parte anche gli ebrei assimilati e collocati in posizione eminente. Vale la pena di notare che in modo analogo si atteggia anche Langbehn, il quale si esprime in modo assai positivo su Disraeli, aristocratico in quanto inglese e in quanto ebreo. Nel chiamare Rembrandt ad essere l'educatore della nuova e aristocratica Germania, Langbehn sottolinea che il grande artista mostrava una «predilezione per gli ebrei», sia pur operando delle scelte: «frequentava gli ebrei aristocratici, non quelli plebei». Bisogna saperlo riconoscere:

> Innegabilmente, un ebreo autentico e ortodosso ha in sé qualcosa di aristocratico (*etwas Vornehmes*); egli appartiene a quella antichissima aristocrazia etica e spirituale, dalla quale ha deviato la maggior parte degli ebrei moderni; in questo senso Lord Beaconsfield [Disraeli] ha avuto ragione a metà quando li ha proclamati la più antica nobiltà del mondo.[39]

È comunque una nobiltà tutt'altro che dileguata e che certo non si limita agli ambienti propriamente «ortodossi». Anche Rahel Varnhagen era «un'aristocratica etica, spirituale e persino sociale».[40]

D'altro canto, abbiamo visto che persino Chamberlain si preoccupa di distinguere tra «ebrei di origine nobile ed ebrei di origine meno nobile» (cfr. *supra*, cap. 24, § 8). Ma in questo contesto la figura più interessante è l'autore del *Saggio sulla diseguaglianza delle razze umane*. Il suo atteggiamento è stato sintetizzato, forse con qualche esagerazione, in questi termini: «Per quanto riguarda gli ebrei, a cui Gobineau attribuisce un sangue semita relativamente poco adulterato, la descrizione che egli ne fa potrebbe essere stata ispirata da Disraeli; essa finisce col confinare con un panegirico di questa "razza eletta"».[41] Considerazioni analoghe valgono non solo per l'inglese Galton[42] e, ovviamente, per Lombroso e Gumplowicz, che sono entrambi di origine ebraica. Dopo aver dichiarato che «nell'ebraismo scorre più sangue ariano che semita», il socialdarwinista tedesco Ploetz celebra

[39] Langbehn, 1922, p. 36.
[40] Langbehn, 1922, p. 37.
[41] Poliakov, 1987, p. 267.
[42] Galton, 1869, pp. 4 e 362.

congiuntamente ebrei ed ariani quali «le razze migliori»: sono esse, in ultima analisi, a decidere delle sorti della civiltà.[43]

Mentre coopta l'alta borghesia ebraica nell'ambito della razza dei signori, Langbehn denuncia nella socialdemocrazia e nelle tendenze egualitarie in genere «una ricaduta nel principio del gregge proprio dell'esistenza umana più primitiva» e delle tribù selvagge.[44] Siamo ricondotti a Nietzsche, che raccomanda la fusione sociale ed eugenetica dei capitalisti e finanzieri ebrei con la «razza» dei signori e dei benriusciti, e cioè con l'*élite* paneuropea, al fine anche di rendere più incisiva la lotta contro la rivolta servile. Nietzsche descrive e celebra una tendenza sia pur contrastata, ma comunque reale, che si manifesta nella stessa Germania, nell'ambito della reazione aristocratica.

Questo spiega il suo silenzio sulle persecuzioni che colpiscono gli ebrei orientali (sussumibili sotto la categoria di servi e malriusciti) e la condanna ferma dell'antisemitismo anticapitalistico in Germania, che ha il torto di lacerare la classe dei signori, scatenando contro di essa l'agitazione della plebe tedesca, e soprattutto di sostituire la contraddizione tedeschi/ebrei a quella signori/servi.

E cioè gli antisemiti fanno ricorso non già ad una razzizzazione trasversale, bensì ad una razzizzazione orizzontale, che contrappone i tedeschi nel loro complesso in primo luogo agli ebrei. Il contrasto è così netto che, dal punto di vista di Nietzsche, a dover essere razzizzati come ciandala sono per l'appunto gli antisemiti, parte integrante della plebaglia socialista e anarcoide, della massa dei malriusciti che si tratta di contenere con misure eugenetiche e di polizia, o con metodi ancora più radicali. Assurdo e repellente risulta l'antisemitismo, per il fatto inoltre che esso, nelle sue invettive contro la finanza e contro le posizioni di prestigio professionale e di potere, non fa altro che esprimere il *ressentiment* dei falliti della vita contro i benriusciti, contro l'aristocrazia o quel che resta di essa.

Violenta, implacabile è la polemica di Nietzsche contro il razzismo antisemita e le sue «continue ed assurde falsificazioni e distorsioni di concetti così vaghi come "germanico", "semitico", "ariano", "cristiano", "tedesco"» (B, III, 5, p. 51). Se il razzismo risiede esclusivamente, come talvolta si è portati a credere, nella naturalizzazione delle

[43] Ploetz, 1895, pp. 139, 130 e 89.
[44] Langbehn, 1922, p. 141.

nazionalità e delle differenze nazionali, è difficile trovare un autore più lontano dal razzismo di Nietzsche, almeno sino a quando il suo sguardo si rivolge all'Europa. Ciò vale anche per Boulainvilliers. L'uno e l'altro, ben lungi dal volerla naturalizzare, rifiutano in modo radicale la stessa categoria di nazione per le sue implicazioni egualitarie, per il fatto che essa presuppone una comunità di cittadini che, almeno idealmente, trascende la distinzione tra nobili e plebei, tra i pochi e i molti.

Solo così possiamo intendere la lettera appena citata di Nietzsche. La categoria di «cristiano» rientra tra le «assurde falsificazioni e distorsioni» da lui denunciate solo in quanto miri a contrapporre un paese ad altri, una presunta «nazione» ad altre presunte «nazioni», in particolare la pia Germania di Lutero all'immorale Francia dei lumi e della civiltà urbana. Per il resto, la categoria di «cristiano» è largamente utilizzata dal filosofo, che se ne serve per bollare i movimenti plebei e i valori o i disvalori plebei e propri dei ciandala, in contrapposizione ai «valori *ariani*». Ecco Nietzsche far ricorso ad una categoria pur aspramente criticata nella lettera appena citata. Ma non si tratta di una contraddizione: è fuorviante e assurdo voler celebrare nel suo complesso l'ariana «nazione» tedesca, espellendo o scomunicando da essa gli ebrei colpevoli di essere semiti; ma può ben essere illuminante lacerare sia la comunità tedesca che quella ebraica in ariani e ciandala. E se è folle e infame prendere di mira e considerare estranei alla Germania, solo perché ebrei, i capitalisti e finanzieri che fanno comunque parte della razza dei signori, è lecito e persino doveroso distinguere nettamente, rispetto alla grecità autentica, quei plebei e quegli «ebrei» e protocristiani che sono Socrate e Platone.

7. *Mitologia ariana, Antico e Nuovo Testamento*

Ognuna delle due componenti del blocco sociale auspicato da Nietzsche porta con sé una diversa ideologia religiosa. E non c'è dubbio che al Nuovo Testamento il filosofo preferisca l'Antico. Dobbiamo leggere in ciò una critica anticipata dell'antisemitismo folle e sanguinario del Terzo Reich? Intanto è da notare che, pur avendo cessato di essere il Dio del «popolo "eletto"», il Dio morale cristiano, «il Dio del "gran numero", questo democratico tra gli dei [...] restò ebreo, restò il dio

del cantuccio, il dio di tutti gli angoli e i luoghi oscuri, di tutti gli alloggi malsani del mondo intero! ... Il suo regno mondiale è, sia prima che dopo, un regno dell'oltretomba, un ospedale, un regno del sottosuolo, un regno del ghetto» (AC, 17). Il disprezzo particolare che colpisce il Nuovo Testamento non risparmia affatto l'ebraismo.

D'altro canto, a suscitare attenzione simpatetica non è l'Antico Testamento in quanto tale bensì le «sue parti più arcaiche» (XIII, p. 380), mentre, come sappiamo, sconfinati sono il disprezzo e l'odio riservati ai profeti ebraici, i primi responsabili del ciclo sovversivo e nichilistico che infuria in Occidente. Lasciatasi alle spalle la condanna dell'«ottimismo» giudaico degli anni della *Nascita della tragedia*, a partire dagli scritti del periodo «illuministico» Nietzsche attribuisce a merito dell'ebraismo preesilico il senso della terra e della realtà, che lo avvicinano alla grecità e lo distaccano nettamente dall'ascetismo cristiano (cfr. *supra*, cap. 7, § 7). È un motivo su cui il filosofo continua a insistere sino all'ultimo. Per l'amoralismo paganeggiante a lui rimproverato, Goethe «fu sempre urtante per i tedeschi» imbevuti di cristianesimo, mentre «soltanto tra le ebree ha avuto ammiratrici sincere» (WA, 3). D'altro canto, nel corso della sua velenosa campagna contro l'ebraismo, tra le varie virtù germaniche Wagner colloca anche la «purezza», la «castità», il distacco dalla «depravazione del mondo» (WA, 3).

Epperò, il senso della terra e della realtà caro a Nietzsche ha anche un'altra faccia, meno seducente e anzi decisamente inquietante. «Forti realisti» sono gli ebrei ancora al di qua della successiva «innaturale castrazione di un dio [nazionale] a Dio del bene». Sono ben consapevoli di una grande verità: «Che cosa conta un Dio che non conosce la collera, la vendetta, l'invidia, la violenza e forse neanche i pericolosi ardori della distruzione?» Le caratteristiche del Dio venerato sono anche le caratteristiche del popolo che lo venera. E dunque: «Che cosa conta un popolo che non sa essere terribile?» (XIII, p. 523).

Trasparente è il riferimento alla vicenda di Canaan. Ad imporre «rispetto» per l'Antico Testamento sono soprattutto la presenza di «grandi uomini», il «paesaggio eroico», le gesta di un «popolo» che si muove con «l'incomparabile ingenuità del forte sentire» (GM, III, 22). Come sono «ingenui» i greci nel loro rapporto con la realtà della schiavitù e della guerra, che spesso si conclude con la decimazione e schiavizzazione degli sconfitti (cfr. *supra*, cap. 2, § 1), così meravigliosamente «ingenuo» si rivela un testo che racconta senza senti-

mentalismi e turbamenti la conquista di una città e l'annientamento dei suoi abitanti. La religione di questi «forti realisti» non è dissimile dalla «cultura dei realisti» che trova la sua «compiuta espressione» in Tucidide (GD, *Quel che devo agli antichi*, 2). In lui possiamo leggere l'orazione funebre in cui Pericle celebra «gli imperituri monumenti nel bene *e nel male*», eretti da Atene nel corso della lotta contro i suoi nemici.[45] All'«ingenuità» degli eroi veterotestamentari corrisponde la «terribile serenità e la profondità di godimento in ogni distruzione» che *Genealogia della morale* attribuisce agli ateniesi (GM, I, 11). Assieme ad Atene e a Firenze, Gerusalemme è uno dei luoghi in cui anche la «malvagità» (*Bosheit*) faceva parte della «felicità» (EH, *Perché sono così intelligente*, 2). Se Atene rinvia alla sorte inflitta ai Meli (massacrati e schiavizzati in virtù della legge del più forte)[46] e Firenze alla civiltà rinascimentale che ha saputo produrre l'«animale da preda» Cesare Borgia (cfr. *supra*, cap. 14, § 2), Gerusalemme sta qui ad indicare l'impresa di Canaan.

Rispetto ai suoi protagonisti, come misero appare il «delicato mansuefatto animale domestico» proprio del Nuovo Testamento, col suo «caratteristico odore dolciastro e stantio proprio dei baciapile (*Betbrüder*) e delle anime pie» (*Kleine-Seele*) (JGB, 52)! Il confronto qui sviluppato non è di carattere estetico. Nietzsche legge costantemente in chiave politico-sociale i testi sacri delle diverse tradizioni religiose. Se nelle «parti più arcaiche» dell'Antico Testamento (e nel Corano) vediamo «una religione semitica affermatrice, parto della classe dominante», nel Nuovo Testamento vediamo «una religione semitica negatrice, parto delle classi oppresse» (XIII, p. 380). È qui la chiave per comprendere il passaggio dal Dio in cui si riconosce un popolo determinato, con la sua vitalità e volontà di potenza, al Dio morale universalistico e ostile alla vita. Con Paolo di Tarso si assiste alla «trasvalutazione del concetto "ebreo"; la "razza" viene messa da parte» (XIII, p. 585). Ma cosa significa ciò in termini politico-sociali?

Secondo i «teologi cristiani» e Renan, «lo sviluppo del concetto di Dio, dal "Dio d'Israele", dal Dio del popolo al Dio cristiano, alla somma di ogni bene» costituirebbe un «progresso» decisivo. Ma questa lettura è solo volgare apologetica. In realtà, il Dio morale è «il Dio

[45] *La guerra del Peloponneso*, II, 41.
[46] *La guerra del Peloponneso*, V, 84-113; cfr. MA, 92.

dei fisiologicamente regrediti, dei deboli», nei quali ormai è dileguata «in qualsiasi forma la volontà di potenza». Costoro «non danno a se stessi il nome di deboli, ma quello di "buoni" [...]. Con lo stesso istinto con cui i sottomessi degradano il loro Dio a "bene in sé", essi cancellano le qualità buone dal Dio dei loro vincitori; si vendicano dei loro padroni, trasformando il loro Dio in un diavolo» (AC, 17). E cioè il passaggio dal Dio veterotestamentario a quello cristiano è un momento decisivo del ciclo sovversivo, della lotta di classe scatenata dagli schiavi e dai plebei.

In modo analogo Nietzsche procede alla lettura dell'Antico Testamento. Egli vi scorge due motivi nettamente contrapposti: da un lato le speranze di emancipazione di una massa di schiavi prima in Egitto e poi in Babilonia; dall'altro la conquista di Canaan e l'annientamento dei suoi abitanti, condotti a termine da un popolo con la buona coscienza che gli deriva dall'elezione divina; da un lato il pathos morale che presiede alla «rivolta degli schiavi nella morale», dall'altro la volontà di potenza e l'innocenza del divenire. Il primo motivo ha svolto un ruolo importante in non pochi movimenti di emancipazione: i neri oppressi dalla schiavitù e dal colonialismo si sono spesso identificati con gli ebrei in fuga dall'Egitto alla ricerca di una patria e di una terra promessa.[47] I coloni puritani che, in America, strappano la terra ai pellerossa per poi cancellarli progressivamente dalla faccia della terra, s'identificano invece coi conquistatori di Canaan.[48]

Mentre ha parole di fuoco contro il primo motivo, Nietzsche si esprime con calore a proposito del secondo. Proprio perché in lui la razzizzazione è trasversale, la coppia dicotomica benriusciti/malriusciti ovvero nobili/plebei può essere tranquillamente espressa sia con la coppia dicotomica ariani/ciandala sia con quella di popolo eletto/cananei. Ferma restando la necessità di erigere una barriera insormontabile tra signori e plebaglia, Nietzsche non ha difficoltà ad attingere di volta in volta alla mitologia ariana, alla «scienza» positivistica (con la contrapposizione, questa volta, dei sani ai malati e degenerati di ogni tipo), ovvero alla mitologia veterotestamentaria. Sì, talvolta ironizza sul «popolo eletto tra i popoli» (JGB, 195) e osserva che que-

[47] Lanternari, 1960, pp. 40-47; Appiah, 1992, pp. 19 e *passim*; Fredrickson, 1995, pp. 63 e *passim*.

[48] Toynbee, 1954, pp. 47-48.

sta orgogliosa autocoscienza non caratterizza in modo esclusivo gli ebrei: «ogni popolo si ritiene, al suo culmine, eletto» (XIII, p. 524). Ma l'aspetto più importante è un altro. Nietzsche non esita a riprendere il motivo veterotestamentario per applicarlo, in chiave secolarizzata, al conflitto tra aristocrazia e plebaglia: «Noi siamo inoltre gli "eletti di Dio"» (*die Auserwählten Gottes*) (FW, 379), «i supremi eletti» (*die Auserwähltesten*) (EH, *La nascita della tragedia*, 4). In termini assai eloquenti si esprime Zarathustra: «Voi solitari di oggi, voi che vi appartate, dovrete diventare un popolo: da voi, che eleggete voi stessi (*euch selber auswählt*), deve scaturire un popolo eletto (*ein auserwähltes Volk*): – e da esso il superuomo» (Za, I, *Della virtù che dona*, 2).

Nietzsche non avrebbe difficoltà a inserire anche i protagonisti veterotestamentari dell'impresa di Canaan tra le «razze aristocratiche», al cui fondo bisogna «saper discernere la belva feroce, la magnifica bionda bestia che si aggira avida di preda e di vittoria» (GM, I, 11).

26.
La civiltà alla ricerca dei suoi schiavi

1. *Processi ideologici e tempo storico*

Abbiamo visto Mayer collocare Nietzsche nell'ambito della «reazione aristocratica» di fine Ottocento. È un'interpretazione che ho fatto intervenire a conferma dell'inanità dell'ermeneutica dell'innocenza ma che ora attende precisazioni e anche sostanziali correzioni. Accanto, in concorrenza e talvolta in contrasto con la «reazione aristocratica», si sviluppa in questo stesso periodo di tempo un'altra tendenza antidemocratica, che fa leva su un populismo autoritario e regressivo. Si pensi alla figura di Boulanger in Francia e ad altri analoghi tentativi della reazione di conquistarsi una base popolare di massa e che cercano di conseguire questo obiettivo, facendo leva sullo sciovinismo (anche intraeuropeo) e/o sull'antisemitismo. Queste due correnti antidemocratiche di fine Ottocento hanno molti punti in comune (la visione socialdarwinistica, l'apprezzamento per l'eugenetica, l'entusiasmo per l'espansione coloniale, la condanna dell'intellettualità sovversiva come un agente patogeno). Per un altro verso, chiaro è il contrasto tra la tendenza radical-aristocratica e quella populistico-reazionaria. Mentre la prima continua ad erigere, all'interno di ogni singolo paese, una barriera insormontabile tra *élite* e «ceto barbarico di schiavi», la seconda cerca di integrare in modo subalterno le classi popolari in una organica comunità nazionale, definita in contrapposizione coi barbari collocati soprattutto all'esterno. Fritsch dichiara in modo esplicito che l'antisemitismo è «una leva eccellente per il risveglio e il rafforzamento della coscienza nazionale», per un «migliore apprezzamento dell'*essenza tedesca*», per il «rafforzamento del sentimento di comune appartenenza», più in gene-

rale per l'«educazione politica del nostro popolo» (*Volk*) (ASC, n. 6, p. 12). Pur esprimendo aspirazioni talvolta assai eterogenee, «Antisemitische Correspondenz», dando la parola agli antisemiti e sciovinisti conseguenti, dichiara comunque di voler sviluppare un'«agitazione di massa» e di essere pronta ad imparare dalla stessa socialdemocrazia tedesca, in modo da poter combattere sul suo stesso terreno questa «organizzazione della lega internazionale degli ebrei» (ASC, n. 20, p. 1 e n. 8, p. 2). Dopo aver civettato, ai tempi della *Nascita della tragedia*, col populismo reazionario e con la retorica dell'«*essenza tedesca*» e dell'autenticità *volksthümlich* (si noti la somiglianza di linguaggio con Fritsch), il Nietzsche maturo è il grande teorico della reazione aristocratica ovvero del «radicalismo aristocratico», mentre è del tutto estraneo alla seconda tendenza, con la quale intrattiene anzi un rapporto di implacabile ostilità.

Nietzsche intanto può respingere sdegnosamente, per quel che riguarda l'Europa, la razzizzazione orizzontale, in quanto lacera preventivamente la nazione in due razze diverse e contrapposte, e rigidamente gerarchizzate. Non c'è dubbio: risultano estranei all'orizzonte del filosofo sia lo scontro mortale tra le classi dominanti dell'Europa occidentale sia, a maggior ragione, la sacra unione patriottica all'interno di ogni paese, con la conseguente cancellazione della distinzione che sola realmente conta, quella tra signori e servi, riusciti e malriusciti, ariani e ciandala. Ma in modo non dissimile si atteggiano in Europa, alla fine dell'Ottocento, i circoli più aristocratici, legati fra di loro anche da vincoli di parentela, che si considerano membri di una famiglia e di una «razza» nelle cui vene circola lo stesso sangue e che affonda le sue radici in un passato assai remoto.

La vita di Nietzsche e il secolo in cui essa si colloca si concludono con la spedizione congiunta delle grandi potenze per la repressione della rivolta dei Boxer in Cina; pur costellata di massacri a danno dei «barbari», la spedizione è celebrata dai suoi ideologi e da una larga opinione pubblica in Occidente – è Lenin a notare e denunciare il fatto – come la realizzazione del «*sogno* di politici *idealisti*, gli *Stati Uniti del mondo civilizzato*».[1] Le classi dominanti dell'epoca si ingannavano, e con esse Nietzsche. La Santa Alleanza contro i barbari esterni e interni si sarebbe presto rivelata un'illusione. L'inasprirsi del con-

[1] Lenin, 1955, vol. XXXIX, p. 654.

flitto sociale non avrebbe eliminato la lotta per l'egemonia. Anzi, questa avrebbe trovato ulteriore alimento a partire dall'illusione delle classi dominanti di ogni paese di poter attenuare o ricomporre il conflitto sociale cavalcando la rivalità imperialistica e approfittando di essa per creare un clima di sacra unione patriottica. Ma il pieno dispiegarsi di questi processi politici, sociali e ideologici rinvia ad un tempo storico che non è quello di Nietzsche.

Il problema, tante volte sollevato in senso affermativo o negativo del rapporto individuale del filosofo col Terzo Reich, a questo punto può essere riformulato in modo radicale: una volta accertata la larga consonanza del filosofo con la reazione aristocratica della fine dell'Ottocento, è necessario impegnarsi nell'analisi storica dei processi sociali, politici e ideologici che, attraverso svolte e catastrofi impreviste e imprevedibili, da questo movimento di reazione conducono al nazismo. Nell'analizzare tale vicenda non dobbiamo perdere di vista che a separare punto di partenza e punto d'approdo sono comunque due rotture epocali (la prima guerra mondiale e la rivoluzione d'Ottobre), che hanno reso radicalmente diverso il tempo storico in cui si collocano Nietzsche e i suoi contemporanei dal tempo storico che vede il trionfo e la disfatta del Führer e del Terzo Reich.

Si impone, dunque, una considerazione preliminare. Il movimento di preparazione ideologica che è alle spalle di qualunque grande crisi storica è sempre un intreccio di continuità e di discontinuità. Non c'è dubbio: se si va alla ricerca di una corrente di pensiero o di un autore che contenga in sé implicitamente tutto il nazismo o per lo meno la sua complessiva visione del mondo, sicché dal primo elemento sarebbe deducibile *a priori* il secondo, è chiaro che si batte una pista che non conduce da nessuna parte. Ma è un grave errore leggere nell'impossibilità di connettere mediante un giudizio analitico *a priori* i due elementi la prova della totale, reciproca estraneità tra i due elementi stessi. Tanto varrebbe allora cancellare la categoria di preparazione ideologica del nazismo, così come di un qualsiasi altro regime o movimento politico. Privo di senso sarebbe interrogarsi sulle «origini culturali del Terzo Reich»,[2] ma anche della rivoluzione inglese, americana, francese, bolscevica. Eppure si tratta di interrogativi e di analisi che attraversano in profondità la storiografia politico-sociale così

[2] Mosse, 1968.

come la storia del pensiero. Si pensi in particolare al grande dibattito suscitato dalla rivoluzione, anzi dal ciclo rivoluzionario francese: esso vede impegnati i più grandi pensatori, compreso Nietzsche. Questi, ben lungi dal respingerla in quanto insensata, radicalizza in modo estremo la categoria di preparazione ideologica: senza accontentarsi di individuare in Descartes il «padre» del razionalismo e il «nonno» della Rivoluzione francese, procede a ritroso di millenni sino a chiamare in causa la tradizione ebraico-cristiana nel suo complesso. Si tenga presente la tesi secondo cui una linea di continuità conduce dalla maledizione, profetica e cristiana, della ricchezza sino al terrore sanguinario contro i privilegiati scatenato dai giacobini e dai rivoluzionari in genere; e ora si confronti l'audacia sovrana di questa affermazione col timore e tremore che assale certi interpreti odierni allorché si trovano dinanzi al problema del possibile rapporto tra la teorizzazione dell'«annientamento di milioni di malriusciti» e dell'«annientamento delle razze decadenti» da un lato e la politica eugenetica e coloniale del Terzo Reich dall'altro! Paradossalmente, gli apologeti di Nietzsche possono trarlo all'asciutto sul terreno della pura teoria solo a condizione di liquidare il suo intero approccio filosofico e storico. Se poi dovessero pensare in modo conseguente e generalizzato la metodologia da essi in questo caso seguita, dovrebbero giungere in ultima analisi alla liquidazione della ricerca storica in quanto tale.

Per un altro verso, è possibile far valere in modo corretto la categoria di preparazione ideologica solo a condizione di tener costantemente presenti l'eterogeneità del tempo storico e l'intreccio di continuità e discontinuità che ne risulta. Ciò vale anche per autori «minori» come Gobineau e Chamberlain. Abbiamo visto l'uno e l'altro rendere in qualche modo omaggio alla tradizione liberale, o a certi suoi aspetti e autori; e ciò introduce un elemento di sensibile differenziazione rispetto al nazismo. Epperò, per quanto riguarda Gobineau, qualcosa ha pur significato l'affermazione della radicale diseguaglianza delle razze: a volerla negare – osserva Chamberlain, ribadendo la tesi dell'autore francese – sono solo «chiacchieroni insipidi, venali e ignoranti, anime di schiavi scaturite dal caos dei popoli, che si trovano a loro agio unicamente nella melma primitiva della mancanza di carattere e di individualità».[3] E ancora più funestamente

[3] Chamberlain, 1937, p. 304.

significativo è stato il fatto che, nel gerarchizzare le razze, l'autore anglotedesco giunge sino al punto di considerare come benefico o ineludibile, in determinate circostanze, l'annientamento dei popoli coloniali. A Portorico, gli indigeni sono stati «completamente sterminati, e la conseguenza è una pura popolazione indoeuropea»; «dagli inizi sino ai giorni nostri vediamo i germani [fra cui rientrano anche gli anglosassoni impegnati nella caccia ai pellerossa] massacrare intere tribù o interi popoli oppure assassinarli lentamente, mediante una demoralizzazione completa, per far posto a se stessi»; per crudeli che siano stati i metodi, la civiltà ne ha tratto beneficio.[4]

Certo, egualmente assai tortuoso è il cammino che conduce all'ideologia e, soprattutto, alla pratica del Terzo Reich. Il fatto è che, come osserva Mosse, «di rado accade che gli avvenimenti si verifichino nella forma auspicata, e questo soprattutto quando l'aspettativa data da lungo tempo».[5] Più esattamente, c'è sempre una sfasatura tra un movimento e un regime politico da un lato e il suo lungo e complesso processo di preparazione e gestazione ideologica dall'altro. Né Gobineau né Chamberlain (almeno nel momento in cui quest'ultimo scrive il suo libro più famigerato) prevedono che la riaffermazione del principio della diseguaglianza delle razze passerà attraverso lotte mortali tra le razze «superiori» e «nobili» e attraverso il tentativo del Terzo Reich di ricacciare in una condizione coloniale gli slavi dell'Europa orientale, al fine di edificare le sue «Indie tedesche» in uno spazio geopolitico più facile da incorporare e difendere che non i lontani possedimenti d'oltremare, andati subito persi con lo scoppio del primo conflitto mondiale.

È allora una perdita di tempo voler inseguire una linea di continuità ideologica che proceda per partenogenesi, indipendentemente dagli sconvolgimenti introdotti dal processo storico reale. Se ne rende ben conto Chamberlain: subito dopo i primi colpi di cannone che sconvolgono l'Europa, sino a quel momento pensata come una «unità organica», stretta indissolubilmente dal comune «sangue germanico che circola nelle vene dei suoi popoli»,[6] l'autore inglese che ha sposato la figlia di Wagner e che nella sua stessa persona sembra incarnare tale

[4] Chamberlain, 1937, pp. 339, nota 1 e 864.
[5] Mosse, 1968, p. 12.
[6] Chamberlain, 1937, p. 305.

unità, è costretto a operare una scelta: eccolo dunque tuonare contro un popolo di mercanti, invidioso della grandezza altrui e deciso a soffocarla con ogni mezzo, e celebrare sul versante opposto i tedeschi come gli unici veri e degni «Führer del mondo». Ovvero: «nuovi obiettivi e nuovi metodi per l'epoca nuova!»[7]

Oltre che dell'eterogeneità del tempo storico, è necessario tener conto delle sfasature e contraddizioni ideologiche che si manifestano oggettivamente nel corso dello sviluppo di un movimento politico. Si pensi, per fare un esempio, a quello che si verifica in relazione al nazismo. Esso giunge al potere agitando la parola d'ordine del *Blut und Boden* e promuovendo la denuncia della grande città come luogo dello sradicamento e della sovversione; la conquista dello spazio vitale e coloniale ad Est è chiamata anche a dare nuova vitalità e giovinezza ad un tipo di esistenza rurale, sfoltendo i centri urbani e prosciugando l'acqua in cui si muovono come pesci gli agitatori ebrei e comunisti (sono motivi ben presenti nel *Mein Kampf*). E, tuttavia, nel promuovere e scatenare la guerra, Hitler è costretto a dare ulteriore impulso al processo di militarizzazione, industrializzazione e inurbamento. Le esigenze belliche impongono di sradicare anche la donna dall'idillio bucolico e *völkisch*, liquidando e ridicolizzando la visione cara agli ideologi del *Blut und Boden*. Dobbiamo dunque considerare questa parola d'ordine e il movimento che la agita estranei al nazismo e al Terzo Reich? In effetti, è così che procedono gli ermeneuti dell'innocenza. Ai loro occhi, la sfasatura e la contraddizione che sussistono tra una visione del mondo e il risultato oggettivo che, in uno spazio storico concreto e determinato, questa contribuisce a produrre è la dimostrazione dell'estraneità dell'una rispetto all'altro.

Tra Otto e Novecento, la guerra è invocata, da Nietzsche come da una larga pubblicistica che va ben al di là della Germania, in nome anche della lotta contro l'involgarimento e lo spirito mercantile della società moderna, caratterizzata dalla omologazione dei valori e standardizzazione dei comportamenti, e dunque sempre più simile ad un alveare o a un formicaio; ma nelle condizioni concrete in cui si svolge, il primo conflitto mondiale diviene sinonimo di mobilitazione e irreggimentazione totale e promuove una «massificazione» senza precedenti nella storia. Nei decenni che precedono la catastrofe iniziata nel

[7] Chamberlain, 1914, pp. 44-67 e 36-43.

1914, il culto del pericolo e l'etica guerriera sono costantemente contrapposti alla rivendicazione dello Stato sociale da parte del movimento operaio e popolare, all'ideale filisteo del comfort e della sicurezza; ma nel corso dell'interminabile conflitto, i contrapposti gruppi dirigenti cercano di assicurarsi la lealtà degli operai e dei contadini mobilitati mediante allettamenti e promesse talvolta mirabolanti, gettando le basi per la successiva demagogia sociale del fascismo e del nazismo.

Sempre tra Otto e Novecento, la celebrazione della guerra viene condotta mediante parole d'ordine che si fanno beffe del sentimentalismo borghese e cristiano, considerato in stridente contraddizione con le leggi della natura; ma, nell'inaudita conflagrazione che poi si verifica, a partire dalla necessità di conferire senso alla morte e al sacrificio di milioni di persone e di giovani nel fior della vita, ecco che il cristianesimo irrompe con rinnovata vitalità, come dimostrano il ricorso ai cappellani militari, il culto dei defunti, l'incessante predicazione di una religione intesa come *verbum crucis*. È un paradosso centrale della storia contemporanea. Tra Otto e Novecento fanno irruzione sulla scena politica i partiti di massa e di lotta delle classi subalterne: già nella loro struttura organizzativa e nello spirito di militanza e di solidarietà reciproca tra i loro membri, essi si differenziano nettamente dai tradizionali gruppi di notabili, nobiliari o borghesi. Nel bandire la crociata contro questo «gregge democratico», élitismo culturale e reazione aristocratica agitano continuamente parole d'ordine tutte attraversate da un pathos enfatico dell'individuo. Epperò, essi stimolano processi e movimenti politici che finiranno non solo col far ricorso all'esercito di massa, ma anche con l'apprendere e mutuare qualcosa dal nemico disprezzato e odiato: ecco allora che ai partiti di lotta del movimento operaio e popolare si contrappongono partiti che riproducono l'odiata e disprezzata massificazione e irreggimentazione. È questo il luogo storico in cui bisogna collocare autori quali Gobineau e Chamberlain.

2. *Il pathos dell'Europa dalla reazione aristocratica al nazismo*

I criteri metodologici qui enunciati devono essere fatti valere anche per i grandi filosofi. Di un'ingenuità storica sconcertante si rivela il

tentativo di far leva sul pathos dell'Europa proprio di Nietzsche per celebrare in lui l'antagonista *ante litteram* del Terzo Reich. Abbiamo visto che, anche su questo punto, egli è tutt'altro che isolato rispetto alla reazione aristocratica di fine Ottocento. Per quanto riguarda lo stesso nazismo, è decisamente schematico pensare che, fin dai suoi inizi e senza alcuna oscillazione o contraddizione interna, esso sia stato univocamente caratterizzato dalla celebrazione e contrapposizione solitaria della Germania al resto del mondo. In realtà, ancora all'immediata vigilia dello scoppio della seconda guerra mondiale, un testimone diretto del nazismo – proviene dalle sue file – sottolinea il pathos «paneuropeo» di questo movimento, che, in nome già dell'«affinità razziale», a lungo insegue l'idea dell'«alleanza con l'Inghilterra» e con altri paesi coi quali pure avrebbe finito con l'impegnarsi in uno scontro mortale.[8] Un inno all'«uomo europeo» scioglie Rosenberg, e questo inno Goebbels continua ad intonarlo mentre i paesi europei sono impegnati in una lotta mortale l'un contro l'altro![9] Il fatto è che il Terzo Reich continua ad atteggiarsi ad autentico rappresentante della civiltà e della storia dell'«uomo europeo» e dell'aspirazione all'unità dell'Europa. Particolarmente significativa, da questo punto di vista, è la figura di Himmler: egli «rimase sempre dell'idea che l'autorità, in Europa, dovesse appartenere ad un'*élite* razziale organizzata in squadre di SS, prive di legami di nazionalità».[10]

Non si comprende nulla dell'irresistibile ascesa di Hitler, se non si tiene presente il bilancio al tempo stesso geopolitico e ideologico da lui tracciato della catastrofe del primo conflitto mondiale: bisognava porre fine a quella sorta di guerra di secessione che aveva dilaniato i popoli di civiltà superiore; attraverso un'opportuna delimitazione delle sfere di influenza coloniale e civilizzatrice, bisognava ricostituire l'unità in primo luogo dei popoli nordici (Germania, Inghilterra e, all'occorrenza, gli Stati Uniti), in modo da fronteggiare congiuntamente la minaccia barbarica rappresentata sia dalla rivolta delle «razze inferiori» sia dalla rivoluzione promossa dai bolscevichi, essi stessi legati, da affinità razziale o elettiva, ai popoli di colore; la liquidazione di questi pericoli avrebbe posto fine una volta per sempre al ciclo sov-

[8] Rauschning, 1947, pp. 464-65.
[9] Rosenberg, 1935, pp. 20 e 24; Goebbels, 1991*a*, p. 1867 (10 gennaio 1943)
[10] Arendt, 1986, p. 65.

versivo che da lungo tempo infuriava in Occidente, sventando il pericolo del suo tramonto e anzi gettando le basi per la sua rinascita e il superamento delle sue lacerazioni.[11]

Solo così ci si può spiegare il fascino esercitato almeno per qualche tempo su intellettuali e filosofi anche di primissimo piano. Ad avvertire simpatia per il Terzo Reich è lo Heidegger che ritiene il nuovo regime impegnato da un lato a promuovere l'«intesa» tra i popoli europei, dall'altro a denunciare e contrastare il ciclo interminabile del nichilismo, portando avanti il «contromovimento» iniziato da Nietzsche, col quale non a caso in questi anni – siamo nel 1936-37 – Heidegger ancora largamente si identifica.[12]

Nel corso della seconda guerra mondiale, non mancano ideologi del Terzo Reich che invitano le popolazioni dei paesi occupati a superare le meschinità e i provincialismi dei conflitti nazionali per collocarsi dal punto di vista dell'«Europa unita»; e nel far ciò si richiamano a Nietzsche. È da aggiungere che il Nietzsche qui lungamente e calorosamente citato è il filosofo che, in virtù anche della sua celebrazione di Napoleone, è da inserire tra i «più grandi testimoni spirituali» dell'idea paneuropea.[13] D'altro canto, è Hitler in persona che, atteggiandosi a novello Napoleone, subito dopo il trionfo della campagna in Francia, si preoccupa di rendere omaggio alla tomba dell'unificatore dell'Europa e di «quel genio militare unico al mondo».[14]

Questi motivi spiegano il successo riportato dal nazismo anche al di fuori dei confini della Germania, e in autori che appoggiano il Terzo Reich ritenendo con ciò di essere fedeli al programma europeo ancora una volta di Nietzsche. È il caso, ad esempio, di Drieu La Rochelle. Com'è stato osservato, «il suo internazionalismo è frammisto di nietzscheanesimo e di una critica violenta della civiltà moderna». In prima persona o attraverso i personaggi della sua narrativa, lo scrittore francese esprime idee che tradiscono chiaramente la presenza di Nietzsche: bisogna rendersi conto della «necessità di una federazione europea, solo modo per evitare la rovina europea attraverso la guerra». Soprattutto: «Il nazionalismo è l'aspetto più ignobile dello spirito moderno». Un romanzo di Drieu La Rochelle sembra tradire già nel titolo (*Le*

[11] Losurdo, 1996, cap. IV, 6.
[12] Cfr. Losurdo, 1991, capp. 3, § 8 e 5, § 2.
[13] In Opitz, 1977, p. 836.
[14] Hitler, 1980*a*, p. 352 (5 aprile 1942).

jeune Européen) la presenza del filosofo tedesco impegnato a celebrare la figura del «buon europeo».[15] Considerazioni analoghe possono essere fatte a proposito di Brasillach e Hamsun, i quali approdano al collaborazionismo in ultima analisi in nome dell'Europa.[16]

3. *Il mito genealogico greco-germanico dal Secondo al Terzo Reich*

Certo, se la culla dell'Europa è la Grecia, il suo «cuore sacro» è la Germania: è la tesi formulata da Heidegger,[17] riallacciandosi ad una tradizione di pensiero cui non è certo estraneo Nietzsche. Questi, nel prendere le distanze dagli entusiasmi della *Nascita della tragedia*, così descrive la parabola del Secondo Reich: erano gli anni in cui «lo spirito tedesco, che non molto tempo prima aveva avuto ancora la volontà di dominare l'Europa, la forza di guidare l'Europa, abdicava irrevocabilmente e definitivamente a questo compito e, sotto il pomposo pretesto della fondazione di un Reich, si rivolgeva alla mediocrità, alla democrazia e alle "idee moderne"!» (GT, *Tentativo di un'autocritica*, 6). A suscitare indignazione è l'«abdicazione». Nell'asprezza della denuncia continua a risuonare l'eco di un riconoscimento particolare. Del resto, è lo stesso Nietzsche a definire come «gioviale teutomania» l'ammirazione che egli continua a nutrire, ben al di là della *Nascita della tragedia*, per il corpo dei nobili ufficiali prussiani (JGB, 251). Sì, nel complesso la Germania del presente ha consumato un tradimento vergognoso; ma esso è da considerare definitivo?

Le amare delusioni provocate dagli sviluppi del Secondo Reich e la svolta «illuministica» non stanno a significare il dileguare del mito genealogico greco-germanico, che un ruolo così rilevante gioca negli scritti giovanili in genere. Siamo in presenza di un motivo che, lungi dall'essere abbandonato, continua a ripresentarsi in sempre nuove e non meno fascinose formulazioni, come emerge da questo frammento dell'estate 1885:

Forse, tra alcuni secoli si giudicherà che tutto il filosofare tedesco ebbe la sua vera dignità nell'essere una graduale riconquista del terreno antico, e che ogni pretesa

[15] In Kunnas, 1981, pp. 201-04.
[16] Kunnas, 1981, pp. 200 e 231.
[17] Cfr. Losurdo, 1991, cap. 2, § 7.

di «originalità» suona meschina e ridicola di fronte a quella superiore pretesa dei tedeschi: di avere riallacciato un legame che pareva strappato, il legame coi greci, cioè con il tipo «uomo» finora più alto (XI, p. 679).

Si potrebbe dire che, dopo le delusioni provocate dai concreti sviluppi del Secondo Reich, invece che al presente, il mito genealogico greco-germanico viene coniugato al futuro, e sia pure ad un futuro talvolta assai problematico. Il permanente riferimento all'«essenza tedesca» consente di intrecciare la critica impietosa del presente della Germania all'evocazione di un futuro tanto più credibile per il fatto che la grecità tragica è in qualche modo già vitale, anche se non più nel Wagner della *Nascita della tragedia* e della quarta *Inattuale*, ma nello stesso evocatore di questa speranza.

Il frammento così prosegue e conclude:

Diventiamo di giorno in giorno più greci – dapprima, com'è giusto nei concetti e nelle valutazioni [...]: ma un giorno, com'è sperabile, diventeremo tali anche nel nostro corpo! Qui risiede (e sempre risiedette) la mia speranza per l'essenza tedesca (XI, p. 679).

L'Eraclito *redivivus*, il quale ha preso corpo nel filosofo tragico e dionisiaco per eccellenza che Nietzsche intende essere, sembra annunciare l'Ellade *rediviva* destinata a prender corpo nella Germania, la quale, nonostante tutto, saprà risollevarsi, prima o dopo, all'altezza della sua essenza e della sua missione. Proprio grazie alla forma in un certo senso aperta che il filosofo-filologo riesce a conferirgli, il mito genealogico greco-germanico continuerà a svolgere una funzione importante, e nefasta, sino alla disfatta del 1945.

Inserito nella *Volontà di potenza* (§ 419), il frammento appena citato viene richiamato, nel 1918, da Ernst Bertram, a conferma della «fede» che anima Nietzsche in una profonda predestinazione del carattere tedesco ad un «divenire interiore greco».[18] Facendo tesoro della lezione di Eraclito, e contrapponendosi al piatto «realismo latino dell'essere», la Germania, il «divenire tedesco», recupera e ribadisce grazie a Nietzsche «la più greca tra tutte le illuminazioni del mondo»: «Dalla guerra tra gli opposti sorge ogni divenire» e «la lotta continua per l'eternità».[19]

[18] Bertram, 1988, pp. 143-44 e 137.
[19] Bertram, 1988, pp. 153 e 117-18.

La prima parte del frammento (e del paragrafo della *Volontà di potenza*) viene invece apposta da Heidegger come esergo del suo corso di lezioni del semestre estivo 1931, a due anni dall'avvento del nazismo al potere e dell'adesione del filosofo al nuovo regime politico.[20] Infine. Dopo aver celebrato già nel 1930 il «fondamento germanico-ellenico» della filosofia di Nietzsche,[21] sette anni dopo, divenuto ormai uno degli ideologi del Terzo Reich, Baeumler conclude il suo saggio su *Ellade e Germania* inneggiando anche lui alla «misteriosa parentela» che lega i due popoli e le due culture e richiamandosi ancora una volta a Nietzsche e al fascinoso frammento-paragrafo.[22]

È da aggiungere che il mito genealogico greco-germanico svolge un ruolo importante non solo negli intellettuali più o meno vicini al nazismo ma anche nei massimi dirigenti di questo movimento politico. Rosenberg, che si atteggia a suo ideologo, individua e celebra le origini della cultura germanica negli «antichi elleni», la cui visione del mondo – egli sottolinea con un esplicito richiamo a Nietzsche – dev'essere tenuta ben distinta dal «tardo razionalismo ellenistico».[23] Non meno enfatico è in Hitler il richiamo alla Grecia, la culla dell'«Europa», dell'area sacra della civiltà il cui centro è ora in Germania.[24]

Ciò non significa che si debba stabilire una frettolosa linea di continuità, ma intanto conviene prendere atto dei materiali ideologici e mitologici di cui il nazismo si è servito. In questo ambito, Nietzsche occupa un ruolo centrale. Com'è ulteriormente confermato da due particolari di rilievo. Come sappiamo, in Nietzsche il richiamo alla grecità autentica, pensata in contrapposizione anche con la romanità, cede progressivamente il posto al richiamo al mondo greco-romano nel suo complesso, travolto dalla sovversione ebraico-cristiana. È per questo che, sul finire della seconda guerra mondiale, Heidegger rimprovera al filosofo di essersi ispirato non già alla Grecia bensì a Roma. E la celebrazione della prima in contrapposizione alla seconda è ben presente anche in intellettuali e personalità più direttamente legati al nazismo.[25] Non così in Hitler, che bolla il cristianesimo in quanto responsabile della

[20] Heidegger, 1981, p. IX.
[21] Baeumler, 1937*a*, p. 253.
[22] Baeumler, 1937*c*, pp. 309-11.
[23] Rosenberg, 1937*a*, pp. 37-38.
[24] Hitler, 1980*a*, p. 98 (2-3 novembre 1941).
[25] Cfr. Losurdo, 1991, cap. 6, §§ 2-3.

«fine di un lungo regno, quello del luminoso genio greco-latino».[26] Roma è tutt'altro che sinonimo di decadenza: «L'Impero romano non ha mai avuto l'eguale. Essere riusciti a dominare completamente il mondo! E nessun impero ha diffuso la civiltà come quello».[27] In questo senso ha ragione lo Heidegger che comincia a prendere le distanze dal Terzo Reich a rimproverare congiuntamente al nazismo e a Nietzsche di essersi lasciati affascinare dall'opzione romana.

Non c'è dubbio che, come nel Secondo, anche nel Terzo Reich siano compresenti miti genealogici contrastanti, ma è altrettanto indubbia la netta preferenza da Hitler accordata al mito genealogico che rinvia al mondo greco e al mondo romano (compreso il Sacro Romano Impero ricostituito da Carlo Magno):

> Si è fatto un gran parlare degli scavi intrapresi nelle regioni abitate un tempo dai nostri antenati. Ciò è ben lungi dall'entusiasmarmi. Non posso infatti dimenticare che al tempo in cui i nostri antenati fabbricavano quei mastelli di pietra e quelle bricche di terracotta che mandano in estasi i nostri archeologi, i greci costruivano l'Acropoli.[28]

A Rosenberg, che mostrava talvolta qualche indulgenza per la mitologia degli antichi germani, il Führer faceva sapere che «mal si addiceva ad un eroe come Carlo Magno la designazione di "massacratore di sassoni"».[29] Attraversando varie tappe, l'Europa s'identifica successivamente con la Grecia, con l'Impero romano, con Carlo Magno («fedele all'idea antica» ed erede dei Cesari) e col «Sacro Impero Romano-Germanico»; infine, nel Novecento, con l'impero che la Germania è impegnata a costruire.[30] Di nuovo siamo rinviati a Nietzsche il quale, ben lungi dal condividere l'odio dei teutomani nei confronti di Carlo Magno, apprezza in lui la presenza di elementi che in qualche modo rinviano all'antichità classica e all'«*imperium Romanum*» (VIII, pp. 67-68 e XII, p. 341).

[26] Hitler, 1980*a*, p. 127 (15 dicembre 1941).
[27] Hitler, 1980*a*, p. 99 (2-3 novembre 1941).
[28] Hitler, 1980*a*, p. 493 (7 luglio 1942).
[29] Hitler, 1980*a*, p. 333 (31 marzo 1942).
[30] Hitler, 1980*a*, pp. 98 e 333-35 (2-3 novembre 1941 e 31 marzo 1942).

4. *La guerra totale, la sacra unione patriottica e la crisi del razzismo trasversale*

Non già il pahos dell'Europa o il mito genealogico greco-germanico, sono altri gli elementi di discontinuità nel passaggio dalla reazione di fine Ottocento al nazismo. Ritorniamo ai primi estimatori, in chiave socialdarwinistica, di Nietzsche. Dopo aver citato estesamente l'aforisma di *Crepuscolo degli idoli* che invoca anche per la Germania una classe operaia umile e sottomessa, «di tipo cinese» (cfr. *supra*, cap. 10, § 3), Tille – è di lui che si tratta – commenta criticamente: «L'operaio europeo è anche lui un fattore di potenza. Nelle sue file si trovano numerosi elementi validi, che avvertono lo stimolo a innalzarsi al ruolo di signori, a divenire signori (*Herrenmenschen*). Perché Nietzsche se la prende con loro?»[31]

L'operaio tedesco ed europeo non può essere confuso coi membri delle razze «inferiori»; è la «razza indogermanica» nel suo complesso ad occupare un livello superiore nella gerarchia fissata dalla natura.[32] In particolare, «il popolo tedesco è il popolo dell'aristocrazia sociale, chiamato pertanto ad essere il *leader* degli altri popoli nella strada verso il futuro».[33] L'errore di Nietzsche risiede nel fatto che egli «pensa unicamente all'antitesi tra signori e dominati», mentre «gli sta poco a cuore la lotta di concorrenza che, sul globo terrestre, popoli, gruppi etnici e razze combattono tra di loro»; e invece proprio quest'ultimo tipo di conflitto è destinato a dominare la scena europea e mondiale.[34]

Emerge qui con sufficiente chiarezza il contrasto tra razzizzazione trasversale e razzizzazione orizzontale (che è anche il contrasto tra le due tendenze di fondo della reazione antidemocratica di fine Ottocento). Naturalmente, questo quadro non dev'essere letto in modo schematico. Tille riconosce che elementi di razzizzazione orizzontale sono presenti anche in Nietzsche: non è proprio lui ad insistere sulla necessità dell'allevamento in Europa di un'unitaria casta di signori, in

[31] Tille, 1895, p. 236.
[32] Tille, 1893, p. 25.
[33] Tille, 1893, p. 109.
[34] Tille, 1895, pp. 239-41.

grado di dominare il mondo?[35] In effetti, nella visione del filosofo, non sembra esserci posto per una casta di signori nell'ambito del popolo cinese, assunto nel suo complesso a sinonimo di forza-lavoro più o meno servile. Tra Europa e «razze decadenti» sussiste un rapporto di signoria e servitù.

D'altro canto, non mancano elementi di razzizzazione trasversale in Tille. Anche lui, richiamandosi sia a Galton che allo stesso Nietzsche, si batte per un energico intervento eugenetico che, mediante la sterilizzazione coatta e altre misure del genere, impedisca in ogni società culturalmente avanzata, in primo luogo quella tedesca, la procreazione dei falliti della vita e degli elementi di scarto.[36] Epperò, pur con queste opportune precisazioni e cautele, resta ferma una differenza di fondo: almeno per quanto riguarda l'Europa, la gerarchizzazione cara a Nietzsche contrappone in primo luogo la «razza» dei signori e la «razza» dei servi. Ben diversamente procede Tille che, dopo aver denunciato la presenza nel Reich tedesco di «stranieri» (non solo slavi, ma anche francesi, lettoni e danesi), che ammontano all'«8 per cento della popolazione complessiva», propone la loro deportazione, in previsione anche di future guerre ed espansioni, per lasciar posto soltanto a tedeschi autentici. Solo così la Germania può rafforzare la sua compattezza e omogeneità e gettare le basi per un futuro impero continentale.[37]

È indubbio che in Nietzsche, per quanto riguarda la Germania e l'Europa, non c'è posto per le misure di pulizia etnica qui auspicate. È anche per questo che gli viene rimproverato, da parte del suo estimatore e critico, un atteggiamento di distacco e di estraneità rispetto al «proprio popolo». La razzizzazione trasversale cade in una crisi tanto più grave quanto più netta si profila la prospettiva della guerra totale: non è facile convincere la massa dei soldati a sacrificare la vita ribadendo loro continuamente che sono soltanto dei servi e dei ciandala; è chiaro che, nella nuova situazione, sostanziose concessioni si impongono alla tendenza populistico-autoritaria.

È interessante notare che questa tendenza populistico-autoritaria può utilizzare e criticare Nietzsche a partire anche dalle esigenze di un

[35] Tille, 1895, pp. 239-40.
[36] Tille, 1893, pp. 87-88 e *passim*; Tille, 1895, p. 231 e *passim*.
[37] Tille, 1893, p. 35.

imperialismo diverso da quello tedesco. Agli inizi del Novecento vediamo un poeta inglese, John Davidson, per un verso richiamarsi con calore alla teoria del superuomo, per un altro verso criticarla a causa del suo carattere generico, trasversale. Di origine polacca, come lui stesso riconosceva di essere, e dunque con una genealogia razzialmente mediocre alle spalle, l'autore di *Così parlò Zarathustra* non è stato in grado di cogliere una verità fondamentale: «L'inglese è il Superuomo e la storia dell'Inghilterra è la storia della sua evoluzione».[38]

Analogo al rimprovero da Tille rivolto a Nietzsche è quello da Chamberlain rivolto a Gobineau. Questi è disgraziatamente caduto in preda al «delirio» con la sua «visione irrimediabilmente pessimistica» del generale imbastardimento, sicché nessun paese e nessun popolo potrebbe rivendicare una reale purezza razziale. Il «geniale» teorico della diseguaglianza delle razze resta fermo ad una razzizzazione trasversale;[39] ma l'imperialismo ha bisogno di una razzizzazione orizzontale in modo da gerarchizzare paesi e razze diverse. E a questa esigenza in Germania rispondono Chamberlain e Tille e, in Gran Bretagna, Davidson.

La critica formulata da Tille viene poi ripresa da certi ambienti del Terzo Reich: un ideologo di primo piano rimprovera a Nietzsche di aver celebrato un «ideale di potenza» di dubbio valore e utilità: esso è *volklos*, non fa alcun riferimento al popolo, anzi lo esclude.[40] Deve essersi trattato di un modo di argomentare abbastanza diffuso, se già uno o due anni prima Heidegger ci tiene a precisare che nella «massa» presa di mira da Nietzsche rientrano i «mediocri filistei della cultura», non già «il contadino e il lavoratore realmente integrato nel mondo delle proprie macchine».[41] In modo analogo Jaspers sente il bisogno di discolpare Nietzsche dall'accusa di «estraneità al popolo» (*Volksfremdheit*), adattando in qualche modo il filosofo alle esigenze ideologiche del momento: egli avrebbe guardato con costante «nostalgia» al «popolo autentico», individuato nella «minoranza dei signori chiamati alla legislazione in virtù della loro essenza creatrice».[42] Senonché,

[38] Brie, 1928, p. 268; cfr. anche Arendt, 1966, p. 180 (= Arendt, 1989, p. 252).
[39] Chamberlain, 1937, pp. 313-14.
[40] Böhm, 1938, p. 3; sostanzialmente sulla stessa lunghezza d'onda è Steding, 1938, pp. 35, 54 e 112.
[41] Heidegger, 1994, p. 130.
[42] Jaspers, 1936, pp. 374-75.

è proprio questo élitismo, rigorosamente declinato anche sul piano interno, a risultare in contraddizione con l'esigenza, impostasi nel corso della seconda guerra dei Trent'anni, della mobilitazione corale del popolo contro i suoi nemici.

In questo medesimo contesto va collocata la polemica su Nietzsche e l'antisemitismo, sviluppatasi a cavallo dell'avvento di Hitler al potere. Se Baeumler sottolinea l'insistenza del filosofo sul carattere intrinsecamente e irrimediabilmente ebraico del cristianesimo per leggere il suo furibondo anticristianesimo come un antisemitismo altrettanto furibondo, altri autori, a dimostrazione dell'«artificio» insito in questa interpretazione, rinviano alla netta preferenza da Nietzsche accordata all'Antico Testamento (quello pre-esilico) rispetto al Nuovo Testamento.[43] Mentre Baeumler tenta di far coincidere la nietzscheana razza dei signori col *Volk* (dal quale sono esclusi gli ebrei), altri rinviano all'inclusione nietzscheana di una parte degli ebrei, per denunciare il carattere sciaguratamente trasversale di questa razza dei signori.

5. *Persistenza della reazione aristocratica e persistenza della razzizzazione trasversale*

E, tuttavia, anche se cade in una grave crisi in seguito all'avvento della guerra totale, la razzizzazione trasversale non dilegua del tutto. Allo scoppio del primo conflitto mondiale, Peter Gast diviene un cantore della «spada tedesca». Ma l'eco delle tesi del Maestro continua a farsi avvertire. Pur nel suo fervore patriottico, il discepolo fedele di Nietzsche scuote il capo «dinanzi all'assurdità della guerra, dinanzi all'equiparazione degli eletti coi troppi di fronte ai fucili e ai cannoni». Nonostante consideri «splendida» la guerra in corso, egli si rammarica per il fatto che essa comporta l'«annientamento di molti uomini di cultura e di arte» sui due versanti dello schieramento.[44] Peter Gast avrebbe chiaramente preferito la resa dei conti dell'*élite* paneuropea coi ciandala di tutti i paesi.

La razzizzazione trasversale non dilegua del tutto neppure dall'orizzonte ideologico del fascismo e del nazismo, nonostante l'esigenza

[43] Baeumler, 1931*a*, pp. 158-59; Westernhagen, 1936, p. 423.
[44] Podach, 1932, pp. 122-23.

di far leva sul popolo in massa e sulla mobilitazione totale al fine di fronteggiare un nemico dalle forze soverchianti. Tra le due guerre, Ludendorff condanna la Rivoluzione francese come «un massacro di proporzioni inaudite ai danni del biondo strato superiore della Francia».[45] Se, nella sua marcia espansionistica e nella guerra totale che essa richiede, il nazismo è chiamato a celebrare il superiore diritto della Germania e a fare appello all'appoggio corale del popolo nel suo complesso (e, dunque, a far leva su una razzizzazione orizzontale), nel denunciare la rivoluzione e la sovversione, continua a metterle sul conto di razze estranee all'autentica civiltà ariana e occidentale. A vincere in Francia nel 1789 e nel 1871 e in Germania nel 1918, in occasione della rivoluzione che segna l'avvento della repubblica di Weimar, è stato un gruppo etnico che nulla ha a che fare col superiore «tipo dell'antica Francia» ovvero della Germania autentica. Ad argomentare così è Rosenberg, richiamandosi non a Boulainvilliers, che egli probabilmente non conosce, ma a Lapouge.[46] Quest'ultimo, collocandosi sulla scia del teorico settecentesco della reazione nobiliare, procede anche lui ad una razzizzazione trasversale, sino al punto da farne una chiave di lettura per l'intera storia universale: già nell'antica Roma, ad alimentare le «guerre civili» era una «plebe» costituita dei «bassifondi sociali di tutti i popoli circostanti». Ma anche presso di noi – aggiunge il socialdarwinista francese – «le vicende razziali determinano al tempo stesso quelle di politica interna».[47]

Se anche intendono rispondere a due diverse esigenze ideologiche, le due forme di razzizzazione non convivono senza problemi. Il rapporto diviene tanto più conflittuale quanto più la situazione interna alla Germania (e all'Italia) si stabilizza, sia pure a prezzo di una reazione feroce, sicché, in previsione e preparazione della guerra imperialista, la razzizzazione orizzontale diviene quella dominante o esclusiva. Ne scaturiscono polemiche assai interessanti. In questo contesto, la personalità più significativa è quella di un autore che, pur essendo in ottimi rapporti con Mussolini e con certi circoli del Terzo Reich, si impegna a criticare i due regimi «dal punto di vista della Destra»,[48] a partire cioè dalla «reazione aristocratica» che troverebbe in Nietz-

[45] E. Ludendorff, 1928, p. 36.
[46] Rosenberg, 1937*a*, pp. 638-39.
[47] Lapouge, 1896, pp. 74-75.
[48] Evola, 1964, p. 96 (per i rapporti con Mussolini).

sche, pur con alcuni limiti naturalistici, la sua espressione.[49] Ad argomentare in questi termini è Julius Evola, il quale, in ultima analisi, rimprovera a fascismo e nazismo di aver abbandonato o di non tener sufficientemente ferma la razzizzazione trasversale. Nella splendida Germania imperiale evocata da *Mein Kampf*, «l'essere uno spazzino di un tale Reich significherà un onore più alto che esser re in uno Stato straniero». Ed ecco il commento critico di Evola: «Nel che è visibile una precisa degradazione del concetto di razza. Secondo le vedute tradizionali, solo nelle *élites*, nelle aristocrazie, si manifesta e si realizza a pieno la vera razza».[50]

Assieme a Nietzsche, tenuto costantemente presente,[51] l'autore di riferimento è Gobineau: il «razzismo» qui «appare essenzialmente come manifestazione di un istinto aristocratico, come una reazione aristocratica contro tempi di democrazia, di egualitarismo, di ascesa delle masse» e perciò va tenuto rigorosamente distinto da un razzismo che esprime invece «tendenze "socializzanti" e modernizzanti».[52] Oltre al razzismo orizzontale, sinonimo di massificazione e omologazione è anche la «superstizione della "patria" e della "nazione", larvati e tenaci residui dell'impersonalismo democratico».[53] Come la categoria di «umanità», anche quella di nazione riflette «l'abito mentale democratico».[54] Evola è ben consapevole della storia rivoluzionaria che è alle spalle dell'idea di *nation*, e pertanto rigetta con sdegno «il mito democratico della nazione»[55] ovvero «un tipo di nazionalismo, che è semplicemente una maschera del giacobinismo».[56] In contrapposizione a questo mondo e questa ideologia, egli celebra in Metternich «l'ultimo "europeo"»[57] e tiene a precisare: «Nazionalismo ed imperialismo sono due cose assai distinte, se non anche contraddittorie, fra di loro».[58] E cioè, l'imperialismo presuppone la gerarchizzazione degli uomini, negata dall'idea di «nazione», per lo meno in riferimento ad una comunità determinata.

[49] Evola, 1995*a*, p. 47.
[50] Evola, 1995*a*, p. 283; cfr. Hitler, 1939*b*, p. 491.
[51] Evola, 1978, pp. 64, 84, 126 e 128.
[52] Evola, 1995*a*, pp. 41 e 90.
[53] Evola, 1978, p. 45.
[54] Evola, 1978, p. 50.
[55] Evola, 1995*b*, p. 67.
[56] Evola, 1995*b*, p. 120.
[57] Evola, 1995*b*, p. 354.
[58] Evola, 1978, p. 35.

Oltre che alla «superstizione» della nazione, è necessario assestare un colpo definitivo anche al «Dio stato» caro a giacobini e hegeliani,[59] «alla superstizione e all'idolatria per lo "Stato"», cui invece si appellano le «moltitudini livellate».[60] Lo Stato è sinonimo esso stesso di livellamento, in quanto sussume sia il signore che il servo, sia l'aristocratico che il ciandala, sotto la figura del cittadino idealmente sottoposto ad una legge eguale per tutti. Proprio per il fatto che non si stanca di ribadire «il valore dell'individuo» e anzi di denunciare «la decadenza, in Occidente, del valore dell'individualità», Evola non ha esitazione a fare professione di «vero liberalismo», disgraziatamente tradito dai liberali moderni con le loro concessioni alla superstizione della norma giuridica generale, alla superstizione della nazione o dello Stato.[61] Ciò non impedisce a Evola di esprimere nostalgia per il mondo anteriore all'abolizione della schiavitù («l'abolizione della schiavitù non può averla voluta che una razza di schiavi») e per le «caste orientali».[62] Dal suo punto di vista non c'è contraddizione alcuna, dato che ad essere condannati alla schiavitù e al relegamento nelle caste inferiori sono o dovrebbero essere soltanto gli individui di natura inferiore o, per essere più precisi, le macchine da lavoro prive di qualsiasi individualità.

Proprio perché fedele all'estremo al modello nietzscheano di razzizzazione trasversale, Evola è fondamentalmente tiepido anche per quel che riguarda l'antisemitismo razziale in senso stretto. Certo, ossessiva è la condanna non solo dell'ebraismo ma anche del cristianesimo, sulla cui natura intrinsecamente e ripugnantemente giudaica Evola non si stanca di insistere. Si tratta nel complesso di una tradizione colpevole di aver messo in discussione l'ordinamento gerarchico della natura: «L'allucinazione di un altro mondo e di una soluzione messianica che fugge dal presente, è il bisogno di evasione dei falliti, dei reietti, dei maledetti, di coloro che sono impotenti ad assumere e volere la realtà loro»; è un'idea «covata in seno alla razza semitica» e poi portata all'affermazione planetaria grazie al cristianesimo.[63]

Per un altro verso, però, Evola non sembra entusiasmarsi per il mito del sangue inteso in senso strettamente biologico. Nell'escludere

[59] Evola, 1978, p. 153.
[60] Evola, 1978, pp. 51-52.
[61] Evola, 1978, pp. 61, 91 e 39.
[62] Evola, 1978, pp. 41 e 30.
[63] Evola, 1978, p. 90.

gli ebrei in quanto «stranieri» dalla cittadinanza, la legislazione di Norimberga del 1935 prevede eccezioni per gli ebrei con «speciali meriti di fronte al Reich» e quindi innalzati alla dignità di *Ehrenarier*, ovvero di «arii onorari». Ma – osserva Evola – questa categoria «di rigore dovrebbe avere per controparte quella di *Ehrenjuden*, "Ebrei onorari", da applicarsi ai molti che, arii nella razza del corpo, assai poco lo sono nel carattere e nello spirito».[64] Per il discepolo di Nietzsche, quella che realmente conta è la razzizzazione trasversale, la contrapposizione tra signori e servi, aristocratici e ciandala.

6. *Dalla negazione dell'idea di «nazione» in Boulainvilliers allo sciovinismo imperialista*

Al di là di Nietzsche e Gobineau, esplicitamente citati e celebrati, la critica radicale dell'idea di nazione in Evola si riallaccia ad una tradizione che risale in ultima analisi a Boulainvilliers. Secondo quest'ultimo, i plebei ovvero i gallo-romani non sono propriamente neppure «sudditi dello Stato in generale»; possono essere considerati tali solo in virtù della «relazione che i loro padroni», e solo loro, hanno con l'intero.[65] Così abissale è la distanza che separa plebei e nobili, gallo-romani sconfitti e franchi vittoriosi, che essa non può essere colmata né dalla nazione né dallo Stato; così radicalmente distante è la natura dei due gruppi etnici e sociali che essi non possono mai far parte congiuntamente di una comunità, nazione o Stato che sia. A separarli e contrapporli è «una distinzione autentica ed eterna».[66]

L'elaborazione del concetto di nazione è anche una risposta al razzismo trasversale della reazione nobiliare. Ad essa viene rudemente ricordato che è possibile «ricacciare nella foresta della Franconia tutte le famiglie che osano avanzare l'assurda pretesa di discendere dalla stirpe dei conquistatori e di averne ereditati i diritti».[67] Gli aristocratici sono chiamati a prendere consapevolezza una volta per sempre che essi non hanno alcun diritto, e in ultima analisi nessuna convenienza, a collocarsi al di sopra della comunità dei cittadini e della nazione

[64] Evola, 1995*a*, p. 260.
[65] Boulainvilliers, 1727, tomo I, pp. 33-34.
[66] Arendt, 1966, p. 162 (= Arendt, 1989, p. 227).
[67] Arendt, 1966, p. 164 (= Arendt, 1989, p. 229); cfr. Sieyès, 1985*b*, p. 122.

francese. Sulla scia di Boulainvilliers si colloca, invece, Gobineau, il quale non si stanca di mettere in ridicolo questa «persona fittizia», questa «astrazione» e questo residuo barbarico che è «la Patria».[68] Sconosciuto nei tempi felici della «nostra epoca feudale» e del dominio dell'aristocrazia, «il termine patria [...] non ci è veramente appartenuto finché i ceppi gallo-romani non hanno sollevato la loro testa e svolto un loro ruolo in politica»; sì, «è con il loro trionfo che il patriottismo ha ricominciato ad essere una virtù».[69]

A questo punto, il problema che qui stiamo trattando, quello del possibile rapporto tra Nietzsche (teorico in primo luogo della razzizzazione trasversale) e il Terzo Reich (che insiste soprattutto sulla razzizzazione orizzontale), può essere così riformulato: a risultare più vicino al nazismo è Sieyès, col suo pathos della *nation* rivoluzionaria in lotta contro l'esclusivismo e l'orgogliosa coscienza signorile della nobiltà? O sono, invece, Boulainvilliers e Gobineau, con la loro irrisione di una categoria che pretende di abbracciare in una superiore unità due caste e due «razze» tra loro separate da un abisso? In realtà, in Sieyès possiamo leggere due atteggiamenti sensibilmente diversi. Con lo sguardo rivolto alla nobiltà e nell'esprimere tutto il suo sdegno per la pretesa dei «privilegiati» di costituire una «specie» diversa e superiore (cfr. *supra*, cap. 22, § 2), il rivoluzionario francese celebra la nazione come «un corpo di associati che vive sotto una legge comune», nell'ambito del quale, «chi possiede enormi ricchezze non vale di più di chi vive del proprio salario giornaliero», almeno per quanto riguarda il godimento del «diritto» e la «protezione della persona».[70] Altrove, invece, con lo sguardo rivolto alla massa dei miserabili, il teorico del Terzo Stato non solo divide a sua volta la nazione in «due popoli» tra loro ben diversi e nettamente gerarchizzati (cfr. *supra*, cap. 25, § 5), ma fa un ulteriore passo in avanti: nella società ideale da lui auspicata «i capi della produzione sarebbero i bianchi, mentre gli strumenti ausiliari di lavoro sarebbero i negri».[71] E dunque: risultano più vicini al nazismo Boulainvilliers e Gobineau oppure Sieyès? E, per quanto riguarda quest'ultimo, è più vicino al nazismo il protagonista della battaglia antinobi-

[68] Gobineau, 1997, pp. 537 e 539 (libro IV, cap. III).

[69] Gobineau, 1997, p. 1060, nota 42 (libro IV, cap. III); su ciò cfr. Arendt, 1966, p. 173 (= Arendt, 1989, p. 242).

[70] Sieyès, 1985*b*, p. 121; Sieyès, 1985*a*, p. 105.

[71] Sieyès, 1985*c*, p. 75.

liare, che sottolinea l'unità della nazione francese (e del genere umano), oppure colui che, identificandosi con la frazione privilegiata del Terzo Stato, finisce col reintrodurre una razzizzazione trasversale a danno delle classi inferiori tendenzialmente coincidente con la razzizzazione orizzontale a danno dei neri? Non c'è dubbio che Hitler, sia pur irrigidendola in senso naturalistico e razzistico, ha saputo far tesoro dell'idea di nazione, mentre Boulainvilliers, Gobineau e Nietzsche sono o al di qua di tale idea oppure la rifiutano esplicitamente e sdegnosamente. Ma è altrettanto indubbio che non si può comprendere nulla dell'orrore del Terzo Reich senza tener presente la negazione radicale cui esso procede dell'unità del genere umano, la sua lacerazione in due parti nettamente contrapposte.

Val la pena di notare che, nel ricostruire la parabola che sfocia nel nazismo, due autori tra loro così distanti come Lukács e la Arendt fanno entrambi riferimento in primo luogo a Boulainvilliers e alla reazione nobiliare contro la Rivoluzione francese.[72] Per quanto riguarda in particolare la Gran Bretagna, che è già una grande potenza coloniale, in Burke si può osservare il passaggio dalla celebrazione della superiorità naturale dell'aristocrazia feudale (l'ideologia alla Boulainvilliers) alla celebrazione della superiorità naturale del popolo britannico, innalzato nel suo complesso «al rango di aristocrazia fra le nazioni».[73] E, dunque: dalla gerarchizzazione/razzizzazione trasversale, propria della reazione aristocratica, si passa alla gerarchizzazione/ razzizzazione orizzontale, propria dell'imperialismo.

7. *Divisione del lavoro, cineseria operaia e schiavitù razziale*

Abbiamo qui la dimostrazione che, pur essendo realmente differenti e in un rapporto conflittuale, razzizzazione trasversale e razzizzazione orizzontale non sono separate da una barriera invalicabile. Per rendersene conto ulteriormente, conviene prendere in considerazione un contemporaneo di Nietzsche, esponente di punta del socialdarwinismo. Gumplowicz rende omaggio anche lui all'«epoca eroica, più volte decantata e assai ammirata» dell'India, allorché irrompono gli

[72] Lukács, 1974, pp. 674-75; Arendt, 1966, p. 165 (= Arendt, 1989, p. 230).
[73] Arendt, 1966, pp. 175-76 (= Arendt, 1989, pp. 245-46).

ariani, portatori di una civiltà superiore, che sconfiggono la popolazione originaria costringendola nei «ruoli infimi degli schiavi e dei lavoratori più umili» e conferendo stabilità e maturità alla configurazione su base castale della società.[74] Fin qui le razze sono solo le caste e il risultato della naturalizzazione della divisione sociale del lavoro.

Ma gli abitanti originari dell'India sono di pelle più scura dei loro conquistatori, ed ecco che la vittoria degli ariani è la vittoria dei bianchi sulle «tribù "nere"», ed essa può essere accostata alla vittoria dei bianchi sui pellerossa dell'America. A questo punto, la differenza del colore della pelle diventa l'elemento decisivo; è essa a fissare l'«abisso invalicabile» tra vincitori e sconfitti, tra razza dei signori e razza di coloro che sono destinati alla schiavitù o all'annientamento.[75] Ancora a questo livello, ariano è ben lungi dal contrapporsi a ebreo. Anzi Gumplowicz, che è di origine ebraica, paragona all'irruzione degli ariani in India e all'espansione dei bianchi in America la conquista, «1000 anni più tardi», della Palestina da parte delle «tribù di Israele», con risultati analoghi a quelli già visti.[76] La comunità ariana è qui sinonimo in ultima analisi di comunità occidentale, nell'ambito della quale vengono da Gumplowicz sussunti anche gli ebrei. Ad essa si contrappone il mondo coloniale e dei popoli di colore, del quale ormai fa parte anche l'India, sostanzialmente assimilata agli abitanti di pelle scura travolti e assoggettati dagli ariani vincitori. La razzizzazione trasversale si è trasformata o è sul punto di trasformarsi in una razzizzazione orizzontale, sia pure a vantaggio non già di un singolo popolo o paese bensì dell'Occidente nel suo complesso.

Si può descrivere la parabola che sfocia nel Terzo Reich come il passaggio dall'una all'altra. C'è bisogno di schiavi per la civiltà, ma dove cercarli? Secondo Nietzsche, la civiltà europea si trova dinanzi ad un bivio: o si decide a fare della classe operaia europea qualcosa di «tipo cinese» oppure sono i cinesi (questo popolo caratterizzato dalla «maniera di vivere e pensare che si conviene a laboriose formiche») ed altre «popolazioni barbariche asiatiche ed africane» a dover costituire, in seguito a colonizzazione o immigrazione, la forza-lavoro servile di cui hanno bisogno l'Europa e il mondo civile (cfr. *supra*, cap. 12, § 3). La prima prospettiva diviene sempre più difficile a causa della

[74] Gumplowicz, 1883, pp. 292 e 295.
[75] Gumplowicz, 1883, pp. 292-93.
[76] Gumplowicz, 1883, pp. 292 e 295.

diffusione dell'istruzione e dell'agitazione socialista. Epperò, Nietzsche non vi rinuncia mai definitivamente. Ritorniamo a quell'aforisma del *Crepuscolo degli idoli* che ironizza sulla «questione operaia», denuncia come una iattura tutte le concessioni strappate dal proletariato alla classe dominante e si conclude ribadendo la necessità di escludere dall'istruzione coloro che sono destinati a fungere da schiavi (GD, *Scorribande di un inattuale*, 40).

Come si vede, continua ad essere accarezzata l'idea di una qualche forma di schiavitù nel cuore stesso della Germania. Il quadro cambia sensibilmente col profilarsi del conflitto tra le grandi potenze imperialistiche, allorché ognuna di esse, già per poter affrontare la prova di forza a livello internazionale e poter conquistare lo spazio coloniale cui aspira, non può non fare appello alla lealtà e allo spirito di sacrificio delle masse popolari.

Col nazismo, netta e univoca diventa la presa di posizione a favore della schiavitù o semischiavitù razziale, cui possono e devono essere sottomessi i popoli estranei allo spazio sacro della civiltà e chiamati a costituire una casta servile agli ordini della razza germanica (e occidentale) dei signori. L'elemento di discontinuità è netto ed evidente. Assai lontana dall'orizzonte di Nietzsche è non solo la prospettiva di uno scontro tra le grandi potenze occidentali per la conquista delle colonie e dell'egemonia, ma anche la prospettiva di un impero continentale in Europa orientale, con l'assoggettamento dei suoi abitanti, degli «indigeni», secondo il linguaggio del Führer, ad una schiavitù o semischiavitù razziale.

E, tuttavia, non può essere trascurato neppure l'elemento di continuità. Abbiamo visto Langbehn tradurre il motto di Nietzsche «*bellum et otium*» in quello di «guerra e arte». In Hitler possiamo leggere: «Le guerre vanno e vengono; quel che resta sono soltanto i valori della civiltà» (*Kultur*).[77] Ma la civiltà non può fare a meno di uno strato sociale chiamato ad erogare lavoro più o meno coatto: «Uno dei presupposti più essenziali per la formazione delle civiltà superiori è stato il poter disporre di uomini inferiori» (*nieder*). È tanto connaturata all'esistenza e all'ordinato funzionamento della civiltà la disponibilità di strumenti umani di lavoro che il ricorso ad essi precede persino l'utilizzazione di animali domestici.[78] Comunque, ancora ai giorni nostri c'è bisogno

[77] In Fest, 1973, p. 527.
[78] Hitler, 1939*b*, p. 323.

di un «moderno strato di schiavi»,[79] e sarebbe folle e criminale fornire ad essi un'istruzione superiore. Il Führer fa sapere che bisogna stare bene attenti a non stimolare nelle popolazioni dei territori occupati «una coscienza da signori»: «è necessario il contrario».[80] Gli indigeni – sottolinea un caporione delle SS che ha bene appreso la lezione – devono configurarsi come docili strumenti di lavoro, come «schiavi al servizio della nostra civiltà».[81] L'unica istruzione che sia lecito impartire ai polacchi – chiarisce a sua volta il governatore generale Hans Frank – è quella chiamata ad imprimere in loro la consapevolezza dell'ineludibilità del loro «destino» di servi.[82] Non c'è dubbio: abbiamo qui a che fare con una vera e propria parola d'ordine della politica coloniale del Terzo Reich. Himmler ammonisce a non commuoversi per coloro che sono destinati a lavorare «da schiavi per la nostra civiltà».[83] Ad essi dev'essere insegnato – ribadisce Hitler in persona – solo quel che è necessario perché imparino a comprendere e rispettare i «nostri ordini».[84]

E questa configurazione del rapporto tra civiltà e schiavitù non può non far pensare a Nietzsche, anche se, nel passaggio dalla razzizzazione trasversale a quella orizzontale, il «ceto barbarico di schiavi» ora non può essere più cercato all'interno del *popolo* tedesco. Fermo restando il pathos della distanza, l'*apartheid* sociale teorizzata dal filosofo del radicalismo aristocratico diviene un'*apartheid* esplicitamente razziale:

> Occorre dunque che la vita del colono tedesco sia assolutamente *distinta* da quella degli indigeni. I nostri dovranno astenersi dal frequentare le locande insozzate dagli sputi degli indigeni. I tedeschi disporranno di esercizi pubblici propri, il cui accesso sarà interdetto agli altri.[85]

Ovviamente, il modello costituito dalle misure a danno dei neri nel Sud degli Stati Uniti e in Sudafrica svolge qui un ruolo ben più importante che non la teoria di Nietzsche, ma non bisogna dimenticare che questa stessa teoria non è senza rapporto con le concrete vicende storiche di *apartheid* della fine dell'Ottocento (cfr. *supra*, capp. 11, § 3 e 12, § 2).

[79] In Fest, 1973, p. 928.
[80] In Poliakov e Wulf, 1978, p. 518.
[81] Così il Reichsführer delle SS, in Jacobsen, 1989, p. 141.
[82] In Poliakov e Wulf, 1978, p. 502.
[83] In Conrad-Martius, 1955, p. 267.
[84] Hitler, 1980*a*, p. 513 (22 luglio 1942).
[85] Hitler, 1980*a*, p. 501 (9 luglio 1942).

27.

Trasformazioni della mitologia ariana, denuncia del complotto rivoluzionario e sbocco antisemita

1. *Alla ricerca dell'Occidente autentico, ariano e anticristiano*

Secondo l'ideologia nazista, del popolo tedesco non fanno parte, non possono far parte gli ebrei, qualunque sia la loro collocazione sociale e il loro orientamento politico. Sappiamo che, al di là di Nietzsche, è la reazione aristocratica nel suo complesso a prendere le distanze, in modo più o meno radicale, dall'antisemitismo e, soprattutto, dalle sue manifestazioni più plebee. Senonché, nell'individuare in Nietzsche uno degli ispiratori della «soluzione finale», Lichtheim argomenta in questi termini. È vero che il filosofo odiava gli antisemiti e si accaniva in particolare contro il cristianesimo, ma non bisogna perdere di vista il fatto che egli «del cristianesimo odiava soprattutto le origini ebraiche» e dunque si faceva sì beffe dei «volgari antisemiti del suo tempo», ma solo perché «non erano abbastanza radicali»; non comprendevano che, in quanto cristiani, erano «essi stessi i portatori di quell'infezione giudaica» che pure dicevano di voler contrastare. In conclusione, la ferrea linea di continuità che prende le mosse da Nietzsche «vale per tutti gli aspetti del nazionalsocialismo, incluso il massacro degli ebrei».[1]

Nietzsche sarebbe, dunque, una sorta di antisemita più conseguente? Anche se potrebbe richiamarsi alla testimonianza già vista di Overbeck e persino all'analisi di uno storico dell'antisemitismo qual è Lazare, questa lettura non è persuasiva. Non è un tono pedagogico quello cui il filosofo fa ricorso allorché si rivolge agli antisemiti del suo

[1] Lichtheim, 1998, p. 207.

tempo; non li invita certo a produrre uno sforzo intellettuale, di cui li ritiene del tutto incapaci, ma semplicemente a scomparire dalla circolazione. Inequivocabili sono i sentimenti di disprezzo e di odio. Lo schema continuista non è più persuasivo dello schema «allegorico».

Conviene ritornare per un attimo al dibattito che si svolge in occasione della fondazione del Secondo Reich. Abbiamo visto la forte presenza del mito genealogico cristiano-germanico, che, in contrapposizione soprattutto alla Francia anticristiana dell'illuminismo e della rivoluzione, celebra la Germania come interprete privilegiata della religione dominante in Europa e in Occidente. L'irrompere della mitologia ariana complica la situazione per il fatto di introdurre un elemento di contraddizione tra la genealogia linguistica della Germania e dell'Occidente (che esclude le lingue semitiche) e la loro genealogia religiosa (che fa essenziale riferimento alla tradizione ebraica). I teutomani alla Wagner risolvono il problema inventando un Gesù ariano ed elaborando così una mitologia cristiano-germanico-ariana. Essa influisce in quache modo sulla *Nascita della tragedia*, che contrappone positivamente la versione ariana del peccato originale a quella semita e inserisce Lutero tra i profeti della rinascita in terra tedesca della grecità tragica.

Ma già a partire dal periodo «illuministico» Nietzsche prende piena consapevolezza dell'assurdità di questa costruzione, che diventa anzi il bersaglio di una polemica sempre più aspra. In particolare, *Genealogia della morale* si fa beffe del «galantomismo cristiano-ariano» (GM, III, 26). Epperò, limitarsi a sottolineare l'implacabile ostilità di Nietzsche nei confronti del mito genealogico cristiano-germanico (ovvero cristiano-germanico-ariano), che presiede alla fondazione del Secondo Reich, significa pronunciare una mezza verità. L'altra metà, quella ignorata o rimossa, è che la decostruzione di tale mito stimola la costruzione del mito genealogico greco-germanico-ariano inteso in senso antigiudaico e anticristiano. Sappiamo che la «calamità tedesca» inizia e coincide col «trapianto nel cuore tedesco di un mito profondamente antitedesco, quello cristiano» (cfr. *supra*, cap. 3, § 4). D'altro canto, non bisogna perdere di vista il fatto che «il cristianesimo ebbe di mira la "giudaizzazione" del mondo intero» (FW, 135). Sul carattere ebraico del cristianesimo l'ultimo Nietzsche non si stanca di insistere. Esso «non è un movimento opposto all'istinto ebraico, ne è invece il suo corollario» (AC, 24); a ben guardare, è «un ebraismo

maleodorante di rabbinismo e superstizione» (AC, 56). Straordinaria è la parabola storica di Jahvè:

Una volta egli aveva soltanto il suo popolo, il suo popolo «eletto». Ma proprio come il suo stesso popolo, egli se ne andò frattanto in vagabondaggio in terra straniera: da allora non se ne stette mai quieto in alcun luogo: sicché finì per trovarsi ovunque a casa sua, questo grande cosmopolita – finché ebbe dalla sua parte il «gran numero» e metà della terra. Ma con tutto ciò il dio del «gran numero», questo democratico tra gli dei, non divenne un fiero dio pagano: restò ebreo (AC, 17).

È grazie al cristianesimo che l'ebraismo e la giudaica rivolta degli schiavi nella morale, che diversamente sarebbero rimasti confinati ad un piccolo popolo e ad un ristretto angolo della terra, hanno assunto una dimensione planetaria:

Il cristianesimo, scaturito da una radice ebraica e reso comprensibile soltanto come frutto di questo terreno, rappresenta il movimento antitetico ad ogni morale dell'allevamento, della razza, del privilegio – è la religione antiariana per eccellenza: il cristianesimo, la trasvalutazione di tutti i valori ariani, la vittoria dei valori dei ciandala, l'Evangelo predicato ai poveri, agli umili, la rivolta totale di tutti i calpestati, i miserabili, i malriusciti, i malridotti contro la «razza», l'immortale vendetta dei ciandala come religione dell'amore.

Per la Germania e l'Occidente, ritrovare se stessi significa liquidare il processo di giudaizzazione iniziato con la diffusione del cristianesimo; scrollandosi di dosso questa «religione antiariana per eccellenza», l'«umanità ariana» recupera la sua autenticità e la sua autentica vocazione (GD, *Quelli che «migliorano» l'umanità*, 4).

Al ciclo bimillenario della sovversione iniziato in terra ebraica, Nietzsche contrappone una tradizione che risulta antitetica non solo sul piano culturale e politico ma anche su quello «razziale». Il modello da tener presente è in primo luogo la società castale testimoniata dall'ariano codice Manu:

L'ordinamento delle caste, la legge suprema, dominante non è che la sanzione di un ordinamento della natura, di una legalità propria della natura, sopra la quale nessun arbitrio, nessuna «idea moderna» ha potere [...]. La natura, non Manu, separa gli esseri preminentemente spirituali da quelli prevalentemente dotati di forza muscolare e temperamento, e in terzo luogo da coloro che non emergono né per l'uno né per l'altro verso, i mediocri – questi ultimi rappresentano il gran numero; gli altri, il fiore [...]. L'ordinamento delle caste, la gerarchia, formula soltanto la legge suprema della vita stessa; la separazione dei tre tipi è necessaria alla conservazione della società, affinché siano resi possibili tipi superiori e sommi – la diseguaglianza dei diritti è la condizione prima perché ci siano in generale dei diritti – Un diritto è un privilegio (AC, 57).

Questa società ariana gerarchicamente organizzata, e che senza turbamenti riproduce l'ordinamento della natura, si contrappone alla sovversione che abbastanza presto, in ogni caso a partire dai profeti, interviene nell'ambito dell'ebraismo. La «bionda bestia» dà un'ulteriore, magnifica prova di sé con la splendida civiltà ellenica (GM, I, 11). Ancora sotto la cappa di piombo del cristianesimo (e, indirettamente, dell'ebraismo), la civiltà ariana si dibatte per ritrovare se stessa. Da un lato vediamo la Chiesa, «nel primo Medioevo», dare «ovunque la caccia ai più begli esemplari della "bionda bestia"», ad esempio ai «nobili germani», per ridurli a «una caricatura dell'uomo» (GD, *Quelli che «migliorano» l'umanità*, 2). Dall'altro lato vediamo un movimento di resistenza e di riscossa:

> L'organizzazione medioevale appare come un meraviglioso procedere a tentoni per riconquistare tutte quelle rappresentazioni, sulle quali riposava l'antichissima società indiano-ariana, epperò con valori pessimistici, che affondano le loro radici nel terreno della decadenza razziale (B, III, 5, p. 325).

Anche in questo caso, in virtù del processo di razzizzazione trasversale che già conosciamo, il conflitto è al tempo stesso sociale e «razziale»: assistiamo allo scontro tra le tendenze plebee di una Chiesa cristiana (ed ebraica) e una reazione aristocratica ariana. Ma lo stesso fenomeno si manifesta ancora nel mondo contemporaneo. La sovversione, che ha preso le mosse coi profeti ebraici, continua a rivelare il suo volto giudaico nel socialismo; con la sua «volontà di negare la vita», esso si rivela il frutto non solo di «uomini» ma anche di «razze malriuscite» (XI, pp. 586-87; WzM, § 125).

L'ariana «bionda bestia» viene talvolta definita la «bionda bestia germanica» (GM, I, 11), con riferimento non esclusivistico o privilegiato agli abitanti del Secondo Reich, ma ai popoli che rinviano alla «lingua indogermanica» (VIII, p. 453) e alla «razza indogermanica» (IX, p. 22). Comunque, anche i tedeschi del presente, come l'Occidente nel suo complesso, sono chiamati a scrollarsi di dosso cristianesimo ed ebraismo, ponendo fine al lungo ciclo della sovversione e recuperando la civiltà aristocratica e ariana che è alle loro origini.

A cavallo dell'avvento di Hitler al potere si sviluppa un dibattito che è un po' la prosecuzione di quello svoltosi in occasione della fondazione del Secondo Reich. I *Deutsche Christen*, i «cristiani tedeschi», adattano il cristianesimo alle esigenze del Terzo Reich, richiamandosi

alla Riforma protestante e leggendola in chiave nazionalistica, per teorizzare una Chiesa fusa con la «comunità popolare» tedesca e fondata sul «riconoscimento della diversità dei popoli e delle razze come un ordinamento voluto da Dio»;[2] in tal modo si collocano sul solco della tradizione mitologica cristiano-germanico-ariana. Altri circoli, in particolare quello che si riunisce attorno a Ludendorff e alla sua seconda moglie, bollano il cristianesimo come una religione profondamente estranea all'essenza, anzi alla razza germanica; per di più, si tratta di una religione che coi suoi sermoni umanitari e moraleggianti rende «inerme» (*abwehrlos*) il popolo tedesco.[3] Nell'argomentare in tal modo, i Ludendorff si richiamano esplicitamente a Nietzsche, al «possente e sconvolgente scuotimento» da lui operato del cristiano «albero dalle radici millenarie».[4] In effetti, persino il linguaggio fa pensare a quello del filosofo: in ultima analisi, la diffusione universale del giudaico Antico Testamento è opera delle «Chiese cristiane», intrinsecamente «semitiche»;[5] e per quanto riguarda la Riforma, essa stessa ha finito col configurarsi come una «rinascita ebraica del cristianesimo».[6]

Per timore anche di uno scontro frontale con le Chiese cristiane, il nazismo si mostra talvolta riservato nei confronti delle prese di posizione esplicitamente e violentemente anticristiane del circolo dei Ludendorff. D'altro canto, abbiamo visto lo stesso Hitler fare concessioni alla mitologia cristiano-germanico-ariana riprendendo il motivo di Gesù ariano o semiariano. Ma l'aspetto principale è l'aspirazione del nazismo a realizzare, nei tempi lunghi, una degiudaizzazione e decristianizzazione della Germania e dell'Europa. *Il mito del XX secolo* di Rosenberg si apre con la celebrazione dell'irruzione vittoriosa in India dei «biondi (*hell*) ariani», i quali sottomettono gli «indigeni» di pelle scura (*Dunklen*) e danno vita all'«ordinamento castale». Il secondo capitolo di questa vicenda gloriosa vede come protagonisti gli «elleni in quanto ariani»; abbiamo infine «la colonizzazione del mondo ad opera dell'Occidente germanicamente fecondato».[7] Il momento catastrofico in questa epopea è costituito dalla penetrazione di

[2] In Kupisch, 1965, pp. 256-58.
[3] E. Ludendorff, 1935, p. 17; M. Ludendorff, 1931, pp. 7-9.
[4] M. Ludendorff, 1931, p. 9.
[5] E. Ludendorff, 1934, pp. 3-7.
[6] E. Ludendorff, 1934, p. 13.
[7] Rosenberg, 1937*a*, pp. 28-29 e 38.

«rappresentazioni e valori tardoromani, cristiani, egizi o giudaici» nell'«anima dell'uomo germanico».[8]

Il nesso tra polemica anticristiana e polemica antigiudaica colloca gli ambienti più violentemente anticristiani sulla scia di Nietzsche, ma in quest'ultimo la lotta contro la tradizione ebraico-cristiana va di pari passo con la lotta contro l'antisemitismo.

2. *Gli ebrei come popolo ciandala e come popolo sacerdotale*

Nel rispondere sprezzantemente a Fritsch, al quale rispedisce indietro i tre numeri della «Antisemitische Correspondenz», il filosofo si fa beffe della faciloneria o delle stravaganze degli antisemiti «nelle questioni della morale e della *storia*» (B, III, 5, p. 51). Nietzsche intende muoversi sul terreno della storia. È vero, ai suoi occhi la parabola della rivolta servile coincide sostanzialmente con la parabola dell'ebraismo postesilico. Ma per comprendere le ragioni di tutto ciò è necessario continuare ad interrogare la storia: «Anche nella loro patria, gli ebrei non sono stati una casta dominante [...], gli ebrei non sono mai stati una razza cavalleresca» (XI, p. 568). È un'analisi ulteriormente sviluppata in un frammento degli inizi del 1888, che qui conviene citare estesamente:

> Gli ebrei fecero il tentativo di imporsi, dopo che a loro erano andate perse due caste, quella dei guerrieri e quella degli agricoltori.
> In questo senso sono i «circoncisi».
> Essi hanno il prete e, subito dopo, il ciandala...
> Comprensibilmente, con loro si giunge ad una rottura, ad una rivolta dei ciandala: è l'origine del cristianesimo.
> Poiché conobbero il guerriero soltanto come loro signore, espressero nella loro religione l'ostilità contro l'aristocratico, contro il nobile, l'orgoglioso, contro la potenza, contro le classi dominanti; essi sono i pessimisti dell'indignazione.
> In tal modo crearono una nuova importante posizione: il prete alla testa dei ciandala contro le classi aristocratiche (*vornehm*)...
> Il cristianesimo trasse le conseguenze ultime di questo movimento: anche nei sacerdoti ebrei avvertì la casta, il privilegiato, l'aristocratico.
> Esso cancellò il prete.
> Cristo è il ciandala che respinge il prete... È il ciandala che si redime da solo.
> Per questo la Rivoluzione francese è la figlia, la prosecutrice del cristianesimo..., per istinto è contro la Chiesa, contro gli aristocratici, contro gli ultimi privilegi (XIII, p. 396).

[8] Rosenberg, 1937*a*, p. 40.

Durante quasi tutta la loro storia, gli ebrei hanno conosciuto la casta dei signori solo nella veste odiosa dell'occupante straniero. Nella lotta contro di esso sono stati portati a fare appello alla massa senza distinzioni, smarrendo o non acquisendo mai il senso e il pathos della distanza. Siamo in presenza di un popolo nel quale, a causa della disfatta politico-militare e del lunghissimo esilio e asservimento, la morale servile è diventata seconda natura, e seconda natura sono altresì diventati il *ressentiment* e l'odio nei confronti delle classi e dei valori aristocratici. Questa analisi è stata successivamente ripresa da Weber, secondo il quale «dall'esilio in poi» il giudaismo è «la religione di un borghese "popolo-paria"».[9] Né l'uno né l'altro dei due autori rinvia alla natura e alla razza, e quindi sarebbe del tutto improprio e fuorviante parlare di antisemitismo.

Epperò, Nietzsche va oltre. Già a cavallo dell'esilio, a stimolare la lotta di resistenza nazionale degli ebrei è la religione e, dunque, a guidare la massa è la figura del sacerdote, l'ultimo residuo della casta dominante, messo a sua volta in discussione ad opera del cristianesimo, esso stesso compenetrato sino in fondo dello spirito antiaristocratico proprio del giudaismo. Sono così poste le basi per la Riforma e, successivamente, per la Rivoluzione francese: sono altrettante tappe della rivolta servile, sempre alimentata dalla morale servile per eccellenza. Il pericolo dello slittamento naturalistico è qui in agguato a causa sia della lunga, millenaria durata dei processi storici cui si fa riferimento, sia della componente psicopatologica e persino fisiologica che Nietzsche evidenzia nella degenerazione da lui denunciata.

E, tuttavia, sino a questo momento ci si continua a muovere su un piano storico. Per dominante che possa essere nell'ambito dell'ebraismo, la figura del sacerdote è anteriore ad esso. Già nel codice Manu vediamo «un genere di uomini, l'ecclesiastico, che si sente la norma, il culmine, la più alta espressione del tipo uomo» (XIII, p. 439). È di qui che bisogna prendere le mosse: «Lo sviluppo della Stato sacerdotale degli ebrei non è originale: essi hanno appreso lo schema in Babilonia; lo schema è ariano». Dunque, lo «spirito semitico del Nuovo Testamento», di cui «oggi tanto si parla», è semplicemente lo spirito «sacerdotale», e «questa sorta di "semitismo", cioè di spirito sacerdotale» è già presente «nel codice ariano della razza più pura» ed anzi

[9] Weber, 1972, p. 240 (= Weber, 1976, p. 329).

qui si manifesta con più forza che altrove (XIII, p. 386). È trasparente qui la polemica contro l'antisemitismo biologico. Ha torto Lazare a parlare di «antisemitismo anticristiano» e tanto più ha torto Overbeck a ipotizzare un antisemitismo camuffato da anticristianesimo. Mai un antisemita autentico avrebbe potuto scrivere o sottoscrivere l'affermazione che noi leggiamo in un frammento dei primi mesi del 1888: «L'influenza ariana ha corrotto tutto il mondo» (XIII, p. 440). Nietzsche ha cambiato idea sull'eccellenza dell'«umanità ariana»? Non di questo si tratta. Il giudizio è contenuto nell'ambito di uno schizzo di una sorta di storia universale della figura funesta del sacerdote ovvero dell'intellettuale-sacerdote.

Senonché, è proprio a questo punto che nella polemica antigiudaica si verifica una svolta fatale. Pur con un passato ariano alle spalle, la figura del sacerdote trova il suo luogo d'elezione e giunge ad occupare un ruolo unico là dove sono assenti o sono dileguate le caste dominanti, in Giudea. E qui, più che dai profeti, la sovversione sembra prendere le mosse già dai sacerdoti. A prima vista, si tratta solo di un ulteriore, modesto prolungamento a ritroso di un interminabile ciclo rivoluzionario. In realtà, ad essere ora messo in stato d'accusa non è più un ebraismo storicamente determinato, e sia pur dispiegantesi per un lunghissimo arco di tempo ma, in ultima analisi, l'ebraismo in quanto tale. Vengono a coincidere perfettamente parabola della sovversione e parabola dell'ebraismo. Ma c'è un'ulteriore novità non meno gravida di conseguenze. Ben lungi dall'essere costituito di ciandala in modo omogeneo, il blocco sociale protagonista della sovversione presenta ora una significativa stratificazione interna. Una massa rozza e incapace di volontà autonoma è manovrata da un ceto dirigente assai sofisticato, che trova la sua espressione nella figura del sacerdote.

3. *La rivoluzione come complotto e il ruolo dei sacerdoti ebraici*

Che rapporto intercorre tra la massa fanatizzata e il vertice? In altre parole, fino a che punto quest'ultimo sente veramente come proprie le credenze e i valori o disvalori che diffonde nella base? Essi sono chiaramente contrari alla vita, esprimono e propagano il nichilismo, bloccano il naturale processo di selezione della società e l'amputazione delle parti degenerate e malate e così stimolano il contagio e affrettano la rovina del

tutto. Quale logica sottende un'azione così chiaramente nefasta? Possiamo realmente pensare che ad ispirare gli intellettuali-sacerdoti sia solo la credulità? A ben guardare, le cose stanno assai diversamente: «Un teologo, un prete, un papa non soltanto errano, ma mentono [...]. Anche il prete sa, come lo sanno tutti, che non esiste alcun "Dio", alcun "peccatore", alcun "redentore", che "libera volontà" e "ordinamento etico del mondo" sono menzogne» (AC, 38). Non bisogna mai perdere di vista il fatto che il «sacerdote» promuove in modo «cosciente» la devastazione nichilistica (AC, 8). Si tratta non già di errori, sia pur rovinosi, bensì di una spregevole doppiezza. Si prendano i Vangeli. Uno «psicologo» che li legga con attenzione si avvede subito che essi sono «l'opposto di una corruzione ingenua»; al contrario, essi rivelano una «raffinatezza *par excellence*, un'artistica vocazione nella corruzione psicologica» (AC, 44). È un punto su cui l'ultimo Nietzsche non si stanca di insistere: «Il sacerdote vuole proprio la degenerazione del tutto, dell'umanità: perciò conserva ciò che degenera». Ma come spiegare un ruolo così infame? Ed ecco la risposta: «Solo a questo prezzo egli può esercitare il suo dominio» (EH, *Aurora*, 2).

La dissoluzione e la negazione deliberatamente perseguite non sono un fine in se stesso. Anche in questo caso agisce la volontà di potenza. Si prenda la personalità che per prima ha conferito forma dogmatica e istituzionale al «cristianesimo». È indice di ingenuità o di stupidità «ritenere sincero un Paolo, che aveva la sua patria nella sede principale dell'illuminismo stoico». Se osserviamo questo personaggio con la penetrazione e la lucidità che competono allo «psicologo», giungiamo ad una conclusione ben diversa:

> Paolo voleva il fine, di conseguenza volle anche i mezzi... Quel che lui stesso non credeva, gli idioti, tra cui egli gettò la sua dottrina, lo credettero. Il suo bisogno era la potenza: con Paolo, il sacerdote volle ancora una volta pervenire alla potenza – potevano servirgli soltanto quei concetti, quelle dottrine e quei simboli, con cui si tiranneggiano masse, si formano mandrie (AC, 42).

Ed ecco che Gesù, questo «idiota» privo di qualsiasi capacità politica che predica «la superiorità su ogni sentimento di *ressentiment*», è trasformato in «un ribelle contro l'ordine» e asservito ad un progetto politico che trasuda *ressentiment* e volontà di potenza animata solo da *ressentiment* (AC, 40). «In Paolo si incarna il tipo antitetico alla "buona novella", il genio nell'odio, nella visione dell'odio, nella spietata logica dell'odio»; in Paolo, «questo falsario» (AC, 42).

Chiaro è lo slittamento rispetto al quadro prospettato dal frammento degli inizi del 1888, citato ad apertura del paragrafo precedente. Qui il cristianesimo è una rivoluzione, è la sollevazione del ciandala cristiano contro il sacerdote, contro quel poco che resta di classe dominante in un mondo, quello ebraico, già largamente plebeizzato. Nell'*Anticristo*, invece, alla rivoluzione subentrano la manipolazione e il complotto: il ciandala non è più il nemico del sacerdote, ma il suo strumento inconsapevole. E, tuttavia, in questo contesto l'uno e l'altro, sia pur svolgendo un ruolo assai diverso, sono membri della medesima comunità, quella ebraica.

Senonché, in altri brani, allo slittamento dalla categoria di rivoluzione a quelle di complotto si aggiunge e si intreccia uno slittamento o il pericolo di uno slittamento ancora più grave. Dopo aver sottolineato il carattere intrinsecamente ebraico del cristianesimo, *Genealogia della morale* così prosegue:

> Non ha raggiunto Israele, proprio per la via traversa di questo «redentore», di questo apparente oppositore e dissolvitore di Israele, la meta estrema della sua sublime avidità di vendetta? Non rientra nella occulta magia nera di una veramente grande politica della vendetta, di una vendetta lungimirante, sotterranea, che guadagna lentamente terreno ed è preveggente nei suoi calcoli, il fatto che Israele stesso ha dovuto negare e mettere in croce dinanzi a tutto il mondo, come una specie di nemico mortale, il vero strumento della sua vendetta, affinché «tutto il mondo», cioè tutti i nemici di Israele, potesse senza esitazione abboccare a quest'esca? [...] È quanto meno certo che *sub hoc signo* Israele è tornata sempre a far trionfare sino a oggi su tutti gli altri ideali, su tutti gli ideali più nobili, la sua vendetta e la sua trasvalutazione di tutti i valori (GM, I, 8).

Col cristianesimo emerge una religione che, nonostante la sua novità e la sua apparente ostilità ai sacerdoti ebraici, è da costoro coscientemente utilizzata per fini inconfessabili. Qui protagonista e vittima del complotto rinviano a due comunità diverse. Non è più Paolo che manipola Gesù, l'ebreo sacerdote che manipola l'ebreo idiota o ciandala. È Israele in quanto tale a consumare la sua vendetta sui gentili ovvero su «tutto il mondo». Come configurare questo popolo dalle caratteristiche così peculiari? È un problema su cui Nietzsche si arrovella. Sì, a partire in ogni caso dalla disfatta e dall'esilio, esso è un popolo-ciandala. Ma anche questa definizione non è del tutto soddisfacente. Abbiamo a che fare con ciandala o falliti di un tipo particolare, coi «rivoltosi tra i falliti» (XIII, p. 438). Anzi, ad essere più precisi, abbiamo a che fare con gli ispiratori della rivolta,

con gli ideologi-sacerdoti della sovversione. In altra occasione, gli ebrei sono definiti «come una razza di ciandala, che apprende dai suoi signori i princìpi mediante cui i preti diventano signori e organizzano un popolo» (B, III, 5, p. 325). Sia pure attraverso oscillazioni, tentativi e ripensamenti, la figura del sacerdote tende ad assumere un ruolo sempre più centrale nella definizione dell'ebraismo. Da luogo in cui, per le ragioni storiche ben determinate, il sacerdote ha conseguito un'eminenza sconosciuta altrove, Israele tende a diventare il «popolo sacerdotale» in quanto tale. Com'è confermato da questo brano ulteriore di *Genealogia della morale*:

> Tutto quanto è stato fatto sulla terra contro «i nobili», «i potenti», «i signori», «i depositari del potere» non merita una parola in confronto a ciò che contro costoro hanno fatto gli *ebrei*; gli ebrei, quel popolo sacerdotale che ha saputo prendersi soddisfazione dei propri nemici e dominatori unicamente attraverso una radicale trasvalutazione dei loro valori, dunque attraverso un atto improntato alla più spirituale vendetta. Questo soltanto si conveniva appunto a un popolo sacerdotale, a un popolo della più compressa avidità di vendetta sacerdotale (GM, I, 7).

Una volta configurati gli ebrei come il popolo sacerdotale, la menzogna cosciente e la torbida volontà di potenza dei sacerdoti è la menzogna cosciente e la torbida volontà di potenza degli ebrei. Ora tutto diventa più chiaro. In primo luogo è da tener presente che la predicazione del nulla (cioè dell'al di là della morale, dell'«ordinamento etico del mondo») è in funzione dell'appagamento di una smodata sete di dominio: «Con la morale l'umanità è menata per il naso nel modo migliore!» (AC, 44). E ancora: «Se accade che i teologi, attraverso la "coscienza morale" (*Gewissen*) dei principi (o dei popoli), tendano la mano verso il potere (*Macht*), non c'è dubbio su quel che in fondo ogni volta si verifica: la volontà della fine, la volontà nichilistica vuole conseguire il potere» (*Macht*) (AC, 9). In secondo luogo non bisogna perdere di vista che a predicare la morale e l'umiltà, a recitare la «commedia della modestia» è «la più funesta specie di delirio di grandezza che sia mai esistita fino a oggi sulla terra», è «la boria, quanto mai cosciente, degli eletti». Quest'ultima espressione rinvia in modo trasparente agli ebrei, esplicitamente chiamati in causa alla fine del paragrafo: i registi occulti di questa messa in scena della religione della modestia, dell'umiltà e della rassegnazione sono sacerdoti o «esseri superlativamente ebrei», anche quando si dichiarano cristiani (AC, 44).

Abbiamo visto nella lettura del cristianesimo la categoria di manipolazione e di congiura prendere il posto della categoria di rivoluzione; ora la «maligna congiura (*Verschwörung*), la congiura dei miserabili contro i benriusciti e vittoriosi» (GM, III, 14) tende a diventare la congiura di miserabili e ciandala in qualche modo diretti da ideologi-sacerdoti. Ciò vale anche per la Riforma: sconfiggendo il Rinascimento, questo movimento plebeo ha ridato nuova vita alla «nuova Roma giudaizzata edificata sopra l'antica» Roma pagana, ha ridato nuova vita a quella «sinagoga ecumenica» che si faceva chiamare Chiesa (GM, I, 16). E considerazioni analoghe valgono per la Rivoluzione francese, che sancisce un ulteriore trionfo di «Giudea» (cfr. *supra*, cap. 15, § 2).

La configurazione della rivoluzione come complotto, con la partecipazione o la regia più o meno rilevante degli ebrei, è largamente diffusa nella cultura del tempo. Si direbbe che questo tema sia da Nietzsche reinterpretato e radicalizzato per essere fatto valere per l'intero ciclo rivoluzionario, con un'enfatizzazione estrema del ruolo degli ebrei. A questo punto, ben al di là della Rivoluzione francese, è il lungo ciclo della sovversione nella sua totalità che tende a coincidere con un ciclo della congiura ebraica altrettanto lungo. Protagonista di una sorta di complotto archetipico, Paolo è «l'ebreo, l'eterno ebreo *par excellence*» (AC, 58), uno «spaventoso truffatore» (AC, 45) che si mette all'opera col «cinismo logico di un rabbino» (AC, 44). Ci imbattiamo qui in uno spregiudicato commediante della modestia e dell'umiltà, in realtà motivato da una sete inestinguibile di potenza. Ma al di là di questa o quella personalità, si legga la Bibbia:

> Il camuffarsi (*Selbstverstellung*) nel sacro, che qui diviene addirittura genio [...], questa coniazione falsa di parole e di gesti elevata ad arte, non discende casualmente da una qualche attitudine individuale, da una qualche natura d'eccezione. Per queste cose ci vuole *razza* [...]; questo non è soltanto tradizione, è eredità: soltanto in quanto eredità agisce come natura (AC, 44).

Le modalità dell'azione di Paolo sono illuminanti. Esse ci consentono di trarre una conclusione di carattere generale:

> Considerato psicologicamente, il popolo ebreo è un popolo dalla tenacissima forza vitale, il quale, una volta posto a vivere in condizioni impossibili, deliberatamente (*freiwillig*), a partire dalla più profonda saggezza dell'autoconservazione, prende le parti di tutti gli istinti della *décadence*, – non in quanto è dominato da essi, ma poiché intuisce in loro una potenza con cui si può avere la meglio contro il «mondo». Gli ebrei sono l'opposto di tutti i *décadents*: hanno dovuto rappresentarli fino a dare l'illusione di esserlo, con un *non plus ultra* del loro genio di attori hanno saputo porsi

al vertice di tutti i movimenti della *décadence* - come il cristianesimo di Paolo -, per fare di essi qualcosa che è più forte di ogni partito della vita che dica il suo sì. Per quella specie di uomini che nell'ebraismo e nel cristianesimo desiderano la potenza, una specie sacerdotale, la *décadence* è soltanto un mezzo: questo genere di uomini trova un interesse vitale nel rendere malata l'umanità (AC, 24).

A questo punto l'intera storia dell'Occidente diviene un interminabile complotto così configurato: i bassifondi della società, i falliti della vita, i reietti, i malati privi e incapaci di volontà autonoma sono sapientemente manovrati da una razza che si considera eletta e che in virtù di questa elezione nutre una sconfinata volontà di dominio alla quale è pronta a sacrificare l'esistenza stessa della società.

4. *Critica del cristianesimo, «nietzscheanesimo ebraico» e contributo di Nietzsche alla teoria del complotto ebraico*

Possiamo ora tentare di spiegare uno dei paradossi che caratterizzano la storia della fortuna di Nietzsche. Da un lato settori consistenti della cultura ebraica guardano con interesse e simpatia ad un filosofo che condanna con tanta forza l'antisemitismo (plebeo) e, almeno nei suoi ultimi anni, esprime la sua ammirazione per il grande capitale ebraico. Sul piano più propriamente culturale e religioso, nei circoli di cui qui si parla non possono non suscitare un'eco simpatetica la contrapposizione positiva dell'Antico al Nuovo Testamento e, soprattutto, certi argomenti della polemica anticristiana sviluppata da Nietzsche: «Dio dette suo figlio per la remissione dei peccati, come vittima [...]. Il sacrificio espiatorio, e proprio nella sua forma più repugnante e barbara, il sacrificio dell'innocente per il peccato dei rei! Quale raccapricciante paganesimo» (*schauderhaftes Heidenthum*)! (AC, 41). In altre occasioni è Nietzsche stesso a definirsi «pagano» (XIII, p. 487); d'altro canto, anche *L'Anticristo* in un successivo aforisma si esprime in termini altamente positivi sul paganesimo: «Pagani sono tutti coloro che dicono sì alla vita» (AC, 55). Ma nel brano che prende di mira la presenza nel cristianesimo del motivo del capro espiatorio il giudizio di valore è opposto. Così anche in brani analoghi di aspra denuncia di Paolo come il grande e funesto teorico di «una dottrina pagana dei misteri», che ha bisogno di una «vittima sacrificale», di una «sanguinosa fantasmagoria» (si pensi al «bere il sangue» del rito eucaristico). Paolo è il protagonista di questa caduta

o ricaduta in «pieno paganesimo» a partire dal suo «istinto per i bisogni dei non ebrei», dei gentili (XIII, pp. 107-09). La configurazione del cristianesimo trionfante come volgare paganesimo sembra riecheggiare un motivo tradizionale della polemica anticristiana propria dell'ebraismo: non è da escludere che tale configurazione sia stata stimolata dai rapporti da Nietzsche intrattenuti nel corso della sua vita con conoscenti e amici di origine ebraica (Rée, Paneth, Brandes). Se a ciò si aggiunge la reinterpretazione simpatetica della «circoncisione» presso gli ebrei e gli arabi come rito guerriero e virile (XIII, pp. 92-93) nonché l'affermazione della «relativa razionalità» di cui danno prova «ebraismo» e il «cristianesimo più antico» (quello giudaizzante) in confronto al cristianesimo paolino, tutto pervaso dalla «superstizione» e dal bisogno di «miracolo» (XIII, pp. 116-17); se si tiene presente tutto ciò, si può ben comprendere che la filosofia di Nietzsche sia stata salutata quale controcanto salutare rispetto all'apologetica cristiana, che per lunghi secoli aveva inseguito, asfissiato e oppresso gli ebrei. Questa martellante propaganda e denigrazione dell'ebraismo lascia talvolta tracce rilevanti anche in coloro che rifiutano la conversione; e per la lettura del fenomeno del venir meno dell'autostima è ancora una volta Nietzsche a fornire chiavi importanti (cfr. *infra*, cap. 30, § 4). Ecco, dunque, emergere una significativa corrente di «nietzscheanesimo ebraico».[10]

In realtà, agli occhi del teorico del radicalismo aristocratico, il cristianesimo è solo una tappa più avanzata e quindi una manifestazione ancora più ripugnante del lungo ciclo della sovversione, che ha pur sempre preso le mosse dall'Antico Testamento (e sia pure dalle sue parti postesiliche). E non è tutto.

Nella pubblicistica antisemita del tempo gli ebrei sono il popolo per eccellenza della sovversione anche per il fatto che mettono in discussione o cancellano la linea di demarcazione tra razze superiori e razze inferiori, tra signori e servi. Rivolgendosi agli ebrei, questo «popolo mulatto» (*Mischlingsvolk*) di origine egizia e africana, Marr li apostrofa in questi termini: «Non negherete che sangue negro è riuscito ad intrufolarsi nel vostro ceppo». Come abbiamo visto, nell'ultimo Nietzsche gli ebrei si configurano come il popolo ciandala: il ciandala è a suo modo anche lui un mulatto, essendo figlio di un *sudra* o servo e di una donna della casta dei bramini. È vero, il filosofo raccomanda

[10] Cfr. Stegmaier e Krochmalnik, 1997.

la fusione matrimoniale ed eugenetica delle *élites* ebraiche e prussiano-tedesche. Ma questo motivo non è del tutto assente neppure in Marr il quale, con lo sguardo peraltro non rivolto in modo esclusivo ai ceti superiori, così esorta gli ebrei: grazie alla vera «emancipazione» e cioè all'«assimilazione coi vostri concittadini occidentali» (la quale dev'essere totale e ad ogni livello, culturale, religioso nonché eugenetico e razziale), potrete conseguire la «nobilitazione del vostro popolo, che rimarrà incontaminato da copti, mori, caldei, babilonesi, assiri e negri».[11] Se si vuol cogliere la reale differenza che separa Nietzsche dal patriarca dell'antisemitismo, è necessario far riferimento ancora una volta alla distinzione tra razzizzazione trasversale e razzizzazione orizzontale. Impegnato a ribadire la linea di demarcazione tra bianchi e neri, tra Occidente e popoli coloniali, Marr intima minacciosamente agli ebrei in quanto tali di rinunciare alla loro storia e alla loro identità sotto ogni aspetto. Impegnato a ribadire l'abisso tra signori e servi, Nietzsche invita gli strati superiori dell'ebraismo a prendere nettamente le distanze da quanto di servile e di ignobile vi è nella loro storia: ridefinendosi in modo consapevole come signori, essi possono tranquillamente o utilmente richiamarsi alle pagine dell'Antico Testamento che descrivono e celebrano la conquista di Canaan; l'importante è che essi cessino di avere un qualsiasi rapporto con le altre due figure dell'ebraismo, quelle che rinviano alla rivolta servile.

E dunque, chiara continua ad essere l'antitesi tra il patriarca dell'antisemitismo e il teorico del radicalismo aristocratico. E, tuttavia, toni decisamente inquietanti cominciano a echeggiare a partire dalla finale configurazione degli ebrei come un popolo di sacerdoti impegnato in un oscuro ma tanto più perfido disegno di potere e capace persino di servirsi dei cristiani come una massa di manovra per la giudaizzazione del mondo. Non stupisce allora che, scrivendo alla fine dell'Ottocento, Nordau, un interprete di origine ebraica e una figura di primo piano dell'incipiente movimento sionista, avverta puzza di bruciato in tali formulazioni: dove va a parare una teoria che vede nel presunto trionfo ideologico e politico di «Israele» ovvero del «popolo ebraico» il risultato di un «piano», di un'operazione «pianificata, intenzionale e lucidamente eseguita», di un giudaico «atto di vendetta consapevole e intenzionale»?[12]

[11] Marr, 1862, pp. 46 e 51.
[12] Nordau, s.d., vol. II, pp. 314 e 320.

5. *Dalla rivoluzione come complotto all'ebreo come virus rivoluzionario*

Nordau non ha torto ad avvertire puzza di bruciato. Non c'è dubbio che la visione da lui denunciata in Nietzsche ha finito con l'essere ereditata e assolutizzata dal nazismo. Certo, con aggiustamenti e volgarizzazioni grottesche: il Gesù «idiota» manipolato da Paolo nell'ambito di una medesima comunità è divenuto il Gesù ariano o almeno semiariano, manipolato da un personaggio di cui, più che le caratteristiche sacerdotali, è evidenziato il sangue ebraico. E, tuttavia, dà da pensare il crimine che Hitler rimprovera a Paolo: della predicazione di Gesù egli si serve, come vedremo nel paragrafo successivo, per inscenare un'infame rivolta servile contro i migliori, contro coloro che legittimamente esercitano il dominio. E, dunque: «La religione fabbricata da Paolo di Tarso, ciò che da allora in poi si chiamò cristianesimo s'identifica col comunismo». Nell'ascoltar ciò, Bormann, il segretario, aggiunge col consenso del Führer: «Dappertutto gli ebrei hanno sollevato la plebe contro la classe dirigente. Dappertutto suscitano il malcontento contro il potere costituito. Perché appunto diffondendo questo seme essi preparano il loro futuro raccolto».[13]

Sono evidenti non solo le assonanze ma anche le consonanze col discorso dell'ultimo Nietzsche. Constatare ciò significa riaccreditare l'approccio, da me già respinto, che s'interroga sul rapporto immediato tra il filosofo e il Terzo Reich, istituendo una ferrea linea di continuità dall'uno all'altro? Non di questo si tratta. E non solo per il fatto che Nietzsche non rinvia al sangue e, come abbiamo visto, della figura funesta del sacerdote traccia una storia che, nonostante tutto, trascende l'ambito dell'ebraismo. C'è una ragione più profonda: la vicenda qui descritta, e che ora si tratta di analizzare ulteriormente, non è tutta interna alla Germania.

Conviene prendere le mosse da un'osservazione di Engels nel 1851: «Sono da lungo tempo trascorsi i tempi di quella superstizione che riconduceva la rivoluzione alla malvagità di un pugno di agitatori».[14] Nel formulare questa tesi, Engels si sbaglia o si illude. La visione da lui considerata ormai morta e sepolta continua in realtà a godere di

[13] Hitler, 1980*a*, p. 627 (29-30 novembre 1944).
[14] Marx ed Engels, 1955, vol. VIII, p. 5.

notevole e persino di potenziata vitalità. In questi anni si diffonde sempre di più la spiegazione, anzi la diagnosi della rivoluzione in chiave psicopatologica, con la conseguente messa in stato d'accusa dell'intellettuale astratto, visionario e nevrotico come reale protagonista degli sconvolgimenti che infuriano in Occidente. È lui, secondo Burke, il veicolo della sciagurata «intossicazione» (*intoxication*) ideologica che infuria al di là della Manica.[15] In Francia una rivoluzione succede all'altra. Tocqueville individua il veicolo della «malattia rivoluzionaria», della «malattia permanente» del «virus di una specie nuova e sconosciuta» che non cessa di infuriare, per l'appunto in un pugno di agitatori: «siamo sempre in presenza degli stessi uomini, benché le circostanze siano diverse», di una sorta di «razza nuova» (*race nouvelle*).[16]

È significativo il termine qui usato. Sempre in questo periodo di tempo, Schopenhauer formula la tesi secondo cui il «carattere innato» non solo ha una sua «originarietà e immodificabilità», ma è anche ereditario, fino al punto che sarebbe agevole ricostruire l'«albero genealogico» dei criminali e dei ribelli.[17] Si direbbe che il liberale francese sia tentato di ricostruire l'albero genealogico dei soggetti veicolo della fatale malattia rivoluzionaria: se è possibile ricostruirlo per gli idioti, gli imbecilli, i tarati di ogni genere, perché non dovrebbe esserlo anche per questi folli e malati che sono gli intellettuali sovversivi? La spiegazione o, meglio, la diagnosi di Tocqueville la possiamo già leggere in Constant: «freddi nel loro delirio», gli intellettuali sovversivi, questi «*jongleurs de sédition*», non si stancano di minare non già una determinata società ma «le basi stesse dell'ordine sociale». Sono «esseri di una specie sconosciuta» (*êtres d'une espèce inconnue*), costituiscono anzi una «razza nuova» (*race nouvelle*), una «razza detestabile» (*détestable race*).[18] Attraverso un crescendo, la spiegazione di tipo psicopatologico tende a trapassare sul piano antropologico e razziale (sintomatico è lo slittamento dalla categoria di *espèce* a quella di *race*).

Si può dire che, a partire dal 1789, la cultura occidentale risulta impegnata in una ricerca affannosa: una volta assimilata ad un morbo la rivoluzione e soprattutto l'incessante ciclo rivoluzionario, si tratta di individuare il veicolo di diffusione (sociale, antropologico, etnico)

[15] Burke, 1826, vol. VII, p. 135.
[16] Tocqueville, 1951, vol. II, 2, pp. 348-49 e vol. XIII, 2, p. 337.
[17] Schopenhauer, 1976-82*b*, pp. 767 e 666.
[18] In Guillemin, 1958, pp. 13-14, 84 e 194; Constant, 1988, p. 44.

di questo morbo, l'agente patogeno che attacca un organismo sociale sano e gli impedisce di funzionare in modo corretto e regolare. Per quanto riguarda i connotati etnici di questo veicolo si comprende che, a partire già dal 1789, i primi ad essere sospettati o accusati siano gli ebrei: la loro religione, cultura, storia, «nazionalità», la loro coesione interna e ramificazione internazionale, tutto ciò tende a renderli sinonimo di sovversione. E, tuttavia, è interessante notare che non mancano tentativi di etnicizzazione del virus rivoluzionario che si muovono in direzione diversa. Dopo aver tuonato contro «quei nevrotici, esagitati, semialienati che vivono al limite della follia», cioè contro gli intellettuali spostati e «pronti a tutte le rivoluzioni, quali ne siano i capi e gli scopi»,[19] Le Bon tiene a precisare che essi si annidano in particolare «presso i popoli latini»: è qui, soprattutto, che vediamo emergere «i giacobini di tutte le epoche».[20] Alcuni decenni più tardi, nel 1925, riprendendo un motivo chiaramente presente già da un pezzo nell'ideologia americana, un documento dell'esercito degli Stati Uniti vede la rovinosa «psicologia delle folle» incarnata nei neri: a causa anche della «ridotta capacità del cranio», essi costituiscono un pericoloso focolaio di inquietudine, di turbolenza, di esagitazione.[21]

Attraverso successivi tentativi e oscillazioni, la razza sovversiva per eccellenza viene definitivamente individuata negli ebrei. Ebbene, pur muovendosi fondamentalmente sul terreno dell'analisi storica e sociale, Nietzsche gioca un ruolo essenziale nel processo di identificazione dell'ebreo con l'*homo ideologicus* per eccellenza. Non è tanto importante il fatto che la dilagante sovversione sia da lui descritta come un processo di «intossicazione» (*Intoxikation*), «avvelenamento» e persino «avvelenamento del sangue» (GM, I, 9). Sono metafore che già conosciamo dalla tradizionale critica liberale e conservatrice della rivoluzione e dell'intellettualità rivoluzionaria: la prima l'abbiamo vista in Burke; la seconda, con le sue variazioni, non è molto diversa dalla metafora cara a Tocqueville, del virus, dell'agente patogeno che attacca un organismo sano e ne compromette la salute. Solo che ora il veicolo di questo processo di intossicazione e avvelenamento, in conseguenza del quale «tutto si giudaizza o si cristianizza o si plebeizza a vista d'occhio», viene individuato in modo univoco negli ebrei (GM, I, 9).

[19] Le Bon, 1980, pp. 152 e 126.
[20] Le Bon, 1980, p. 79.
[21] Daniels, 1997, pp. 127-28.

Secondo l'analisi della *Gaia scienza*, essi sono «una specie di organizzazione storico-mondiale per l'allevamento di commedianti» che inscenano l'indignazione morale al fine di promuovere la sovversione (cfr. *supra*, cap. 18, § 4). Gli scritti degli ultimi anni e mesi rincarano ulteriormente la dose. Agli ebrei in primo luogo rinvia «quella specie di uomini parassitari, i sacerdoti, che hanno spinto la finzione della morale fino al punto di fissare essi stessi i valori per l'umanità tutta – che seppero vedere nella morale cristiana un mezzo per la loro potenza» (EH, *Perché io sono un destino*, 7). Il sacerdote-ideologo, l'*homo ideologicus* stimola artificiosamente la sovversione al fine di estendere il suo dominio: la plebaglia in lotta contro gli aristocratici si rivela la massa di manovra di una sinistra figura con una precisa base etnica. Pur rifiutando l'antisemitismo biologico, Nietzsche è un momento essenziale del processo di etnicizzazione del virus ideologico, processo che conosce poi il suo tragico compimento nel Terzo Reich.

Epperò si tratta, ancora una volta, di un processo ideologico che va ben al di là della Germania. Per la figura dell'*instrumentum vocale* abbiamo visto che da una razzizzazione trasversale che, al di là dei popoli coloniali, prende di mira i miserabili e malriusciti di ogni paese, si passa ad una razzizzazione orizzontale che individua la casta o razza servile nella stessa Europa orientale; in modo analogo, per la figura dell'*homo ideologicus*, da una razzizzazione trasversale, che prende di mira una «specie sconosciuta» e una «razza nuova» e «detestabile» non coincidente con una nazione o con un gruppo etnico particolare, si passa ad una razzizzazione orizzontale che individua univocamente l'ebreo come veicolo dell'intossicazione ideologica e come virus o bacillo della «malattia rivoluzionaria». In entrambi i casi, nonostante i forti elementi di discontinuità che sempre caratterizzano un processo ideologico nel passaggio da un tempo storico ad un altro, l'influenza, sia pure per lo più mediata, di Nietzsche è innegabile.

6. *Hitler e Rosenberg interpreti di Nietzsche e del nietzscheanesimo*

A questo punto può essere utile interrogarsi in modo più generale sul ruolo del nietzscheanesimo nel nazismo. Si potrebbe andare alla ricerca di aforismi o pezzi di aforismi citati a guisa di proverbi, ad esempio da Hitler che, nel novembre 1942, in un momento in cui è convinto di aver espugnato Stalingrado nonostante le difficoltà ini-

ziali, nel richiamarsi al «detto» di un «grande filosofo», parafrasa Nietzsche: «Ciò che non ci uccide ci rende più forti» (XII, p. 506).[22] In modo analogo, a giustificazione del fatto che la brutalità non deve lasciarsi inceppare dalle «magniloquenti frasi della civilizzazione», ormai divenute «vacue e vuote», Goebbels sentenzia: «Ciò che deve cadere cade, e a noi non resta che dargli una spinta».[23] Chiaramente, quest'ultimo brano è una citazione da *Così parlò Zarathustra* (cfr. *supra*, cap. 19, § 3), un'opera a quanto pare cara al caporione nazista,[24] il quale comunque si vanta di leggere Nietzsche «sino a tarda notte».[25]

Se anche questo tipo di utilizzazione non è privo di interesse sul piano politico, conviene concentrarsi sul problema della presenza di Nietzsche nel nazismo analizzando la visione del mondo di questo movimento e facendo riferimento in particolare a due suoi esponenti particolarmente significativi: Rosenberg e Hitler, e cioè l'ideologo ovvero l'aspirante ideologo e il Führer in persona del Terzo Reich. Come possiamo sintetizzare la loro *Weltanschauung*?

Non c'è dubbio che il punto di partenza è la denuncia del ciclo rivoluzionario che imperversa in Occidente e che minaccia la civiltà in quanto tale. Quando ha cominciato ad infuriare il «nichilismo», la «corrente politica proletario-nichilistica», dissolutrice di ogni gerarchia e di ogni civiltà?[26] Conviene subito notare che non solo la visione d'assieme ma anche alcuni dettagli significativi riecheggiano e volgarizzano Nietzsche. Sintomi di decadenza si sono già manifestati in terra greca. Se «il grande Teognide lamenta il fatto che il denaro mescola il sangue del nobile con quello dell'ignobile»,[27] ribadendo così l'aristocrazia della natura e l'elemento mitico della vita, il quadro cambia radicalmente con il «tardo razionalismo ellenistico»;[28] a questo punto «Socrate poté insegnare la follia secondo cui la virtù sarebbe insegnabile e insegnabile a tutti gli uomini».[29] Con la crisi della grecità autentica, «gli schiavi che si raccolgono da ogni angolo del mondo invocano la "libertà"».[30]

Ma la catastrofe vera e propria data dal cristianesimo o, più esatta-

[22] In Ruge e Schumann, 1977, p. 129.
[23] Goebbels, 1991*b*, vol. II, pp. 62-63.
[24] Reuth, 1991, pp. 34-35 e 65.
[25] Goebbels, 1991*a*, p. 911.
[26] Rosenberg, 1937*a*, pp. 77 e 71.
[27] Rosenberg, 1937*a*, p. 51.
[28] Rosenberg, 1937*a*, p. 37.
[29] Rosenberg, 1937*a*, p. 78.
[30] Rosenberg, 1937*a*, p. 51.

mente, dal cristianesimo foggiato da Paolo di Tarso. Se anche talvolta si parla di Gesù come di un ariano o semiariano (cfr. *supra*, cap. 24, § 7), ostile «all'egoismo e al materialismo ebraici»[31] – con la ripresa di motivi cari a Wagner –, per un altro verso, a proposito del cristianesimo, ci si pone una domanda retorica, che ci riconduce a Nietzsche: «Che bisogno abbiamo di una favola inventata dagli ebrei? Quale interesse potrebbe aver mai per noi la storia di alcuni ebrei pidocchiosi ed epilettici?»[32] Comunque, con Paolo di Tarso la dottrina di Gesù diviene «il grido d'alleanza degli schiavi d'ogni sorta contro l'*élite*, contro i padroni, contro i dominatori».[33] Ecco che la nuova religione s'impegna e riesce a «mobilitare la feccia», a far «insorgere gli strati inferiori del popolo», un'«enorme massa di gente priva di radici».[34] Sono costoro a vedere in Gesù l'agognato «capo degli schiavi e liberatore»; di qui prende le mosse Paolo per mettere in moto, con «indomabile fanatismo», la «rivoluzione internazionale contro l'Impero romano».[35]

Paurosa è la decadenza che si verifica non solo sul piano politico ma anche su quello più propriamente culturale; è il senso stesso della vita che ora subisce un processo di inaridimento e degenerazione. Non c'è dubbio: la «filosofia» dell'antichità classica risulta incomparabilmente superiore rispetto alle «meschinità» del cristianesimo: «Certo è che gli ateniesi, quando entravano nel Partenone per contemplare l'immagine di Giove, dovevano avere un'impressione ben diversa da quella dei cristiani che devono rassegnarsi a contemplare il volto contorto di un crocifisso».[36]

Si mette così in moto un ciclo rovinoso che, se in Nietzsche sfociava nella Rivoluzione francese e nel movimento socialista del suo tempo, ora conosce un ulteriore prolungamento. In seguito all'agitazione cristiana ovvero ebraico-cristiana, «Roma fu bolscevizzata» o per lo meno conobbe il trionfo di «un prebolscevismo». Ferrea è la linea di continuità che dal «cristianesimo» conduce al «comunismo».[37] Non ci sono dubbi: «Il cristianesimo puro [...] non è che bolscevismo integrale, sotto orpelli metafisici»; il nichilismo raggiunge così il suo culmine e preannuncia «l'annientamento dell'umanità».[38]

[31] Hitler, 1980*a*, p. 627 (29-30 novembre 1944).
[32] Hitler, 1980*a*, p. 546 (11 agosto 1942).
[33] Hitler, 1980*a*, p. 627 (29-30 novembre 1944).
[34] Hitler, 1980*a*, pp. 70 e 126-27 (21 ottobre e 13 dicembre 1941).
[35] Rosenberg, 1937*a*, pp. 74-75.
[36] Hitler, 1980*a*, pp. 70 e 284 (21 ottobre 1941 e 20-21 febbraio 1942).
[37] Hitler, 1980*a*, pp. 70, 127 e 627 (21 ottobre, 13 dicembre 1941 e 29-30 novembre 1944).
[38] Hitler, 1980*a*, p. 129 (14 dicembre 1941).

In quanto espressione di nichilismo, il cristianesimo è sinonimo di malattia e di degenerazione: «è un'invenzione di cervelli malati». Bisognerà prima o dopo «farla finita».[39] Per fortuna, ci sono già indizi promettenti della prossima conclusione del ciclo rovinoso: già «assistiamo agli ultimi sussulti del cristianesimo»; sì, «la nostra epoca vedrà indubbiamente la fine della malattia cristiana».[40] Ma non si tratta di sostituire a questo l'ateismo dei liberi pensatori o dei marxisti: non si può essere «soltanto negativi», alla maniera dei «russi», nella pur necessaria «lotta contro la Chiesa». Il cristianesimo è particolarmente funesto proprio per il fatto di stimolare oggettivamente l'ateismo: «non si potrebbe immaginare niente di più insensato né un modo più sconveniente per volgere in derisione l'idea della divinità».[41]

Debellare una volta per sempre la sovversione significa anche saper recuperare il mondo travolto dalla rivolta servile religiosamente ispirata e dalla decadenza moderna, anche se non bisogna nascondersi le difficoltà di una tale impresa: «Il cristianesimo ha proceduto sistematicamente allo scopo di eliminare la cultura antica [...]. Noi ignoriamo forse quasi del tutto i più preziosi tesori spirituali dell'umanità. Chi può sapere che cosa c'era là dentro?» È necessario anche riscrivere la storia, contrastando le falsificazioni dei vincitori o, meglio, dei momentanei vincitori: «Sarebbe meglio dire Costantino il Traditore e Giuliano il Fedele, anziché Costantino il Grande e Giuliano l'Apostata».[42]

Essendo «una religione attraversata da fervore servile» (*Knechtseligkeit*)[43] e dal disprezzo, anzi dal furore nichilistico nei confronti della carne e del mondo, il cristianesimo è ben peggiore delle altre grandi religioni. Netta è la superiorità dell'islam: «L'epoca araba [...] fu l'epoca d'oro della Spagna, la più civile. Poi venne l'epoca delle persecuzioni sempre ricominciate».[44] Caratterizzata da una splendida fioritura culturale e da un «grandioso spirito cavalleresco», la civiltà islamica in Spagna è anche «qualcosa di infinitamente aristocratico» (*vornehm*). Disgraziatamente, la vittoria di Carlo Martello ha sbarrato la strada alla penetrazione in Europa di una religione incentrata sulla «ricompensa dell'eroismo», consacrando la vittoria del cristianesimo

[39] Hitler, 1980*a*, pp. 127 e 546 (13 dicembre 1941 e 11 agosto 1942).
[40] Hitler, 1980*a*, pp. 294 e 307 (26 e 27 febbraio 1942).
[41] Hitler, 1980*a*, pp. 282 e 127 (20-21 febbraio 1942 e 13 dicembre 1941).
[42] Hitler, 1980*a*, pp. 79 e 223 (25 ottobre 1941 e 27 gennaio 1942).
[43] Rosenberg, 1937*a*, p. 76.
[44] Hitler, 1980*a*, p. 529 (1° agosto 1942).

e del «mondo giudaico».[45] Siamo portati a pensare alla netta presa di posizione dell'*Anticristo*: non può «esserci scelta tra islam e cristianesimo, come tra un arabo e un ebreo» (AC, 60).

Un analogo apprezzamento esprime Hitler a proposito dello scintoismo: «la religione dei giapponesi è anzitutto un culto degli eroi». I cristiani, al contrario, onorano il santo che «è giaciuto su un letto di spine invece di rispondere al sorriso di belle ragazze». Una conclusione si impone: «Nel cristianesimo c'è qualcosa di malsano».[46] Come già in Nietzsche, anche nel movimento politico che pretende di collocarsi sulla sua scia la riabilitazione della carne e del mondo risulta strettamente intrecciata alla riabilitazione del *polemos* che costituisce l'essenza della vita. Con trasparente riferimento a Eraclito, ribattezzato però per l'occasione come «un grande filosofo militare», Hitler sottolinea che «la lotta e, con ciò, il conflitto bellico (*Krieg*) è il padre di tutte le cose».[47]

Innegabile è in questa visione del mondo la presenza di Nietzsche. Così incondizionata è la venerazione nei suoi confronti che Hitler non esita a riecheggiare motivi pur risalenti al periodo «illuministico» del filosofo. Non si tratta solo della condanna dell'Inquisizione e della caccia alle streghe: «Nei pressi di Würzburg ci sono dei villaggi in cui letteralmente tutte le donne furono bruciate».[48] Sono ripresi anche motivi che fanno apparire in una luce decisamente negativa Lutero e la Riforma: «In fondo, noi dovremmo essere riconoscenti ai gesuiti [...]. In opposizione agli sforzi di Lutero di ricondurre al misticismo un alto clero che aveva preso delle abitudini profane, i gesuiti hanno restituito al mondo la gioia dei sensi».[49]

È un motivo ulteriormente ribadito:

> Penso che con i papi del Rinascimento avrei potuto intendermi [...]. Un papa, quand'anche criminale, che protegge grandi artisti e diffonde la bellezza intorno a lui, mi è sempre più simpatico del ministro protestante che si abbevera alla fonte avvelenata.[50]

[45] Hitler, 1980*b*, p. 370 (29 agosto 1942).
[46] Hitler, 1980*a*, p. 366 (9 aprile 1942).
[47] Hitler, 1989, p. 491 (*Adolf Hitlers Geheimrede vor dem «Militärischen Führernachwuchs» vom 30. Mai 1942*).
[48] Hitler, 1980*a*, p. 253 (3-4 febbraio 1942).
[49] Hitler, 1980*a*, p. 8 (21-22 luglio 1941).
[50] Hitler, 1980*a*, pp. 128-29 (14 dicembre 1941).

La macchina propagandistica del Terzo Reich è per lo più impegnata a celebrare la superiorità dell'uomo nordico, ma Hitler non esita a riprendere il tema nietzscheano che vede nel Nord sfavorito dal clima e dalla natura la patria elettiva del fanatismo e dell'antinatura propri del cristianesimo:

Il fanatismo è una questione di clima – perché anche il protestantesimo ha bruciato sul rogo le sue streghe. In Italia, niente di tutto questo. I meridionali trattano con più leggerezza le cose della fede. Perfino i francesi hanno un comportamento disinvolto in chiesa. Da noi, invece, basta non inginocchiarsi per farsi notare.[51]

E ancora:

Per noi il guaio è di essere legati a una religione che nega tutte le gioie dei sensi. A questo proposito, l'ipocrisia dei protestanti è peggiore di quella dei cattolici. Ciascuna delle due religioni reagisce secondo la propria natura. Il protestantesimo ha il calore dell'iceberg.[52]

La presenza di Nietzsche risulta confermata anche dai dettagli. Suona come un riecheggiamento dell'*Anticristo* (cfr. *infra*, cap. 28, § 4) la configurazione di Pilato quale «un romano talmente superiore agli ebrei che lo circondano, che sembra una rupe in mezzo a quel letamaio».[53] Nella *Volontà di potenza* Hitler ha potuto leggere a proposito del paradiso cristiano: «Si è mai osservato che in cielo non ci sono uomini interessanti?... Questo, solo per dare un cenno alle donnette, circa il luogo in cui troveranno meglio la loro salvezza» (WzM, § 871 = XIII, pp. 72-73). Nelle sue conversazioni a tavola il Führer ironizza a sua volta sul fatto che nella dimora ultraterrena agognata dai cristiani «non ci saranno più che alleluia, agitar di frasche, bambini poppanti e vecchi canuti».[54]

Nella *Volontà di potenza* (§ 796 = XII, pp. 118-19), Hitler ha potuto leggere inoltre la celebrazione dell'«opera d'arte» in quanto «corpo, organizzazione», com'è il caso, oltre che del «corpo prussiano degli ufficiali», anche dell'«ordine dei gesuiti». Ed ecco che questo motivo ritorna nelle sue conversazioni a tavola: «Fu con Himmler che la SS diventò questa milizia straordinaria, devota ad un'idea, fedele fino alla morte. In Himmler vedo il nostro Ignazio di Loyola».[55]

[51] Hitler, 1980*a*, p. 9 (21-22 luglio 1941).
[52] Hitler, 1980*a*, pp. 125-26 (1°-2 dicembre 1941).
[53] Hitler, 1980*a*, p. 491 (5 luglio 1942).
[54] Hitler, 1980*a*, p. 127 (13 dicembre 1941).
[55] Hitler, 1980*a*, p. 145 (3-4 gennaio 1942).

Sempre sulla scia di Nietzsche o nel tentativo di riecheggiare il suo pensiero, anche Hitler evidenzia il ruolo catastrofico del mito della natura buona negli sconvolgimenti rivoluzionari. Si pensi alla Russia: «Questa volontà di ritorno allo stato di natura è evidente nelle sue rivoluzioni». E tali rivoluzioni continuano ad essere sinonimo di «nichilismo».[56]

Sono infine riprese le accuse a suo tempo lanciate anche da Nietzsche ai comunardi, e il comportamento attribuito a questi ultimi viene da Hitler inserito in un millenario ciclo rivoluzionario-nichilistico che bisogna debellare una volta per sempre se si vuol salvare la civiltà, la cultura e l'arte: «Sono sicuro che Nerone non ha mai incendiato Roma. Sono stati i cristiano-bolscevichi, allo stesso modo che la Comune incendiò Parigi nel 1871 e che i comunisti incendiarono il Reichstag nel 1933».[57]

7. Übermensch, Untermensch *e decostruzione nominalistica del concetto di umanità*

Per porre fine all'imperversante sovversione egualitaria, è necessario ribadire «l'aristocratico pensiero di fondo della natura», che esige la «vittoria del migliore e più forte» e la «sottomissione del peggiore e più debole».[58] Ci imbattiamo qui nel motivo ricorrente del social-darwinismo, che va ben al di là di Nietzsche o della Germania. Al filosofo in particolare sembra però rinviare il timore che, approfittando di determinate circostanze, proprio i peggiori riescano a prendere il sopravvento. Esigendo il sacrificio dei più generosi, di coloro che disdegnano la viltà e la fuga, la guerra può sfociare in una sorta di selezione a rovescio. Bisogna allora intervenire prontamente: «Se a controbilanciare tali perdite non stermino radicalmente la marmaglia, un giorno la situazione potrebbe diventare grave».[59]

Non si tratta soltanto di colpire inesorabilmente coloro che si sottraggono allo sforzo bellico. La selezione a rovescio va bloccata anche facendo sì che «possano sposarsi soltanto gli esseri fisicamente sani e

[56] Hitler, 1980*a*, p. 4 (5 luglio 1941).
[57] Hitler, 1980*a*, p. 80 (25 ottobre 1941).
[58] Hitler, 1939*b*, p. 421.
[59] Hitler, 1980*a*, p. 559 (20 agosto 1942).

non tarati razzialmente».[60] Le misure eugenetiche, che, sulla scorta di Galton, Nietzsche raccomanda muovendosi in consonanza con tutta una serie di altri autori, vengono inserite nell'ambito di un programma eugenetico così sintetizzato da *Mein Kampf*: uno Stato attento alle leggi dell'evoluzione, che non si lasci inceppare da una falsa compassione

> deve prendersi cura perché possa generare figli solo chi è sano [...]. Esso deve mettere i più moderni strumenti medici al servizio di questa conoscenza. Ha l'obbligo di dichiarare incapace di procreare chi è visibilmente malato ed ereditariamente tarato, realizzando questa misura anche nella pratica.[61]

In questo caso, più che mai privo di senso risulta l'appello alla compassione. D'altro canto, tale sentimento così spesso invocato ha il torto di far riferimento ad un «genere» umano costruito mediante l'omologazione artificiosa e violenta di individui e soprattutto di popoli reciprocamente separati da un abisso. Assieme al ciclo rivoluzionario, il principale bersaglio della polemica ideologica nazista è costituito dall'idea di una umanità come soggetto di una storia universale animata da una tensione verso il meglio, tanto più poi se questo progresso dovesse essere inteso nel senso dell'accrescimento del comfort e dei beni materiali. Sconfinato è il disprezzo che allo «storicismo materialistico» (*materialistischer Historizismus*)[62] riserva Rosenberg, il quale non si stanca di ironizzare sul «senso della storia universale»,[63] sul «dogma di un presunto "sviluppo generale dell'umanità"».[64] Mitico è il soggetto di questo immaginario processo, con l'«umanità» che ha preso il posto del buon Dio della tradizione ebraico-cristiana;[65] soprattutto una rovinosa carica egualitaria caratterizza una visione che pretende di annegare il valore assolutamente peculiare degli individui e delle razze «nella corrente di un presunto progresso».[66] Chiaro è il passaggio dalla razzizzazione trasversale ad una prevalentemente orizzontale, con una differenza sensibile rispetto al teorico del radicalismo aristocratico, ma chiara risulta altresì la capacità del nazismo di far tesoro della decostruzione nominalistica del concetto di uomo.

[60] Hitler, 1980*a*, p. 383 (24 aprile 1942).
[61] Hitler, 1939*b*, pp. 446-47; su ciò cfr. Lifton, 1988, pp. 29 sgg.
[62] Rosenberg, 1937*a*, p. 237.
[63] Rosenberg, 1937*a*, p. 675.
[64] Rosenberg, 1937*a*, p. 40.
[65] Rosenberg, 1937*a*, p. 127.
[66] Rosenberg, 1937*a*, p. 690.

Nietzsche finisce col giocare un ruolo rilevante anche nella elaborazione di alcune categorie centrali del discorso ideologico nazista. Ciò è immediatamente evidente per quanto riguarda la *Herren-Rasse* ovvero la *herrschaftliche Rasse*, esplicitamente teorizzata dal filosofo (XII, p. 426 e GM, I, 5; XIII, p. 18), e subito presa di mira dai contemporanei preoccupati per le gravi implicazioni politiche di questa contrapposizione tra «razza dei signori» e «razza degli schiavi».[67] Ben più complessa è la storia di un'altra categoria centrale, e particolarmente funesta, del discorso ideologico nazista. Alludo alla categoria di *Untermensch*, che ben difficilmente può essere separata da quella di *Übermensch*: sono i due termini costitutivi di un'unica dicotomia concettuale.

Ma questo è un esempio particolarmente illuminante per comprendere che l'alternativa all'ermeneutica dell'innocenza non è l'appiattimento di Nietzsche sul Terzo Reich. Ci troviamo dinanzi ad una vicenda linguistico-ideologica sorprendente e al tempo stesso assai istruttiva. Rosenberg esprime la sua ammirazione per l'americano Lothrop Stoddard, cui spetta il merito di aver per primo coniato la categoria di *Untermensch* (*Under Man* nell'originale): il termine campeggia come sottotitolo di un libro apparso negli Stati Uniti nel 1922 e tradotto in Germania tre anni dopo.[68] È però da aggiungere che l'autore statunitense qui citato e celebrato ha avuto occasione di studiare un anno e mezzo in Germania.[69] Sia Stoddard che il traduttore tedesco mostrano di aver orecchiato Nietzsche. Ed ecco la polemica contro il «feticcio» ovvero l'«idolo» (*Götze*) della «democrazia», l'evocazione di una «nuova aristocrazia» ovvero di una «nuova nobiltà» (*Neu-Adel*), l'ammirazione per Teognide e per la battaglia da lui condotta contro i matrimoni misti tra nobiltà e plebe.[70] Infine, l'omaggio reso a Galton e all'eugenetica, grazie alla quale è ora possibile bloccare la riproduzione dei peggiori: l'autore americano si preoccupa però di distinguere la «sterilizzazione» da lui raccomandata (nel frattempo è stata inventata la vasectomia) dalla ben più brutale «castrazione». E, tuttavia, al fine di «rendere impossibili i cataclismi sociali», va presa in considerazione anche una misura più radicale, e cioè l'«eliminazione» dei malati o degenerati irrecuperabili.[71] Come da Nietzsche,

[67] Nordau, s.d., vol. II, pp. 311 e 313; Stein, 1893, pp. 73 e 77.
[68] Rosenberg, 1937, p. 214; Stoddard, 1984; Stoddard, 1925.
[69] Heise, 1925, p. 4.
[70] Stoddard, 1984, pp. 265, 237 sgg. e 36-37; Stoddard, 1925, pp. 204, 181 sgg. e 33.
[71] Stoddard, 1984, pp. 42, 249 e nota, 253; Stoddard, 1925, pp. 37, 190, nota e 193.

anche da Stoddard la nuova scienza è chiamata a contribuire potentemente alla difesa della civiltà, bloccando la riproduzione dell'*Under Man* ovvero dell'*Untermensch* e favorendo invece lo sviluppo di una «superrazza» (*super race*) ovvero di una «super-specie» (*Überart*) – la traduzione tedesca riprende un termine utilizzato già da Zarathustra (cfr. *supra*, cap. 20, § 1) – anche se non del «superuomo» (*superman* ovvero *Übermensch*) teorizzato da Nietzsche. Sì, «splendida» è la figura cara al filosofo tedesco – qui esplicitamente citato –, ma essa ha il torto di poggiare su una larghissima e indistinta base «servile»:[72] più che ad una razzizzazione trasversale, Lothrop Stoddard è incline ad una razzizzazione orizzontale, che prende di mira sul piano interno i neri e, sul piano internazionale, i popoli coloniali e i barbari russo-bolscevichi.

Nettissime sono dunque le differenze rispetto a Nietzsche che, pure, con la sua decostruzione nominalistica del concetto di umanità e con la sua teorizzazione del «superuomo», ha in qualche modo ispirato la teorizzazione anche dell'*Untermensch*. Sulla storia di quest'ultimo termine, può essere interessante notare in che modo esso faccia la sua apparizione già alla fine dell'Ottocento. Nordau così polemizza contro Nietzsche: per la sua pretesa di ridurre la massa degli uomini a semplici strumenti e per la carica di brutalità che esso esprime, lo *Übermensch* si rivela in realtà un *Untermensch*.[73] L'autore di questa critica è anche lui noto a Lothrop Stoddard,[74] che però conferisce al termine *Untermensch* un significato sensibilmente diverso. È la conferma della complessità della vicenda linguistico-ideologica che stiamo esaminando e dell'insostenibilità della teoria che pretenda di spiegare l'ideologia nazista a partire esclusivamente da un diabolico *Sonderweg* tedesco. Ad elaborare una categoria-chiave del discorso ideologico nazista è un autore americano che dialoga sì con Nietzsche ma che, al tempo stesso, può vantare il solenne elogio di due presidenti degli Stati Uniti, e cioè Harding e Hoover.[75]

Ma questa vicenda è anche la conferma della mancanza di senso storico della consueta ermeneutica dell'innocenza. Ritorniamo a Hitler. È significativo lo stesso linguaggio da lui utilizzato: se l'ebraismo ha operato l'«inversione dei valori»,[76] ora si tratta di ristabilire il natu-

[72] Stoddard, 1984, p. 262; Stoddard, 1925, p. 200.
[73] Nordau, s.d., vol. II, p. 328.
[74] Stoddard, 1925, p. 85, nota.
[75] Cfr. Losurdo, 1996, cap. IV, 6.
[76] Hitler, 1980*a*, p. 284 (20-21 febbraio 1941)

rale ordine aristocratico, mettendo fine a questa funesta «inversione». È forse eccessivo affermare – come fa un recente studio sul Terzo Reich – che Hitler avrebbe approfittato della sua permanenza in carcere per procedere ad una «lettura sistematica», fra altri autori, anche di Nietzsche.[77] Epperò è da notare che un altro studio recente, e assai autorevole, colloca il filosofo al primo posto tra le letture del Führer.[78] Ma qui, in base alla metodologia già chiarita, piuttosto che sulla lettura diretta e sul rapporto che così si istituisce tra due singole personalità, ho cercato di far leva soprattutto sulla storia politico-sociale di certi motivi ideologici e sull'intreccio di continuità-discontinuità che la caratterizza.

8. *«Antigermanesimo» e «anti-antisemitismo»*

Abbiamo visto Chamberlain considerare gli slavi come membri della superiore razza germanica; ma ciò non gli impedisce di divenire poi il garante di un partito che, giunto al potere, scatena una guerra di sterminio contro gli slavi *Untermenschen* dell'Europa orientale. Dopo aver inserito gli ebrei tra le «razze migliori», Ploetz non ha particolari difficoltà ad aderire al Terzo Reich, cioè al regime protagonista della «soluzione finale».[79] Pur essendosi fatto beffe dell'idea di «patria» e avendo pronunciato una sorta di «panegirico» degli ebrei, Gobineau diviene un punto di riferimento per un movimento e un regime che si caratterizzano per il loro furibondo sciovinismo e per l'infamia della «soluzione finale». Se si fa valere la spiegazione della manipolazione o dell'equivoco per l'uso nazista di Nietzsche, non si vede perché tale spiegazione non debba essere fatta valere in relazione anche agli autori precedentemente citati. In effetti, non mancano gli studiosi secondo i quali, «ancora più che nel caso di Nietzsche, la storia della fortuna di Gobineau è la storia dei suoi equivoci».[80] Ma suona oggettivamente come la *reductio ad absurdum* dell'ermeneutica dell'innocenza l'applicazione della categoria di «equivoco» anche alla storia della fortuna del teorico a chiare lettere della diseguaglianza

[77] Weißmann, 1995, p. 43.
[78] Kershaw, 1999, p. 360.
[79] Poliakov, 1987, pp. 335-36.
[80] See, 1994, p. 290.

delle razze e dell'assoluta incapacità di «civilizzarsi» dei neri e di altre «tribù umane».[81]

Conviene allora ritornare, per un bilancio complessivo, sulle categorie di «antigermanesimo» e «anti-antisemitismo» di cui generalmente ci si serve per mettere al riparo Nietzsche da ogni interpretazione in chiave politica reazionaria. Non c'è dubbio che in lui possiamo leggere una denuncia del ruolo nefasto dei germani a partire già da Arminio e dalla crisi e dal crollo dell'Impero romano. È per questo che tra Otto e Novecento il filosofo conosce una utilizzazione e persino una «annessione» da parte dei nazionalisti francesi impegnati a propagandare la *revanche* contro un nemico intrinsecamente e irrimediabilmente barbaro. È un clima ideologico che contagia anche un interprete di rilievo quale Andler. Questi, mentre da un lato, nei suoi libri più direttamente politici e patriottici, si impegna a inseguire le tracce anche più remote del pangermanesimo, «presente *da sempre*» in un popolo che ha «*sempre* avuto il gusto di glorificare enfaticamente la forza tedesca», dall'altro, nella sua monografia su Nietzsche, legge in chiave sottilmente antitedesca l'amore del filosofo per i «moralisti francesi» e per la «nazione» francese nel suo complesso che, al contrario chiaramente di quella tedesca, non ama «mentire a se stessa». Non a caso, questa monografia è da Andler dedicata ai suoi discepoli «morti nella Grande Guerra per la patria e per l'umanità».[82] L'eccitazione sciovinistica, che infuria sulle due rive del Reno, si può ben comprendere alla luce delle passioni e degli odi suscitati dalla prima guerra mondiale. Ma gli odierni seguaci inconsapevoli dell'inquietante mitologia di una Germania eterna ed eternamente nefasta (la cui condanna, qualunque sia la prospettiva a partire dalla quale essa venga pronunciata, sarebbe comunque da salutare con favore) farebbero bene a tener presente la messa in guardia di Simone Weil: «Il pregiudizio razzista, per altro inconfessato, fa così chiudere loro gli occhi su una verità ben chiara: ciò che duemila anni fa somigliava alla Germania hitleriana non sono i germani, ma i romani».[83]

Allorché si fa beffe della «storiografia tedesca», persuasa «che Roma era il dispotismo e che i germani hanno portato nel mondo lo spirito

[81] Gobineau, 1997, p. 103 (libro I, cap. V).

[82] Andler, 1958, vol. I, pp. 8 e 107-08; cfr. Digeon, 1959, pp. 455-57 (per il quadro d'assieme) e Losurdo, 1997a, capp. XIII, 13 e XIV, 1 (per l'indiscriminato antigermanesimo di Andler).

[83] Weil, 1990, p. 210.

della libertà» (AC, 55), *L'Anticristo* prende di mira un motivo caro alla tradizione liberale: si pensi a Montesquieu che, richiamandosi a Tacito, ritiene di poter indicare nei «boschi» abitati dai germani l'origine del governo libero e rappresentativo.[84] In termini analoghi si esprime già Hume, il quale celebra come «estremamente libero» il «governo dei germani» che si afferma sulle «rovine di Roma» e del suo «dispotismo militare» (anche in questo caso non manca il rinvio a Tacito).[85] Chi vuole può parlare di «filogermanesimo» in Montesquieu, Hume (e Tacito) e di «antigermanesimo» in Nietzsche; ma nessuno oserebbe prendere le mosse da ciò per affermare che i due autori liberali e lo storico romano sarebbero più vicini alla reazione tedesca e al nazismo di quanto non sia l'autore dell'*Anticristo*! Peraltro, è possibile sorprendere tracce di «antigermanesimo» nello stesso Hitler. Nel marzo 1945, mentre con nettezza si profila la disfatta del Terzo Reich, e il popolo tedesco non appare pronto a contrastarla con l'eroismo e lo spirito di sacrificio che s'impongono, ecco che il Führer pronuncia la sua dura sentenza sulla Germania in quanto tale: ormai ad essere sopravvissuti erano «soltanto esseri inferiori», incapaci di resistere al «più forte popolo orientale»; è a quest'ultimo e solo a quest'ultimo che «il futuro apparteneva».[86] Caduta in contraddizione con la sua autentica essenza guerriera, la Germania, ormai essa stessa contagiata da una visione filistea della vita, non meritava alcuna indulgenza.

D'altro canto, abbiamo visto Nietzsche denunciare nei termini più aspri la conversione dei germani al cristianesimo, ad una religione ad essi del tutto estranea e che rinvia all'odiata Giudea. Dovremmo qui parlare di «germanesimo»? Non bisogna confondere problemi tra loro diversi. Non c'è dubbio che il crollo dell'Impero romano, sotto la crescente pressione dei germani, rappresenti per Nietzsche una catastrofe della civiltà, ma una catastrofe non meno grave è ai suoi occhi la successiva conversione dei germani al cristianesimo, cioè ad una religione ad essi del tutto estranea e intrinsecamente ebraica. Non siamo in presenza di un'oscillazione tra «antigermanesimo» e «filogermanesimo». Il crollo dell'Impero romano e la diffusione del cristianesimo sono due tappe essenziali del lungo ciclo della rivolta servile: e in entrambi i casi, Nietzsche prende posizione a favore dei «signori». Questa ideo-

[84] Montesquieu, 1949-51, p. 407 (libro XI, 6).
[85] Hume, 1983, vol. I, pp. 160-61.
[86] In Hillgruber, 1994, p. 176.

logia è ben lungi dall'essere in insormontabile contraddizione con l'ideologia successivamente sviluppata dal nazismo: non si deve perdere di vista il fatto che, ben prima della conversione dei germani, per Nietzsche è già il crollo dell'Impero romano a rappresentare la vittoria di «Giudea». Le tappe della rivolta servile sono altrettante tappe del trionfo ideale del popolo del *ressentiment* per eccellenza.

Infine, è di un'ingenuità storica sconcertante leggere la sua polemica furibonda contro Guglielmo II come una messa in guardia anticipata del Terzo Reich! Allorché, indagando più da vicino, ci rendiamo conto che tale requisitoria bolla l'imperatore tedesco come un «idiota di colore», come una sorta di negroide influenzato dalla causa dell'emancipazione degli schiavi neri e dei popoli coloniali, ecco che le parti si rovesciano in modo radicale. Siamo semmai portati a pensare al linguaggio e agli insulti cui, già prima dell'ascesa del nazismo al potere, fanno ricorso i circoli più sciovinisti. La Francia che si avvale delle truppe coloniali è per Spengler un paese «euroafricano».[87] Mutuando questo motivo dalla cosiddetta «rivoluzione conservatrice» e radicalizzandolo ulteriormente, Hitler bolla la Francia come uno «Stato mulatto euroafricano»,[88] mentre per un altro verso denuncia l'«aspetto negroide» della moglie di Roosevelt, colpevole di intrattenere rapporti con certi circoli afroamericani.[89]

Egualmente privo di senso storico è invocare i piani deliranti dell'ultimo Nietzsche, miranti alla fucilazione di Guglielmo II in quanto campione dell'emancipazione degli schiavi neri, a sostegno della sentenza che a Norimberga condanna all'impiccagione i responsabili del Terzo Reich anche per il crimine della reintroduzione della schiavitù, a carico in primo luogo degli *Untermenschen* dell'Europa orientale. È un insulto alla logica addurre la requisitoria del teorico del «radicalismo aristocratico» contro la Germania focolaio del contagio rivoluzionario a conferma della requisitoria di Norimberga contro la Germania espressione di un Antico regime pervicacemente attaccato all'idea della diseguaglianza naturale degli uomini e delle razze e duro a morire! Anche in questo caso, siamo semmai portati a pensare alla seconda grande ondata di reazione antidemocratica, quella che si verifica in seguito alla disfatta della prima guerra mondiale. La polemica

[87] Spengler, 1937, p. 88.
[88] Hitler, 1939*b*, p. 730.
[89] Hitler, 1980*a*, p. 476 (1° luglio 1942).

contro la repubblica di Weimar e contro l'odiata democrazia e la disprezzata modernità si sviluppa agitando parole d'ordine rivoluzionarie: si comprende allora il richiamo ad un autore che in modo analogo si era atteggiato nel corso della sua lotta contro il Secondo Reich e i suoi aspetti «peggiori»; ma mentre individua in Nietzsche il suo padre fondatore ovvero il suo «patriarca» (*Erzvater*),[90] la rivoluzione conservatrice finisce poi, attraverso un processo non privo di contraddizioni, per essere ereditata o assorbita dal nazismo. Il capo d'accusa formulato da Nietzsche contro l'imperatore, che civetta con la socialdemocrazia, fa pensare al modo in cui Hitler tuona sempre contro Guglielmo II che, sul finire della prima guerra mondiale, si sarebbe macchiato dell'orribile crimine di aver «teso la mano per una riconciliazione ai capi del marxismo», cioè di un movimento che, respingendo «il principio aristocratico esistente in natura», mette in pericolo l'ordinato funzionamento della civiltà e la civiltà in quanto tale.[91]

Non più persuasiva è la categoria di «anti-antisemitismo». Ancora una volta emerge l'incapacità degli ermeneuti dell'innocenza di pensare in termini generali la metodologia che enunciano o mettono in atto in relazione a Nietzsche. Dobbiamo inserire tra i profeti della resistenza a Hitler anche Gobineau, che abbiamo visto pronunciare qualcosa di simile ad un panegirico degli ebrei? Dobbiamo altresì inserire quei teorici della schiavitù nera che, a definitiva dimostrazione dell'assoluta e insuperabile estraneità dei neri (e delle «orde selvagge» degli «zingari») alla civiltà, adducono la straordinaria capacità degli ebrei di sviluppare una grande cultura pur in condizioni di estrema difficoltà?[92] In ogni caso, a questo nobile consesso non potrebbe accedere il già citato Ploetz che, dopo aver generosamente cooptato gli ebrei tra le razze superiori, diviene un autorevole esponente dell'igiene razziale nazista.

Per quanto riguarda Nietzsche, così smisurato è l'odio da lui nutrito nei confronti della figura dell'intellettuale ebraico che da ultimo finisce col rispolverare, radicalizzandola in modo estremo, la teoria del complotto accarezzata negli anni giovanili. Sia chiaro: non si tratta di rovesciare nel suo contrario il celebrato «anti-antisemitismo»: il filosofo continua sino all'ultimo ad essere estraneo al razzismo biologico.

[90] Möhler, 1989, *Ergänzungsband*, pp. 29 sgg.
[91] Hitler, 1939*b*, pp. 225 e 69.
[92] Duttenhofer, 1855, p. 17.

Il problema reale è un altro. Come l'«antigermanesimo», così l'«anti-antisemitismo» è una categoria fatta valere in modo del tutto astratto, indipendentemente dai contenuti. Disarmante è Deleuze allorché osserva o esclama compiaciuto: «L'ammirazione di Nietzsche per i re di Israele e per l'Antico Testamento è profonda».[93] Mentre esprime il suo odio e il suo disprezzo per la figura del profeta e dello stesso sacerdote, oltre che per la plebaglia ebraica che dà vita al cristianesimo, e mentre ripetutamente invita a lasciar cadere come desueto e ostile alla vita il divieto biblico del «non ammazzare», Nietzsche celebra nell'Antico Testamento la vicenda della conquista di Canaan e dello sterminio dei suoi abitanti. È la vicenda che riempie d'orrore Simone Weil. A ben guardare, nella sua celebrazione della «bionda bestia», l'ultimo Nietzsche non è molto lontano da quella linea veterotestamentaria-romana che, secondo questa eminente filosofa ebraica (erede in qualche modo della tradizione profetica), ha ispirato le pagine più orribili della storia dell'Occidente.

Procedere ad una lettura storica e politica del filosofo e inserirlo nell'ambito di una lunga tradizione di critica della rivoluzione che, passando attraverso il momento privilegiato della reazione antidemocratica di fine Ottocento, sfocia alfine nel nazismo, non significa affatto considerare chiusi i conti ed ignorare il problema dell'eccedenza teorica. Un singolare processo ideologico si è verificato a proposito della lettura di Nietzsche. L'Occidente vittorioso ha rimosso le pagine nere della sua storia. Ed ecco che le dichiarazioni terribili sull'«annientamento dei malriusciti» o sull'«annientamento delle razze decadenti» vengono messe in rapporto immediato con l'orrore del Terzo Reich. Per liberare il filosofo dall'ombra su di lui proiettata dalla precedente rimozione, gli ermeneuti dell'innocenza non hanno saputo far di meglio che ricorrere a loro volta ad un'ulteriore rimozione, che ignora o passa sotto silenzio i brani più inquietanti o più sinistri del filosofo, ovvero li trasforma miracolosamente in un insieme di improbabili metafore. Ma la dimostrazione dell'inattendibilità dell'ermeneutica dell'innocenza non è la chiusura del discorso. Ben lungi dall'essere in contraddizione, la comprensione dell'eccedenza teorica di Nietzsche presuppone la contestualizzazione storica e la lettura politica del suo pensiero.

[93] Deleuze, 2002, p. 191. Sul carattere «stravagante» di questa ammirazione cfr. Aschheim, 1997, pp. 3-20.

Parte sesta

Nel laboratorio filosofico di Nietzsche

A parte i grandi problemi della moralità non vi è nulla di importante.

XIV, p. 263

Noi diffidiamo di tutti i contemplatori del proprio ombelico, per il motivo che l'osservazione di sé equivale per noi a una forma di degenerazione del genio psicologico.

XIII, p. 231

In fondo Lei insegna sempre storia e, in questo libro, ha aperto alcune stupefacenti prospettive storiche.

Burckhardt a Nietzsche (B, III, 2, pp. 288-89)

Forse mi vedrebbe volentieri come successore sulla Sua cattedra.

Nietzsche a Lou Salomé, commentando la lettera di Burckhardt (B, III, 1, p. 259)

V'è una balorda umiltà tutt'altro che rara, grazie alla quale colui che ne sia affetto si rivela una volta per tutte inadatto a diventare il seguace della conoscenza. Difatti, nel momento in cui un uomo di questa specie avverte qualcosa di inusitato, quasi gira sui tacchi, e dice a se stesso: «Ti sei ingannato! Ma dove avevi la testa! Questa non può essere la verità!» E allora, come intimidito, invece di aguzzar la vista e tender gli orecchi, corre via dalla strada dove si trova la cosa straordinaria e si sforza di togliersela dal capo più presto che può.

FW, 25

Ciò che fa l'originalità di un uomo è che egli vede una cosa che tutti gli altri non vedono.

IX, p. 591

28.

Un filosofo *totus politicus*

1. *L'unità del pensiero di Nietzsche*

Perché la denuncia e la critica della rivoluzione devono costituire il filo conduttore della lettura di Nietzsche? Diversamente, non è possibile leggere e «salvare» il filosofo nella sua interezza. Si vuole vedere in lui il teorico di un'acuminata e impietosa critica dell'ideologia che fa a pezzi i miti del germanesimo e dell'antisemitismo? A parte ogni altra considerazione, resta il fatto che questo tipo di interpretazione comporterebbe la liquidazione delle opere giovanili, che riecheggiano i motivi teutomani e giudeofobi assai diffusi nella cultura del tempo e che, tuttavia, sono straordinariamente fascinose. Si vuole vedere in Nietzsche il campione dello «spirito libero» e il teorico della riabilitazione della carne in contrapposizione all'ascetismo dell'Occidente cristiano? Di nuovo saremmo costretti a tagli e rinunce dolorose a danno del discepolo di Schopenhauer, che esprime tutto il suo disprezzo per la galoppante «mondanizzazione», evoca con accenti accorati le conseguenze catastrofiche del «triste crepuscolo ateo» e difende contro Strauss «il lato migliore del cristianesimo», quello degli eremiti e dei santi.

In difficoltà analoghe si imbatterebbe chi volesse assumere come filo conduttore la critica del nichilismo. Esso si esprime – osserva un frammento della primavera 1888 – nella tesi per cui «non essere è meglio di essere» e «il nulla è la cosa più desiderabile» (XIII, p. 528). Come dimenticare che *La nascita della tragedia* fa proprio il motto terribile di Sileno («Il meglio è [...] non esser nato, non essere, essere niente»)? D'altro canto, gli scritti della maturità rimproverano al cri-

stianesimo, più che il nichilismo, la sua sciagurata incompletezza, che tiene ancora aggrappata alla vita una massa innumerevole di miserabili e malriusciti.

Chi poi volesse prendere le mosse, nella sua interpretazione, dalla critica della ragione e della scienza, avrebbe serie difficoltà a spiegare il pathos «illuministico» e «positivistico» di certi scritti, impegnati a fiutare non solo gli errori e le distorsioni, ma anche le patologie che sono a fondamento di concezioni del mondo prive del senso della realtà e inclini ad abbandonarsi a fantasie e visioni. L'ultimo Nietzsche descrive in termini assai graffianti l'intreccio in Wagner tra lo zelo patriottico-dinastico e l'adesione a mitologie che potremmo ben definire irrazionalistiche: «Un riavvicinamento ai sovrani tedeschi, poi inchini all'imperatore, al Reich, all'esercito, poi al cristianesimo [...] e maledizioni contro la "scienza"» (XI, p. 250). E se qui il termine «scienza» appare tra virgolette, queste idealmente scompaiono allorché il filosofo parla con grande calore e con grandi speranze di Galton, il fondatore dell'eugenetica.

Meno di tutte riuscirebbe a superare le difficoltà qui accennate la chiave di lettura che fa ruotare tutto attorno alla celebrazione dell'arte. Più che mai in questo caso la volonterosa difesa si trasforma in crudele e arbitraria mutilazione: vedremo Nietzsche aspirare alla cattedra di Burckhardt e Burckhardt avvertire la straordinaria ricchezza della riflessione di Nietzsche sulla storia. D'altro canto, sulle riflessioni gnoseologiche ed epistemologiche di Nietzsche hanno comunque ritenuto opportuno e necessario soffermarsi autori eminenti come Lukács e Habermas.[1]

Queste riflessioni rinviano, sì, a qualcosa di ulteriore, ma a un qualcosa che non è la contemplazione estetica. Investendo con interrogativi radicali il tema tradizionale della «volontà di verità», a proposito di questo «problema» inesplorato Nietzsche dichiara con legittimo orgoglio: «Siamo stati noi per primi ad averlo visto, guardato negli occhi e averne sopportato lo sguardo» (JGB, 1). Cade in crisi una volta per sempre il dogmatismo avvezzo a teorizzare e celebrare un fantomatico bene in sé: «La credenza fondamentale dei metafisici è la credenza nelle antitesi dei valori» (JGB, 2), nella netta distinzione tra bene e male, con la costruzione, quindi, di un mondo metafisico di valori morali oggettivi. Ora questo mondo teologico più o meno camuffato

[1] Lukács, 1974, pp. 378-79 e 387-89; Habermas, 1968*b*, pp. 237-61.

è in rovina: incalcolabili sono le conseguenze che derivano per la comprensione e costruzione del mondo umano. Siamo ricondotti alla sfera etico-politica e a tale sfera ci riconduce anche la metacritica del criticismo. Nel suo disperato tentativo di salvare l'oggettività in campo teoretico ed etico, Kant scopre prima «la facoltà dei giudizi sintetici a priori» e poi la «facoltà morale nell'uomo» (JGB, 11). La seconda scoperta non si rivela meno ridicola della prima. La dogmatica morale segue il destino della dogmatica metafisica: «Non appena neghiamo la verità assoluta, dobbiamo abbandonare ogni pretesa assoluta e ritrarci su giudizi estetici [...]. Riduzione della morale a estetica!!!» (IX, p. 471). Infondati e assurdi appaiono ora gli appelli alla «giustizia», le pretese di mettere in discussione l'innocenza del divenire.

Mentre sbeffeggia «*l'art pour l'art*» (JGB, 208), Nietzsche celebra l'arte in quanto benefico antidoto all'universalismo della morale e della scienza: «La scienza e la democrazia fanno tutt'uno (checché ne dica il signor Renan), certamente come fanno tutt'uno l'arte e la "buona società"» (XII, p. 347). All'auspicato «rovesciamento dei valori» dominanti, quelli del gregge, possono fornire un prezioso contributo «certi artisti insaziabilmente ambiziosi, che lottano inesorabilmente e assolutamente per i diritti speciali degli uomini superiori e contro l'"animale del branco", e che con i mezzi di seduzione dell'arte addormentano negli spiriti eletti tutti gli istinti del gregge e le prudenze del gregge». D'altro canto, i grandi uomini chiamati a farla finita coi dogmi della «parità di diritti» e della «pietà per tutti quelli che soffrono» devono dar prova di una «volontà artistica (*Künstler-Willen*) di altissimo ordine» (XI, pp. 581-82).

L'arte svolge una funzione di primissimo piano solo nella misura in cui ribadisce la gerarchia. Non si dimentichi che «per il Greco, la creazione artistica ricade nel concetto disonorante del lavoro, allo stesso modo di ogni opera banausica» (VII, p. 338): ma non per questo l'Ellade cessa di essere uno splendido modello. Il richiamo all'arte è strumento di lotta del radicalismo aristocratico e del «partito della vita». Particolarmente significativo è un frammento databile estate 1886-primavera 1887: «*Noblesse*: che cos'è la bellezza? Espressione dell'uomo che ha vinto ed è diventato signore» (XII, p. 245). Sul versante opposto, senza appello è la condanna per «i demagoghi in arte – Hugo, Michelet, Sand, R. Wagner» (XI, p. 546). Gli artisti contagiati dalla modernità sono «i malati di mente», e fanno corpo coi «criminali», con gli «anarchici», coi ciandala, coi falliti della vita (XIII, p. 504),

con tutto ciò che vi è di più repellente al mondo. In conclusione: «L'estetica è indissolubilmente congiunta a questi presupposti biologici: esiste un'estetica della *décadence*, esiste un'estetica classica – un "bello in sé" è una chimera, come tutto quanto l'idealismo» (WA, *Epilogo*).

I diversi aspetti via via elencati, e altri ancora, della personalità e della storia evolutiva di Nietzsche meno che mai potrebbero essere compresi in base all'interpretazione in chiave psicologica: alla mutilazione si aggiungerebbe in questo caso il riduzionismo, come se fosse stato estraneo al nostro autore il tormento per abbracciare e comprendere la realtà nella sua totalità e l'assillo di intervenire attivamente su di essa. La figura del «fannullone viziato nei giardini del sapere» fa orrore a Nietzsche e non si vede perché sotto di essa debba essere sussunto il filosofo che così efficacemente e impietosamente l'ha tratteggiata; tanto più poi se questi giardini dovessero rivelarsi un misero orticello caratterizzato da una noiosa monocultura artistica o psicologica. Vedremo che, nell'esprimere tutto il suo disprezzo per i «contemplatori del proprio ombelico», il filosofo s'impegna nella costruzione di una psicofisiologia, alla luce della quale ogni espressione culturale, fosse anche quella apparentemente più pura, rivela la presenza di un'anima e persino di un corpo aristocratici ovvero plebei.

Solo non rimuovendo l'elemento che l'attraversa in profondità, solo tenendo ben presenti la critica e la denuncia *militante* della rivoluzione e della modernità, è possibile cogliere l'unità del pensiero di Nietzsche e la sua interna coerenza. A scandire l'evoluzione del filosofo è il succedersi di posizioni apparentemente assai diverse tra loro le quali però, ad uno sguardo più attento, si rivelano come progressivi aggiustamenti della mira per meglio colpire un bersaglio pur sempre costituito dalla modernità e dalla rivoluzione. Il filosofo, che termina la sua vita cosciente sognando un colpo di Stato anticristiano e antisocialista e lavorando freneticamente per concludere i testi chiamati ad essere la piattaforma teorica dell'auspicata svolta della storia universale, era giunto a Basilea portandosi dietro l'entusiasmo suscitato in lui dai successi del processo di unificazione della Germania, che così si apprestava a svolgere la sua missione in Europa, in contrapposizione al paese della rivoluzione e della civilizzazione:

> La politica è adesso l'organo del pensiero nella sua totalità. Gli avvenimenti mi lasciano stupefatto [...]. Bismarck mi diletta enormemente. Leggere i suoi discorsi è per me come bere un vino forte, e cerco di non bere troppo in fretta per assaporarne a lungo il gusto (B, I, 2, p. 258).

Parla anche di se stesso il giovane Nietzsche, allorché polemizza contro le interpretazioni correnti di un grande filosofo dell'antichità:

> Meno che mai possiamo vedere in Platone solo un artista [...]. Cadiamo in errore allorché consideriamo Platone un rappresentante del genere artistico greco: mentre questa capacità fu delle più comuni, quella specificamente platonica, che è dialettico-politica, fu qualcosa di unico (KGA, II, 4, p. 14).

E Nietzsche sembra ancora parlare di sé allorché denuncia la riduzione di Schopenhauer ad «una droga stupefacente ed eccitante», ad «una specie di pepe metafisico»: al contrario, la terza *Inattuale* legge in lui il teorico dell'«uomo di Schopenhauer», chiamato a contrastare e debellare l'«uomo di Rousseau» e della rivoluzione. A risultati egualmente inaccettabili si giungerebbe se, al posto dell'arte, fosse collocata la psicologia, la speculazione pura o la filologia. A quest'ultimo proposito, conviene tener presente la lettera dal giovanissimo ordinario di Basilea inviata a Ritschl: «È qui necessario un completo radicalismo, un reale ritorno all'antichità» (B, II, 1, p. 173), con la ripresa di rapporti e istituti disgraziatamente dileguati nel mondo moderno. Sin dagli inizi, la stessa filologia ha in Nietzsche uno squillante significato politico.

Il filologo-filosofo non solo rivolge costante attenzione alla storia, ma legge questa in termini di «lotta di ceti e di classi» (*Stände- und Classenkampf*) (XII, p. 493), con una definizione che fa pensare a quella celeberrima di Marx, anche se nel primo caso le classi finiscono col ridursi schematicamente e talvolta naturalisticamente, al di fuori di una concreta dialettica storica, a quella dei signori e degli schiavi. E tuttavia, nella volontà e capacità di leggere il conflitto di classe, comunque inteso, anche nella morale, nella religione, nella scienza, nel «sillogismo» socratico, Nietzsche è in un certo senso più radicale e più immediatamente politico dello stesso Marx il quale ultimo, sia pure tra oscillazioni e contraddizioni, sembra collocare la scienza in una sfera almeno parzialmente trascendente il conflitto. Al contrario di quella nietzscheana, la denuncia marxiana della falsa coscienza in quanto strumento di legittimazione di interessi inconfessati e inconfessabili va di pari passo col pathos dell'oggettività dell'autentico sapere scientifico e con la celebrazione della sua carica emancipatrice. Per Nietzsche, invece, non ci sono più territori neutri. Come sappiamo, anche la fisica, con la sua teorizzazione di leggi valide per tutti, rinvia all'odiato egualitarismo. Non è neutra neppure l'arte. Marx può esprimere

il suo ammirato stupore per il fatto che, pur chiaramente «legati a certe forme dello sviluppo sociale», tuttavia «l'arte e l'*epos* greco [...] continuano a suscitare in noi un godimento estetico e costituiscono, sotto un certo aspetto, una norma e un modello inarrivabili».[2] In questa lettura e in questo godimento estetico tacciono i conflitti politici e sociali. Non a caso Marx è discepolo di Hegel: continua ad agire la lezione relativa allo spirito assoluto. Non così in Nietzsche, il quale sorprende nella tragedia euripidea un conflitto politico-sociale che, lungi dall'essersi concluso, fa sentire la sua presenza e la sua asprezza nel presente. Quanto poi ai poemi omerici, essi ci tramandano la memoria di un'eroica e organica comunità *volksthümlich*, che costituisce un modello almeno nella prima fase dell'evoluzione del nostro filosofo (cfr. *supra*, cap. 4, § 1). Proprio per il fatto che, agli occhi di Nietzsche, l'intero svolgimento storico è attraversato da uno scontro tra signori e servi, che non solo è plurimillenario ma in ultima analisi è eterno, non c'è produzione artistica e culturale che possa essere considerata immune dalla presenza e dall'attualità di questo scontro.

2. *Nietzsche e gli storici*

A sfatare la leggenda secondo cui l'interesse del filosofo si sarebbe rivolto esclusivamente all'arte e alla psicologia provvedono anche l'impegno e il rigore con cui egli cerca di ricostruire il millenario ciclo storico sfociato nella Rivoluzione francese e nell'emergere minaccioso del movimento socialista. La storia e gli storici occupano un ruolo centrale nel discorso di Nietzsche: si tratta forse di un aspetto poco indagato della sua biografia intellettuale. Già a Pforta vediamo il ginnasiale leggere attentamente testi di storia e trascrivere i passaggi considerati più significativi. Lo studente ginnasiale rivela sin d'ora un'ampiezza di interessi e di conoscenze storiche fuori del comune. Non si interessa solo di Mommsen e della storia romana; egli dedica particolare attenzione agli storici o agli scrittori di storia dell'età moderna e contemporanea. Eccolo trascrivere brano dopo brano non solo da autori tedeschi (Mundt, Menzel, Gervinus) ma anche da illustri storici europei quali Guizot e Macaulay (KGA, I, 2, pp. 389-412 e 487-509).

[2] Marx ed Engels, 1955, vol. XIII, p. 641.

In una lettera alla sorella del novembre 1861, Nietzsche indica come suoi «desideri», per il Natale che si approssima, libri di storia sulla Germania, sulla Riforma e, soprattutto, sulla Rivoluzione francese. Se anche non disdegna di occuparsi della storia degli Stati Uniti, lo studente ginnasiale sembra impaziente di immergersi nella lettura di opere in più volumi sugli sconvolgimenti iniziati nel 1789: «Devi sapere che adesso mi interesso molto per la storia» (B, I, 1, p. 189). Successivamente, comunica di aver cambiato idea sui libri desiderati, ma solo per il fatto che la biblioteca di Pforta è molto ben fornita sul tema che più gli sta a cuore (B, I, 1, p. 191). Un paio di anni dopo, sempre scrivendo alla sorella (e alla madre), Nietzsche comunica che sta seguendo con intensa partecipazione le lezioni di Sybel (B, I, 2, p. 18). D'altro canto, la corrispondenza di questi anni testimonia del vivo interesse con cui vengono seguiti gli interventi di Treitschke, uno storico e un politico di primo piano (B, I, 2, pp. 150 e 158). Un programma di studi formulato tra la fine del 1869 e gli inizi del 1870 vede al primo posto «politica e storia» (VII, p. 61).

È bene soffermarsi un attimo su questo binomio: l'interesse storico è in modo eminente un interesse politico. Dalle pagine che trascrivono i testi di storia via via letti o che riportano le riflessioni dello studente di ginnasio a Pforta emergono le figure non solo di Napoleone, Metternich, Castlereagh (KGA, I, 2, pp. 496-505) ma anche di protagonisti di lotte in quel momento ancora lontane dalla conclusione: Blanqui, Blanc, Ledru Rollin, Cavaignac, e cioè i dirigenti del movimento operaio e il protagonista della sanguinosa repressione della rivolta operaia a Parigi del giugno 1848. Sì, la lotta tra rivoluzione e controrivoluzione in Francia suscita particolare interesse in Nietzsche. Si spiega così l'attenzione riservata dal giovane ginnasiale a Luigi Napoleone-Napoleone III: è il «genio» ovvero il «genio del dominio» che, senza esitare a ricorrere alla «forza delle armi» contro le mene sovversive di un gran numero di deputati, rende definitiva la sconfitta di «socialisti», «repubblicani» e «democratici» (KGA, I, 2, pp. 357-62). Siamo tra il 1861 e il 1862. Quattro o cinque anni dopo, l'imperatore francese che ostacola il processo di unificazione nazionale della Germania diviene *Louis le diable* (cfr. *supra*, cap. 1, § 6): all'attenzione per il conflitto sociale s'intreccia l'attenzione per gli sviluppi della politica nazionale e internazionale.

Certo, l'interesse politico non è mai di corto respiro. Per poter comprendere il presente è necessario anche saper procedere a ritroso: ecco

che allora il giovane Nietzsche si occupa, oltre che della storia antica seguita già per motivi in qualche modo «professionali», anche della «visione del mondo del Medioevo cattolico», della «visione del mondo dell'ortodossia protestante» e persino della «visione del mondo biblica» (KGA, I, 4, pp. 69-75). Ma lo sguardo al passato non distoglie mai realmente dal presente: come sappiamo, anche nell'occuparsi di Teognide, il filologo non perde di vista la Prussia del suo tempo (cfr. *supra*, cap. 22, § 1). D'altro canto, lo studio di periodi e contesti storici tra loro così diversi non comporta dispersione, dato lo sforzo costante di inserire i singoli particolari e dettagli in un quadro d'assieme, in una totalità ricca di significato. Un'annotazione della primavera del 1868 documenta l'attenzione riservata a Herder e alla sua filosofia della storia (KGA, I, 4, p. 573).

Siamo ormai alla vigilia dell'approdo a Basilea. Nietzsche continua a manifestare interesse per Mommsen, Niebuhr, Grote. Ma di particolare importanza è un nuovo incontro. Nei mesi della gestazione della *Nascita della tragedia*, il suo futuro autore ascolta Burckhardt con tanta partecipazione da scrivere all'amico Gersdorff: «Per la prima volta provo piacere nel seguire un corso di lezioni». È un corso che assurge persino a dignità di modello agli occhi di Nietzsche, il quale accarezza l'idea di poter fare qualcosa di simile in età più matura (B, II, 1, p. 155). Al giovanissimo ordinario comincia ad andare stretta la cattedra di filologia, ma si direbbe che egli, per risolvere il problema, pensi ad una cattedra di storia, prima ancora che ad una di filosofia.

Del resto, la profondità e pervasività dei suoi interessi storici non sfuggono a Burckhardt. Questi, allorché riceve *La gaia scienza*, scrive all'ex collega d'insegnamento universitario:

> Quello che mi dà sempre di nuovo da pensare è la domanda: che verrebbe fuori se Lei dovesse tener lezioni di storia? In fondo Lei insegna sempre storia e, in questo libro, ha aperto alcune stupefacenti prospettive storiche. Epperò: quale sarebbe il risultato se Lei volesse illuminare *ex professo* la storia universale coi fasci di luce a Lei cari e sotto gli angoli visuali a Lei consueti? Quante cose verrebbero gustosamente capovolte rispetto all'attuale *consensus populorum* (B, III, 2, pp. 288-89).

Dopo aver ricevuto *Al di là del bene e del male*, Burckhardt ribadisce il suo punto di vista: «Ciò che soprattutto comprendo della Sua opera sono i giudizi storici e, in particolare, i Suoi sguardi sul tempo storico [...], sulla democrazia come erede del cristianesimo» (B, III, 4, pp. 221-22).

Ben lungi dall'irritarsi per tali giudizi che lo collocano in un terreno

allotrio rispetto alla pura filosofia, poesia, metafora, care agli odierni ermeneuti dell'innocenza, Nietzsche si sente così lusingato che per un attimo sembra persino accarezzare l'idea di tornare all'insegnamento universitario, questa volta nella veste di storico. Così commenta, scrivendo a Lou Salomé, la prima delle due lettere di Burckhardt qui citate: «Forse mi vedrebbe volentieri come successore sulla Sua cattedra» (B, III, 1, p. 259). Nello scrivere al fidato discepolo Peter Gast, sembra essere persino dileguata l'ombra del dubbio: «Jacob Burckhardt vuole che io diventi professore di "storia universale". Ti accludo la sua lettera» (B, III, 1, p. 263). In termini analoghi il filosofo si esprime in due successive lettere all'amico Overbeck (B, III, 1, pp. 354 e 496). A giudicare dall'ultima si direbbe che egli voglia prepararsi concretamente alla nuova prospettiva: «Negli ultimi mesi mi sono occupato di "storia universale", e con entusiasmo, anche se con qualche risultato che mette i brividi».

D'altro canto, nell'inviare al grande storico di Basilea *Al di là del bene e del male*, il filosofo vi acclude una lettera: «Non conosco nessuno che abbia come Lei una tale massa di presupposti a me comuni» (B, III, 3, p. 254). Ovviamente, non bisogna sovraccaricare di significati quelle che in parte sono espressioni di circostanza; epperò anche la già citata lettera a Lou Salomé sottolinea che lo storico di Basilea «ha qualcosa di irresistibile nella sua personalità» (B, III, 1, p. 259).

Soprattutto dà da pensare il fatto che, in una lettera a Franz Overbeck del 23 febbraio 1887, Nietzsche dichiari di essere «passato attraverso la scuola di Tocqueville e Taine» (B, III, 5, p. 28), col quale ultimo è in rapporti epistolari improntati a reciproca stima. A lui Nietzsche riconosce il merito di aver saputo descrivere «la storia dolorosa dell'anima moderna» (B, III, 5, p. 76). È con questa medesima metodologia che bisognerebbe «raccontare» Lutero: mettendo da parte sia «la dolciastra e riguardosa verecondia degli storici protestanti», sia «il moralistico semplicismo da parroco di campagna» proprio degli storici di parte cattolica, un «reale psicologo» dovrebbe dar prova dell'«impavidità alla Taine, indagando a partire da una gagliardia dell'anima» (GM, III, 19). In ultima analisi, l'intreccio tra acume psicologico e rigore storico cui Taine fa ricorso nella ricostruzione della crisi dell'Antico regime e dello sviluppo della Rivoluzione francese viene da Nietzsche messo a frutto per ricostruire l'intero ciclo rivoluzionario prendendo le mosse già da Lutero e, ancora prima, dalla predicazione evangelica e persino dall'agitazione dei profeti ebraici.

Né la galleria degli storici annoverati tra i Maestri si ferma qui. Dopo aver sottolineato l'importanza nella sua formazione di Ritschl – «l'unico dotto geniale che mi sia stato dato di vedere» – Nietzsche aggiunge: «Assolutamente non vorrei aver sottovalutato con queste parole il mio conterraneo, l'acuto Leopold von Ranke» (EH, *Perché sono così intelligente*, 9), letto con interesse già negli anni di Basilea (B, II, 3, p. 193) e celebrato come il «classico *advocatus* di ogni *causa fortior*» (GM, III, 19). Burckhardt, Tocqueville, Taine, Ranke: questi grandi storici hanno in comune il fatto di essersi impegnati, in un modo o nell'altro, in un'analisi impietosa della Rivoluzione francese.

Come i Maestri, anche gli autori che Nietzsche avverte come antagonisti sono spesso degli storici. Ciò vale in primo luogo per Michelet, questo ripugnante «plebeo» (XI, p. 588), analizzato e sentito con una carica di lucido odio. Si tratta di una sorta di *pendant* storiografico di Victor Hugo. È anche lui «un uomo della compassione» e dell'immedesimazione simpatetica con le masse. Solo che, «in luogo dell'occhio pittorico», lo storico della Rivoluzione francese rivela «un'ammirevole capacità di ricostruire in sé gli stati d'animo» della folla che egli descrive e con la quale si identifica anche emotivamente: «Quando giunge a un certo grado di eccitazione, viene preso ogni volta dalle convulsioni del tribuno del popolo; conosce anche per esperienza personale i belluini attacchi di collera della plebe» (XI, pp. 602-03).

Un ulteriore bersaglio polemico è costituito da Buckle. Dopo aver letto la sua *Storia della civiltà in Inghilterra*, Nietzsche scrive a Gast: «Strano! È risultato che Buckle è uno dei miei più forti antagonisti»: è un «democratico» (B, III, 5, p. 79). Anche in questo caso, il sentimento di irriducibile ostilità non appanna in alcun modo la lucidità dell'analisi. L'opera dello storico inglese ha un filo conduttore («La dimora della scienza è il tempio della democrazia»), che affascina il suo traduttore, Arnold Ruge,[3] esponente di punta della sinistra hegeliana. E, assieme a lui, attratta e affascinata è un'altra personalità d'eccezione del movimento democratico, e cioè Johann Jacoby,[4] il quale, a coronamento di una lunga e coraggiosa militanza nelle file dell'opposizione, finisce con l'aderire, nel 1872, alla socialdemocrazia tedesca.[5]

[3] Ruge, 1886, vol. II, p. 243 (lettera a Br. Brückmann del 5 novembre 1864).
[4] Jacoby, 1978, p. 190 (lettera a Fanny Lewald dell'11 febbraio 1862).
[5] Cfr. Silberner, 1976, pp. 492 sgg.

I «piatti giudizi di valore» di Buckle – osserva sempre Nietzsche – suscitano echi simpatetici in Dühring e in certi ambienti del movimento socialista (B, III, 5, p. 79). E, ancora una volta, il filosofo coglie nel segno. Lo storico inglese esercita «una grande influenza» anche su uno dei dirigenti di punta di questo partito, e cioè Wilhelm Liebknecht.[6] A spiegare tutto ciò non è tanto il radicale pacifismo di Buckle, quanto soprattutto l'atteggiamento simpatetico che egli sembra assumere nei confronti delle masse popolari; egli infatti rimprovera ai grandi autori tedeschi di essersi espressi in un gergo incomprensibile alle classi inferiori.[7] Proprio a causa del suo «plebeismo dello spirito» (cfr. *supra*, cap. 25, § 2), Buckle viene da Nietzsche significativamente accostato, fra gli altri, a Michelet (XIII, p. 189).

Siamo in presenza, anche in questo caso, di una filosofia della storia profondamente «democratica», che fa scaturire dall'ambiente il «genio» ovvero il «grande uomo» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 44). A suscitare echi simpatetici nella socialdemocrazia tedesca è per l'appunto l'ironia di Buckle relativa alla consueta storiografia tutta concentrata sulle «storie insignificanti di re, corti, diplomatici, battaglie e assedi».[8] Si tratta di un brano e di un motivo ben presenti a Nietzsche, il quale a sua volta commenta:

> Fino a che punto giunga l'incapacità di un plebeo agitatore della folla di chiarirsi il concetto di «natura superiore», di ciò Buckle fornisce l'esempio migliore. L'opinione che egli così appassionatamente combatte – che i «grandi uomini», gli individui, i sovrani, gli statisti, i geni e i condottieri sono le leve e le cause di tutti i grandi movimenti – viene da lui istintivamente fraintesa come se con essa si affermasse che ciò che un tale «uomo superiore» ha di essenziale e di pregevole stia appunto nella capacità di mettere in movimento le masse, insomma nel suo effetto... Ma la «natura superiore» del grande uomo sta nell'essere altro, nell'incommensurabilità, nella distanza di rango – non in un qualche effetto: neanche se facesse tremare il globo terrestre (XIII, pp. 497-98).

Seguiti, come sappiamo, già negli anni giovanili, Sybel e Treitschke non vengono persi di vista negli anni successivi. Solo che, quanto più radicalizza le sue posizioni, tanto più Nietzsche diventa severo nei confronti dei due autori nazional-liberali: ora essi appaiono come dei «poveri storici [...], con quelle loro teste pesantemente imbacuccate»

[6] Mehring, 1961*a*, vol. VIII, p. 80; cfr. anche Mehring, 1961*b*, vol. II, p. 423.
[7] Mehring, 1961*a*, vol. XIII, p. 43.
[8] In Mehring, 1961*a*, vol. VII, p. 427.

(JGB, 251). Ancora nei primi mesi del 1887, il filosofo riferisce di essere impegnato nella lettura dell'«opera principale di Sybel» (B, III, 5, p. 28): pur duramente critica nei confronti della Rivoluzione francese, essa sembra voler trascinare nel giudizio di condanna anche l'Antico regime, ciò che suscita lo sdegno di Nietzsche (cfr. *supra*, cap. 17, § 1).

A completamento del quadro degli interessi di quest'ultimo per la storia e per gli storici dell'epoca della rivoluzione, potrebbero essere citati «il mediocre Thiers, elegante nel cattivo senso del termine» (XI, p. 588), troppo benevolo nei confronti della Rivoluzione francese e troppo riservato nei confronti di Napoleone, incapace di comprendere la grandezza perché egli stesso ne è privo (VII, pp. 675-76); nonché Montlosier e Thierry, dai quali Nietzsche desume l'interpretazione in chiave in qualche modo razziale dello scontro tra nobiltà e Terzo Stato. Infine, non bisogna dimenticare l'interesse critico che suscita Lecky con le sue ricostruzioni della storia del metodismo, dell'Inghilterra e delle origini e degli sviluppi dell'illuminismo.

Sul senso politico dell'incontro di Nietzsche coi grandi storici non ci possono essere dubbi. Tocqueville e Taine, a lui cari, vengono sbrigativamente liquidati da Engels come autori «divinizzati dai filistei»;[9] pur senza condividere gli entusiasmi di altri esponenti della socialdemocrazia tedesca, lo stesso Engels sembra invece guardare con un certo interesse a Buckle.[10]

3. *Continuità e discontinuità: genio, spirito libero, gerarchia e superuomo*

Solo se non perdiamo di vista la permanenza e centralità dell'interesse storico-politico e del radicalismo aristocratico possiamo cogliere il filo conduttore della complessa e tormentata evoluzione di Nietzsche. «Genio» è la parola d'ordine del giovanile periodo «metafisico»: la celebrazione della Grecia antica è in primo luogo l'omaggio reverente ai «geni supremi» che essa ha saputo produrre (PHG, 1; I, p. 808). Disgraziatamente, tutto ciò dilegua nel mondo moderno: «I carrettieri hanno stipulato tra loro un contratto e hanno decretato come superfluo il genio» (HL, 7; I, p. 301). L'incontro entusiastico con Schopenhauer

[9] Marx ed Engels, 1955, vol. XXXVII, p. 154.
[10] Marx ed Engels, 1955, vol. XXXIII, pp. 261, 275, 283 e 289.

è anche la scoperta del motivo fascinoso della «repubblica degli uomini geniali» da lui evocata. Si dischiude la possibilità di una lettura della storia ben diversa da quella filistea e ottimistica, che vorrebbe garantire il progresso, l'istruzione e la felicità a tutti, sommergendo l'individualità eccezionale in una massa anonima. E invece: «Attraverso i desolati intervalli di epoche lontane, un gigante rivolge la parola a un altro gigante, e questo colloquio tra spiriti elevati (*das hohe Geistergespräch*) prosegue senza curarsi dei nani petulanti e chiassosi che strisciano in basso» (PHG, 1; I, p. 808).

Ecco che, accanto alla categoria di «genio» e come suoi sinonimi, emergono anche le categorie di «gigante» e di «spirito elevato». «Spirito libero» diviene invece la parola d'ordine del periodo «illuministico», come emerge anche dal sottotitolo di *Umano, troppo umano*, che, sappiamo, intende essere *Un libro per spiriti liberi*. Non siamo in presenza di una cesura, neppure sul piano terminologico. Se esaminiamo la genesi della *Nascita della tragedia*, vediamo che uno dei titoli inizialmente presi in considerazione suonava: *La tragedia e gli spiriti liberi. Considerazioni sul significato etico-politico del dramma musicale* (VII, pp. 97 e 103). Sin d'ora gli «spiriti liberi» si contrappongono al «popolo» e soprattutto alla «massa» (PHG, 19; I, pp. 869-70).

Nel periodo «illuministico» gli «spiriti liberi» sono anche i «buoni europei» (WS, 87), celebrati in contrapposizione, sì, agli sciovinisti ma anche al «barbaro» e all'«asiatico» (cfr. *supra*, cap. 7, § 6). La contrapposizione tra *élite* e massa è così fatta valere anche a livello internazionale. Il significato politico dell'evocazione della figura dello spirito libero, chiamato a superare le incertezze per impegnarsi con decisione nella lotta contro la modernità, è così chiarito da Nietzsche nella *Prefazione* da lui apposta, nel 1886, alla riedizione di *Umano, troppo umano*:

> Così dunque una volta, quando ne ebbi bisogno, mi inventai anche gli «spiriti liberi», ai quali, col titolo di *Umano, troppo umano*, è dedicato questo libro malinconico-coraggioso: di simili «spiriti liberi» non ce ne sono, non ce n'erano [...]. Che tali spiriti liberi potranno esserci un giorno, che la nostra Europa avrà tra i suoi figli di domani e di posdomani questi lieti e intrepidi compagni [...], di ciò io vorrei essere l'ultimo a dubitare. Li vedo già venire, lentamente, lentamente (MA, *Prefazione*, 2).

A definire uno spirito autenticamente libero non basta certo il rifiuto illuministico della superstizione religiosa; egli deve anche saper assimilare la critica e la demistificazione della superstizione democra-

tica ed egualitaria, innalzandosi alla visione del problema centrale, che è quello della «gerarchia» (cfr. *supra*, cap. 10, §§ 5 e 8). La gerarchia trova la sua espressione più alta nel «superuomo». Se *Umano, troppo umano* aveva sottolineato che lo Stato è «in contraddizione» col «genio» (MA, 235), *Così parlò Zarathustra* afferma che solo «là dove lo Stato cessa, là incomincia l'uomo che non è superfluo» e s'intravedono «l'arcobaleno e i ponti del superuomo» (Za, I, *Del nuovo idolo*). Il superuomo sta all'uomo come l'uomo alla scimmia: nell'uomo moderno c'è ancora troppo della scimmia (Za, *Prefazione di Zarathustra*, 3). È un motivo che, a conferma della continuità di fondo nell'evoluzione di Nietzsche, possiamo già leggere, in forma leggermente diversa, negli appunti degli anni giovanili: «Secondo Eraclito il filisteo più intelligente (l'uomo) è una scimmia rispetto al genio (al dio)» (VII, p. 607).

È vero, nel periodo «illuministico» non mancano gli spunti polemici contro la «superstizione del genio» (MA, 164). A tale proposito particolarmente pungente è *Aurora*:

> Non c'è da meravigliarsi se anche nel nostro tempo è straripata una sopravvalutazione di persone semisconvolte, vaneggianti, fanatiche, le cosiddette persone geniali: «Esse hanno veduto cose che altri non vedono» – sicuro, questo dovrebbe renderci cauti verso di esse e non già creduli (M, 66).

Si prendono qui le distanze dal motivo, che si va diffondendo in quegli anni, che connette genio e follia. Più tardi, in Germania, si pretenderà di spiegare la personalità dello stesso Nietzsche facendo ricorso per l'appunto a questa connessione.[11] In base ad essa, il genio si configura come «una variante speciale, divina», del «morbo sacro» ovvero dell'epilessia.[12] Ad esprimersi così è Lombroso che, tra i mattoidi più o meno geniali inserisce anche i grandi riformatori religiosi e gli ispiratori di movimenti politico-religiosi, con una base sociale popolare e plebea.[13] Si comprende allora che, pur continuando a parlare di «genio», *Umano, troppo umano* senta il bisogno di procedere ad una messa in guardia: è «una parola che prego di intendere senza nessun sapore mitologico o religioso» (MA, 231); non fa riferimento alcuno a quelle personalità che più tardi verranno bollate come «santi epilettici e visionari» (XIII, p. 245).

[11] Nordau, s.d., vol. II, pp. 301 sgg.
[12] Lombroso, 1995, p. 579.
[13] Cfr. Frigessi, 1995, p. 365.

D'altro canto, la condanna della «superstizione del genio» non è in contraddizione con la celebrazione dei «grandi spiriti» (MA, 164), anzi degli «oligarchi dello spirito, i quali esistono in ogni epoca» (VIII, p. 472) ovvero degli «spiriti forti, compiuti, sicuri, che poggiano saldamente su se stessi» (FW, 345), degli «uomini d'eccezione», dotati di una «natura superiore» e dunque da non confondere con le «nature volgari» (cfr. *supra*, cap. 11, § 3).

Fermo restando che l'élitismo è un tratto di fondo e permanente del pensiero di Nietzsche, possiamo distinguere le diverse fasi della sua evoluzione: le prime due all'insegna della celebrazione del genio e del genio artistico in particolare, la terza all'insegna della celebrazione dello spirito libero e illuminato, l'ultima all'insegna della celebrazione del superuomo e della gerarchia.

Anche se hanno un aggancio nelle dichiarazioni di Nietzsche, le consuete tripartizioni che vedono succedersi in lui il romantico, l'illuminista-positivista e il teorico del nichilismo, ovvero «la metafisica dell'artista», l'«illuminismo» e «la distruzione della metafisica occidentale»,[14] non rendono giustizia al filosofo. Arbitrario appare il passaggio dal romanticismo ad una cultura così diversa com'è quella illuministica e positivistica ovvero dalla celebrazione della metafisica dell'artista all'entusiasmo per i lumi e per la scienza; e non meno misterioso risulta il passaggio dal pathos della ragione, vanto dell'Occidente, alla distruzione della metafisica occidentale. In altre parole, vanno smarrite la consequenzialità e il rigore che caratterizzano l'evoluzione di Nietzsche. Epperò, senza queste caratteristiche, se fossimo in presenza di spunti sia pur geniali ma senza reale connessione tra di loro, difficilmente potremmo considerare il nostro autore un grande filosofo.

D'altro canto, solo il senso politico e la continuità politica qui tratteggiati possono consentirci di conferire un significato determinato alle categorie utilizzate dalle consuete ricostruzioni dell'evoluzione di Nietzsche. Vogliamo parlare di una prima fase «romantica»? Al romanticismo, o a certi suoi motivi, sembra rinviare anche la celebrazione del soggetto cui procede Fichte, il quale istituisce un parallelismo tra la liquidazione dell'inconoscibile cosa in sé operata dalla sua filosofia e la distruzione delle catene e dei ceppi feudali messa in atto

[14] Così Fink, 1993, pp. 129 sgg.

dalla Rivoluzione francese, tra la sua personale «lotta interiore» da un lato e lo «sforzo» poderoso della nazione francese per conquistare la «libertà politica» dall'altro.[15] Ma non è questo il romanticismo della *Nascita della tragedia*, che nell'empia pretesa di penetrare e trasformare l'essenza della realtà denuncia il presupposto della rovinosa rivolta servile che non cessa di infuriare. Si vuole parlare di una fase «illuministica»? È Nietzsche stesso a mettere in guardia dalle confusioni e a precisare che il suo «illuminismo» non ha nulla a che fare con l'atteggiamento di coloro che, in nome della ragione e dell'universalità della ragione, intendevano far piazza pulita dei vecchi «pregiudizi», particolarismi e privilegi, dando l'assalto all'edificio dell'Antico regime.

Né risulta più persuasivo parlare, in relazione agli anni giovanili, di «metafisica dell'artista»: è una categoria che potrebbe essere usata per non pochi esponenti del romanticismo tedesco: si pensi al primo Schelling, o a Novalis o a Jean Paul. D'altro canto abbiamo visto che, persino nel momento in cui rende omaggio a Wagner, Nietzsche si affretta a chiarire che egli guarda alla musica e all'arte non già come ad un «farmaco» o ad un «narcotico», ma come al terreno sul quale si possono raccogliere le forze necessarie per l'auspicata «rivoluzione» (cfr. *supra*, cap. 6, § 10).

Il reale significato del rinvio all'arte emerge con chiarezza a partire dal filo conduttore dell'élitismo culturale e politico. È solo questo filo conduttore a consentirci di cogliere l'unità della visione del mondo e della filosofia della storia di Nietzsche. È l'individualità eccezionale, comunque essa venga definita, a dar senso a quella che comunemente viene chiamata la «storia universale»; la massa degli uomini può costituire soltanto il materiale grezzo di cui quelle individualità si servono per le loro creazioni artistiche in senso stretto o in senso lato. Questo motivo ideologico, che abbiamo già visto in relazione al periodo impropriamente chiamato «romantico», è ben presente anche nel periodo impropriamente chiamato «illuministico». Lo «Stato perfetto» o lo «Stato ideale» ovvero «lo Stato ideale» sognato dai «socialisti» è decisamente da respingere per il fatto che in esso potrebbero trovare posto «solo individui infiacchiti», mentre invece verrebbero a dileguare qualunque «motivo di poesia» e le «forze» che rendono possibile l'«arte» (MA, 234-35).

[15] Fichte, 1967, vol. I, p. 449.

Si ripresenta la dicotomia che agisce già nella *Nascita della tragedia*: arte *contra* socialismo. E ancora una volta l'arte è una visione del mondo, una filosofia della storia che vede negli uomini comuni un semplice strumento per la produzione della bellezza e della civiltà:

È molto discutibile che, in quelle condizioni ordinate che il socialismo rivendica, si possano avere analoghi grandi risultati per l'umanità, come si sono avuti nelle condizioni disordinate del passato. Probabilmente il grande uomo e la grande opera fioriscono soltanto allo stato libero, selvaggio. Ma l'umanità non ha altri scopi che non siano i grandi uomini e le grandi opere (VIII, p. 481).

A determinare «il valore o il disvalore della vita» è solo l'«apparizione del sommo intelletto». E, dunque, di qui bisogna prendere le mosse per esprimere un giudizio sulle ideologie e sugli ordinamenti politici:

In quali circostanze sorgerà questo sommo intelletto? Sembra che coloro i quali promuovono il benessere umano nel suo complesso attualmente si pongano ancora mete del tutto diverse dalla produzione di questo sommo intelletto, determinatore di valori. Si cerca di procurare al maggior numero possibile il benessere e questo benessere è inteso oltre tutto in modo assai esteriore (VIII, p. 365).

Il problema della produzione del genio è diventato ora il problema dell'apparizione del sommo intelletto e tende già a configurarsi come il problema del ristabilimento della gerarchia e dell'«allevamento» necessario per l'affermazione del tipo superiore di uomo. E, di nuovo, il rinvio all'arte sarà il rinvio al «fenomeno artistico fondamentale che si chiama "vita"» (XI, p. 129) e che esige l'impietosa utilizzazione della massa degli uomini come materiale grezzo delle creazioni artistiche chiamate a dar senso alla società e alla vita.

4. *Continuità e discontinuità: l'«illuminismo» da Pilato all'Antico regime*

Dunque, neppure la fase «illuministica» mette in discussione l'élitismo culturale, che costituisce in Nietzsche un tratto costante e che però, nel corso del tempo, si esprime con categorie e parole d'ordine via via diverse. Per «illuminismo» non bisogna qui certo intendere l'attesa fiduciosa che la diffusione capillare dei lumi stimoli l'emancipazione e il progresso. Dopo aver svolto un ruolo importante nella preparazione ideologica della Rivoluzione francese, tale atteggiamento

continua ad essere presente nel movimento protosocialista: «Se l'arte della stampa fosse stata scoperta prima, e i primi cristiani fossero stati in grado di leggere» – scrive Weitling – difficilmente a Costantino sarebbe riuscito di espungere dalla dottrina evangelica la sua carica egualitaria e di trasformare la nuova religione in uno strumento di conservazione. «Da allora si stese un'oscura notte sui puri princìpi del cristianesimo», e, «protetti dall'oscurità», i privilegiati ebbero la possibilità di opprimere le masse popolari; «ma la notte comincia a schiarirsi». Altri esponenti di quel movimento – è il caso ad esempio di Owen – chiamano «una nuova mentalità razionale» a subentrare a quella «irrazionale», propria di una società fondata sull'infelicità della massa; grazie alla ragione e al suo affermarsi è possibile superare i meschini criteri «individuali e particolari» finora imperanti per far valere invece princìpi e diritti «universali».[16] Ovvero, per citare un autore noto e odioso a Nietzsche, e cioè Dühring, bisogna procedere alla liquidazione della «mummificata ignoranza di massa e superstizione di massa» in modo da gettare i presupposti per la realizzazione della «giustizia politica» e dell'«organizzazione sociale, economica e finanziaria del futuro».[17]

Si potrebbe dire che a questo illuminismo dal basso, che intende delegittimare e contestare il potere delle classi dominanti, *Umano, troppo umano* contrapponga un «illuminismo» dall'alto, che scruta e mette impietosamente in luce il fanatismo, la credulità, tutti gli elementi di debolezza dei movimenti plebei di rivolta. Ecco un illuminismo decisamente élitario, che celebra in modo enfatico il ruolo decisivo delle grandi personalità nella storia. Ad esse è affidata la diffusione degli autentici lumi, la promozione della ragione e della scienza in funzione della lotta contro il fanatismo e lo spirito visionario, che presiedono alle religioni tradizionali e al movimento rivoluzionario e socialista: «L'oscuramento dell'Europa può dipendere dal fatto che cinque o sei spiriti liberi rimangano o no fedeli a se stessi» (VIII, p. 338).

Più che far riferimento ad un periodo e ad un movimento storico determinato, l'«illuminismo» così inteso tende a divenire una categoria idealtipica. Nietzsche ne è consapevole. Nel proiettare l'*Aufklärung* già nell'antichità classica, non a caso *Al di là del bene e del male*

[16] In Bravo, 1973, pp. 261 e 218.
[17] Dühring, 1873, p. 563.

fa ricorso alle virgolette. Ed ecco come viene descritta la lotta che il potere è costretto a ingaggiare con un cristianesimo ormai inarrestabile: da una parte la «nobile e frivola tolleranza» di Roma, che ha al suo centro «non già la fede, ma la libertà dalla fede»; dall'altra «lo schiavo», che «vuole l'incondizionato, comprende solo il tirannico, anche nella morale», e che nella «sorridente noncuranza» dei padroni vede un insulto alla sua sofferenza: «L'"illuminismo" suscita la rivolta» (JGB, 46). Il cristianesimo si afferma a Roma e riesce a travolgere «un mondo scettico e incredulo alla maniera meridionale, il quale aveva dietro e dentro di sé una lotta secolare di scuole filosofiche, compresa l'educazione alla tolleranza impartita dall'*Imperium Romanum*»; ha luogo ora «un continuo suicidio della ragione – di una ragione tenace, longeva, vermiforme, che non si lascia uccidere in una volta sola e con un sol colpo» (JGB, 46).

Siamo in presenza di un illuminismo con tratti anticheggianti. Sul finire della vita cosciente, Nietzsche si richiama al «nobile romano» il quale «sentiva il cristianesimo come *foeda superstitio*» (WA, *Epilogo*). Si tratta probabilmente di una reminiscenza della *exitiabilis superstitio* di cui parla Tacito,[18] ovvero della «nuova e malvagia superstizione» (*superstitio nova ac malefica*) di cui parla Svetonio.[19] In ogni caso, ben più di Voltaire, sono i classici greci e latini ad agire alle spalle del filosofo-filologo. Quando leggiamo negli *Annali* che a partire dalla Giudea il «contagio» (*malum*) si diffonde anche a Roma, dov'è presente una massa urbana, pronta ad accogliere «ogni mostruosità e vergogna» (*cuncta [...] atrocia aut pudenda*),[20] siamo portati a pensare alla descrizione già vista in Nietzsche dell'inarrestabile diffondersi della «superstizione», delle «sciocchezze appassionate», della «follia» di Rousseau e della rivoluzione (cfr. *supra*, cap. 7, § 8).

Se per un verso fa tesoro della lettura di Taine, per un altro verso questa descrizione sembra riecheggiare la polemica degli autori pagani contro i primi cristiani, i quali – osserva Celso – «vogliono e possono convertire solo gli sciocchi, gli ignobili, gli insensati, gli schiavi, le donnette e i ragazzini». Essi puntano su questo pubblico scarsamente incline, o decisamente refrattario al ragionamento pacato, al fine di

[18] *Annali*, XV, 44.
[19] *Vita dei Cesari: Nerone*, 16.
[20] *Annali*, XV, 44.

diffondere «le storie più mirabolanti»; non a caso condannano come «un male l'essere istruito ed esperto nelle migliori discipline ed essere e apparire intelligente».[21] Nel dibattito, la loro arma preferita è l'«assurdo sotterfugio», che pretende di districarsi dalle difficoltà logiche e dalle obiezioni degli avversari rinviando alla fede e a Dio, cui «tutto è possibile».[22] I cristiani – incalza Celso – si piegano e pretendono che tutti si pieghino a «una fede immediata», anzi a «una fede immediata e preventiva», la quale rifugge da «ogni procedimento razionale aderente alla verità» e dalla discussione vigile e serena, dal «metodo delle domande e delle risposte» caro a Platone e alla grande cultura pagana.[23]

È di questo «illuminismo» pagano che Nietzsche è erede. Ad esso si richiama in modo abbastanza esplicito *Umano, troppo umano*: «Ancora oggi molti dotti credono che la vittoria del cristianesimo sulla filosofia greca sia una prova della maggiore verità del primo – benché in questo caso soltanto ciò che era rozzo e violento abbia vinto su ciò che era spirituale e delicato». Ciò è confermato dal fatto che, col superamento del Medioevo, «le scienze in risveglio si sono ricongiunte punto per punto alla filosofia di Epicuro, mentre hanno rigettato punto per punto il cristianesimo» (MA, 68).

Tacito riferisce che Cristo, autore e primo responsabile della diffusione della superstizione e del contagio, viene condannato «al supplizio per ordine del procuratore Ponzio Pilato».[24] Nell'*Anticristo* vediamo Pilato rappresentare la «scienza», mentre invece Gesù e Paolo esprimono la «fede», la quale altro non è che «il veto contro la scienza» (AC, 47). La prima lotta tra lumi, scienza e tolleranza da un lato e fede e fanatismo dall'altro si sviluppa già al tramonto del mondo antico: da una parte Pilato, il quale dichiara di non sapere cos'è la verità, dall'altra Gesù che con essa pretende di identificarsi: «Il nobile sarcasmo di un romano, dinanzi al quale si sta facendo un vergognoso abuso della parola "verità", ha arricchito il Nuovo Testamento dell'unica parola *che abbia un valore* – la quale è la sua critica, persino il suo *annullamento*: "Che cos'è verità?"» (AC, 46). Nietzsche non si nasconde, anzi sottolinea la dimensione sociale del conflitto. All'at-

[21] *Il discorso della verità*, III, 44 e 49 e III, 55 (Celso, 1989, pp. 133-34).
[22] *Il discorso della verità*, V, 14 (Celso, 1989, p. 179).
[23] *Il discorso della verità*, VI, 7*a* e VI, 8 (Celso, 1989, pp. 197-99).
[24] *Annali*, XV, 44.

teggiamento all'insegna dello scetticismo e della tolleranza della classe dominante di Roma, paga di sé, si contrappone il bisogno di certezze dogmatiche dello «schiavo», ispirato e agitato da folli idee di emancipazione.

Ancora negli scritti più tardi, Wagner, messo in stato d'accusa per il suo cristianesimo e per i suoi persistenti legami, ben al di là degli anni della giovinezza, col socialismo (cfr. *supra*, cap. 25, § 3), è condannato al tempo stesso in quanto espressione del «più nero oscurantismo», dell'«odio mortale contro la conoscenza», del «pervertimento dei concetti», dell'abbandono del terreno della «scienza» (WA, *Poscritto*). In lui continua a vivere il dogmatismo cristiano che, con modalità diverse, ha animato tutte le rivolte servili: «Tu devi e non puoi fare a meno di credere. È un crimine contro l'Altissimo, contro il Santissimo, essere scientifici» (WA, 3).

Al pari dell'«astrologia», anche questa «filosofia dei dogmatici» è destinata ad essere superata nei «secoli avvenire» (JGB, *Prefazione*). È interessante questo paragone con l'astrologia, alla quale è pure assimilata, come abbiamo visto (cfr. *supra*, cap. 8, § 4), la rivendicazione della felicità per tutti. Siamo di nuovo rinviati alle speranze e alle fallaci attese e certezze degli schiavi, dei miserabili, dei sempliciotti. Ed è in contrapposizione a questo mondo che ha luogo la celebrazione degli «scettici, l'unico tipo rispettabile nel popolo dei filosofi, gente dai doppi o anche quintupli sensi!» (EH, *Perché sono così intelligente*, 3).

Dunque, spunti «illuministici» non mancano neppure nell'ultimo Nietzsche, quello impegnato nella denuncia più violenta della ragione, della scienza, del sillogismo e delle «coltellate» plebee e della carica di sovversione in tutto ciò implicita. A più riprese, alcuni frammenti della metà degli anni ottanta annunciano un libro dal titolo assai significativo: *Il nuovo illuminismo* (*Die neue Aufklärung*) (XI, pp. 228 e 346; XII, p. 34). Ma si tratta di un illuminismo ben diverso dal «vecchio», funzionale «al gregge democratico, al livellamento (*Gleichmachung*) di tutti». Il «nuovo» invece, sottoponendo la morale all'indagine dissacratrice dei lumi, «vuole indicare la strada alle nature dominanti, nel senso che ad esse è permesso tutto ciò che non è consentito alle nature gregarie» (XI, p. 295).

D'altro canto, è possibile leggere una difesa del mito di contro alla *hybris* della ragione nelle stesse opere che civettano con l'illuminismo. *Aurora* lancia una sorta di appello:

Non burlatevi della mitologia dei greci, specialmente perché così poco assomiglia alla vostra profonda metafisica! Dovreste ammirare un popolo che proprio qui ha imposto un freno al suo acuto intelletto e per lungo tempo ha avuto abbastanza tatto da evitare il pericolo della scolastica e della superstizione della sottigliezza! (M, 85).

Più tardi, *La gaia scienza*, nel valutare positivamente il ruolo dei preti come «saggi» per il «popolo», il cui sentimento di «venerazione» dev'essere rispettato, sottolinea al tempo stesso che i «filosofi» non possono inchinarsi a «questa credenza e superstizione» (FW, 351). Lo spirito libero deve sapersi emancipare da ogni «superstizione», ma la diffusione indiscriminata dei lumi sarebbe essa stessa una «superstizione», e forse la più rovinosa fra tutte.

Mentre non mette in discussione l'élitismo, l'addio alla fase «metafisica» rappresenta una svolta radicale per quanto riguarda la valutazione della Riforma protestante. Anche in questo caso, è solo il filo politico della critica della rivoluzione che ci consente di orientarci nell'apparente labirinto delle letture che Nietzsche via via sviluppa di Lutero. Da punto di riferimento della riscossa dionisiaca della Germania, egli diviene il frate oscurantista sbeffeggiato dagli scritti del periodo «illuminista», per configurarsi infine come il protagonista della sovversione provocata dalla Riforma e dalla guerra dei Contadini e come l'interprete privilegiato dell'anima inguaribilmente plebea della Germania. Chiaramente, negli anni della *Nascita della tragedia* e delle speranze riposte nella nuova Germania, Nietzsche risente della lettura liberal-nazionale del tempo, che celebra in Lutero il protagonista di una grande sollevazione nazionale contro Roma e contro una latinità sinonimo al tempo stesso di sovversione e di piattezza antimetafisica. Il passaggio alla prospettiva «illuministica» nella critica della rivoluzione comporta la messa in stato d'accusa anche di Lutero, assieme agli altri esponenti dell'oscurantismo e dello spirito visionario, religioso o rivoluzionario che sia. L'ultimo Nietzsche sembra infine sottoscrivere, sia pur rovesciandone il giudizio di valore, la lettura di Lutero diffusa a «sinistra». Non solo Engels e Lassalle, ma già prima la sinistra hegeliana e lo stesso Hegel, sia pur con accenti diversi, celebrano nella Riforma protestante il primo colpo di maglio inferto all'Antico regime e istituiscono in tal modo una linea di continuità che, passando anche attraverso la guerra dei Contadini, conduce alla Rivoluzione francese.[25]

[25] Losurdo, 1997*a*, cap. II, 10 e 12.

È un motivo presente, al di là di questo o quel grande intellettuale, anche in ampi settori del movimento popolare e socialista. Un suo esponente così si esprime: «L'Europa sospirò sotto la servitù della gleba e la schiavitù spirituale. Allora vennero Lutero e Münzer – e furono intesi».[26] È la conferma, agli occhi del Nietzsche post-«metafisico», che il campione della Riforma è lo sciagurato protagonista di una tappa essenziale della rivolta servile.

5. *Continuità e discontinuità: dalla neutralizzazione della teodicea della sofferenza alla celebrazione della teodicea della felicità*

Un analogo intreccio di continuità-discontinuità si può leggere anche nell'atteggiamento da Nietzsche assunto in relazione alla rivendicazione della felicità da parte degli schiavi, in relazione alla «questione sociale». Per chiarire questo punto, conviene far riferimento a due categorie elaborate da Weber. Nell'analizzare il fenomeno religioso, questi distingue tra due atteggiamenti idealtipici fondamentalmente diversi. Abbiamo da un lato la «teodicea della sofferenza», propria delle religioni della redenzione: essa mette radici soprattutto negli strati sociali meno privilegiati o negli individui comunque sfortunati, i quali agitano la loro sofferenza come un titolo di merito in vista della futura liberazione.[27] Dall'altro lato, abbiamo la «teodicea della felicità», cui fanno riferimento le classi dominanti o comunque soddisfatte della loro condizione sociale e della vita in genere:

> L'uomo felice raramente si accontenta del semplice fatto di possedere la propria felicità. Egli ha anche bisogno di *avere diritto* a tale felicità. Vuole essere convinto di «meritarla» e soprattutto di meritarla in confronto agli altri. E vuole quindi essere anche autorizzato a credere che i meno fortunati, che non possiedono una simile fortuna, ricevono parimenti solo ciò che a loro spetta. La felicità vuole essere «legittima».[28]

Il rifiuto della teodicea della sofferenza è una costante nell'opera di Nietzsche. *La nascita della tragedia* cerca di neutralizzarla non solo liquidando ogni speranza di redenzione dello schiavo con l'argomento

[26] Così August Becker in Bravo, 1973, p. 572; sulla Riforma come rivoluzione cfr. anche Weitling in Bravo, 1973, pp. 287-88.
[27] Weber, 1972, pp. 241-42 (= Weber, 1976, vol. I, pp. 330-31); Weber, 1985, pp. 299-302.
[28] Weber, 1972, p. 242 (= Weber, 1976, vol. I, pp. 331-32).

della immodificabilità della sua condizione. Questo scritto giovanile va oltre. Sottoscrive e reinterpreta la tesi di Schopenhauer secondo cui, a livello noumenico ovvero della «comunità dionisiaca», c'è identità «fra esistere ed essere colpevoli», nonché fra tutti gli uomini e fra tutti i viventi: risulta allora priva di senso la contrapposizione tra signori e servi, tra coloro che sono chiamati a guidare il carro della civiltà e coloro che sono destinati ad essere le sue vittime sacrificali (cfr. *supra*, cap. 1, § 14).

Ad una diversa neutralizzazione della teodicea della sofferenza procede il periodo «illuministico». Sono gli anni che vedono Nietzsche abbastanza vicino al liberalismo europeo: a subire il carico più pesante di sofferenze sono le classi popolari (la cui sensibilità è resa ottusa dalla fatica quotidiana e dalla dimestichezza con gli stenti), o non sono piuttosto le classi dominanti (oppresse dal peso della responsabilità e persino della noia)? In *Umano, troppo umano* Nietzsche espone quella che definisce «la mia utopia»:

> In un migliore ordinamento della società il lavoro e le necessità pesanti della vita saranno affidati a chi ne soffre di meno, cioè al più insensibile, e così gradualmente su su, fino a colui che è sensibile al massimo alle specie più alte e sublimate di sofferenza e che perciò continua a soffrire anche quando la vita gli viene alleviata al massimo (MA, 462).

L'utopia qui vagheggiata prevede una distribuzione delle responsabilità in modo perfettamente corrispondente al grado di merito e di nobiltà spirituale e una ripartizione del carico di fatiche e di pene in misura inversamente proporzionale alla capacità di soffrire e al grado di sensibilità; si potrebbe conseguire questo risultato se si procedesse alla divisione della società in due caste: da un lato «la casta del lavoro forzato», dall'altro «la casta del lavoro libero», ovvero «la casta degli oziosi», l'*élite* costituita da coloro che sono «capaci del vero ozio» e capaci, al tempo stesso, di soffrire ben più profondamente delle nature volgari (MA, 439).

Un'ultima disposizione può servire a rendere il quadro ancora più armonico e l'utopia ancora più seducente:

> Se poi avrà luogo uno scambio fra le due caste, in modo che le famiglie e gli individui più ottusi e meno intelligenti vengano abbassati dalla prima alla seconda casta, e d'altra parte gli uomini più liberi di quest'ultima ottengano accesso a quella superiore: allora si sarà raggiunto uno stato, oltre il quale si vedrà ancora solo l'aperto mare dei desideri indeterminati. Così ci parla la voce morente dei tempi antichi; ma dove ci sono ancora orecchie per sentirla? (MA, 439)

In questo modo, la teodicea cristiana della sofferenza è stata radicalmente neutralizzata. Non c'è ombra di sofferenza «ingiusta», per il fatto che la divisione del lavoro risulta effettuata nel rispetto rigoroso del criterio del merito e della sensibilità al dolore. In realtà, non c'è neppure sofferenza propriamente detta: coloro che sono inclini ad avvertirla sono esonerati dalla fatica e persino dal lavoro in quanto tale, mentre fatica e lavoro sono addossati a coloro che per definizione sono insensibili. Il grave torto dei socialisti è di prendere di mira «la migliore casta della società, esternamente privilegiata, il cui vero compito, la produzione dei più alti beni della civiltà, rende la vita internamente tanto più difficile e ricca di dolore» (MA, 480)

Ma i dubbi su questa costruzione emergono immediatamente. L'aforisma appena citato di *Umano, troppo umano* si lascia sfuggire che «il punto di vista della ripartizione della felicità non è essenziale, quando si tratta di produrre una civiltà superiore» (MA, 439). È un'indiretta ammissione che l'infelicità continua a sussistere e che la sua ripartizione è così poco armonica, da non poter essere giustificata facendo riferimento ai meriti e al grado di sensibilità di questo o quell'individuo, ma solo alle esigenze superiori della civiltà.

L'ultima fase dell'evoluzione di Nietzsche lo vede inasprire ulteriormente la polemica contro «*la religion de la souffrance humaine*» (JGB, 21), cioè contro il cristianesimo e la «teodicea della sofferenza» in tutte le sue forme. Ma la novità più rilevante è un'altra. Se anche il motivo armonicistico continua ad essere presente sino alla fine, nel senso che il filosofo non rinuncia mai a sottolineare il carico di responsabilità e di sofferenza che pesa sulle anime più nobili e delicate (cfr. *supra*, cap. 13, § 3), a caratterizzare ora il suo pensiero è l'affermazione franca o brutale per cui la marcia della civiltà esige comunque le sue vittime sacrificali. Nel frattempo Nietzsche si è lasciato decisamente alle spalle anche il tentativo operato, sulle orme di Schopenhauer, nella *Nascita della tragedia*, di disinnescare la carica di negatività mediante il rinvio ad una sfera noumenica al di là del *principium individuationis*. D'altro canto, dileguato è ormai il mondo nell'ambito del quale lo schiavo o servo poteva accettare la sua condizione come qualcosa di naturale. Le «tarantole» socialiste un risultato l'hanno comunque conseguito, quello di avvelenare col *ressentiment* la coscienza dei sottomessi. Ma guai se ora riuscissero a conseguire l'ulteriore risultato a cui tendono: «Non potrebbe esserci fraintendimento più

grande e più funesto di quello che si avrebbe ove mai i felici, i ben-riusciti, i più possenti nel corpo e nell'anima, principiassero in questo modo a dubitare del loro diritto alla gioia» (GM, III, 14).

Per poter respingere l'attacco, la teodicea della felicità deve acquisire un supplemento di durezza. Nell'esigere una rigorosa *apartheid* sociale, *Genealogia della morale* invita a non lasciarsi inceppare da scrupoli privi di senso: «Basta con questo ignominioso infrollirsi del sentimento!» (GM, III, 14). La nuova teodicea della felicità di cui c'è bisogno non è più il tranquillo godimento del potere e della ricchezza, ma presuppone la lotta senza quartiere per liquidare le minacce che incombono su di essa. La felicità che «vuole essere legittima», di cui parla Weber, è ora come un'isola che rischia di essere inghiottita dall'oceano circostante. La teodicea della felicità che s'impone implica la presa di coscienza dell'ampiezza del male da fronteggiare e della durezza di cui i felici devono saper dare prova per difendere il loro legittimo «diritto alla gioia». È una «teodicea della felicità», tragica e dionisiaca, capace di ribadire nonostante tutto l'innocenza del divenire e chiamata a liquidare una volta per sempre la teodicea cristiano-socialista della sofferenza.

6. *Il filosofo, il bramino e il «partito della vita»*

Il filosofo così spesso interpretato in chiave metaforica non solo pensa in termini profondamente politici, ma si pone anche il problema degli strumenti necessari per il conseguimento degli obiettivi enunciati. Di qui la sua aspirazione a fondare o a stimolare la fondazione di un «partito della vita» in funzione della realizzazione della «grande politica» (cfr. *supra*, cap. 11, §§ 1 e 7): quest'ultima si caratterizza fra l'altro per la sua capacità di «cavar fuori da ogni parte i valori cristiano-nichilistici e combatterli sotto ogni maschera ..., dall'attuale sociologia per esempio, dall'attuale musica per esempio, dall'attuale pessimismo (tutte forme dell'ideale cristiano dei valori)» (XIII, p. 220).

È Nietzsche stesso a leggere in chiave politica o etico-politica il suo pensiero. Il merito che si attribuisce non è in primo luogo quello di aver dato impulso all'indagine filologica ovvero a quella estetica o psicologica. Tutto ciò svolge un ruolo subordinato. Anche quando, negli anni della *Nascita della tragedia*, dichiara che «il divenire non è un fe-

nomeno morale, bensì unicamente un fenomeno artistico» (PHG, 19; I, p. 869), egli ha in primo luogo di mira, come bersaglio polemico, la visione morale del mondo che alimenta le rivolte degli schiavi contro l'«ingiustizia». Com'è confermato dalla successiva evoluzione: «Nessuno ha, fino a oggi, saggiato il valore di quella famosissima fra tutte le medicine, che ha nome morale: per la qual cosa è innanzi tutto necessario che si metta una buona volta questo valore in questione! Tale è appunto l'opera nostra» (FW, 345). E un'opera il cui significato trascende infinitamente l'ambito della pura ricerca scientifica o culturale: «Il problema dell'origine dei valori morali è per me un problema di prim'ordine, perché da esso dipende il futuro dell'umanità» (EH, *Aurora*, 2).

Risolvere questo problema è un «compito», una «missione», un «destino». Su ciò Nietzsche non si stanca di insistere in tutto il corso della sua evoluzione. Già a Basilea si fa carico volentieri della «missione» (*Bestimmung*) che – osserva il giovane ordinario in una lettera a Rohde – Wagner «vede in me prefigurata» (cfr. *supra*, cap. 3, § 2). Il successivo mutamento del contenuto della «missione» non comporta il dileguare di questa forma di autocoscienza: «La nostra missione (*Bestimmung*) dispone di noi, anche se non la conosciamo ancora» (MA, *Prefazione*, 7). È un motivo che ritorna insistentemente sia pure con un linguaggio di volta in volta diverso: «Il mio compito (*Aufgabe*) è: cambiare le valutazioni» (IX, p. 470). Oltre a rendere evidente – dichiara il filosofo – «la sproporzione fra la grandezza del mio compito (*Aufgabe*) e la piccolezza dei miei contemporanei» (EH, *Prologo*, 1), la «trasvalutazione di tutti i valori» implica «poteri maggiori di quelli che mai si siano ritrovati in una stessa persona» (EH, *Perché sono così intelligente*, 9). La persona empirica è il veicolo di un destino: «Pesa su di me un'indicibile responsabilità [...]. Io porto sulle spalle il destino (*Schicksal*) dell'umanità» (EH, *Il caso Wagner*, 4). Eloquente è il titolo di un capitolo di *Ecce Homo*: *Perché io sono un destino* (*Schicksal*). Nietzsche dichiara di avvertire un senso di «responsabilità per tutti i millenni dopo di me» (EH, *Perché sono così intelligente*, 10).

Alla luce di questa «missione», di questo «compito» e di questo «destino», la precedente «esistenza di filologo» si rivela nel suo «aspetto inutile, arbitrario» (EH, *Umano, troppo umano*, 3). La filologia, l'arte, la psicologia, qualsiasi altra disciplina è ben poca cosa rispetto a «compiti che coinvolgono la storia universale» (EH, *Le con-*

siderazioni inattuali, 3), anzi rispetto a compiti la cui soluzione divide in due la storia dell'umanità. A coloro che vorrebbero collocare Nietzsche in una sfera remota dal conflitto politico e più vicina alla pura contemplazione estetica o alla pura indagine psicologica si potrebbe rispondere con le parole dello stesso filosofo: «A parte i grandi problemi della moralità non vi è nulla di importante» (XIV, p. 263).

Sia pure non senza contraddizioni, Lou Salomé evidenzia un aspetto essenziale del pensiero e della personalità di Nietzsche: egli «non cerca di insegnare, ma di convertire».[29] Sin dai suoi inizi, egli parla come seguace e teorico di una visione del mondo che va ben al di là della sua persona, come membro e *leader* di un movimento tutt'altro che confinato all'ambito accademico e impegnato, invece, in una lotta politica anche assai aspra. Già il giovane studente, in una lettera a Rohde del 3 o 4 maggio 1868, formula questo preciso programma «Mettere a frutto per il nostro prossimo la nostra costellazione di energie e di idee [...]. Non ci è lecito vivere per noi stessi» (B, I, 2, p. 275).

È un atteggiamento che caratterizza il giovane studente, il filologo, il filosofo sino alla fine. Può essere utile ripercorrere rapidamente, anche a costo di qualche ripetizione, le più significative espressioni a tale proposito incontrate nel corso della ricostruzione della biografia intellettuale di Nietzsche. Appena giunto a Basilea, egli chiama ad una «lotta» senza quartiere: molti cadranno, ma l'importante è che altri siano pronti ad impugnare la «bandiera» (cfr. *supra*, cap. 1, § 17). A rinviare con nostalgia alla terra di Eschilo e dei filosofi presocratici non è un filologo mosso dal desiderio di ricostruire un capitolo di storia, bensì un militante alla ricerca di un modello politico da contrapporre alla modernità: «La Grecia ha per noi il valore che hanno i santi per i cattolici» (VII, p. 18); «ciò che noi speriamo dall'avvenire un tempo fu già realtà» (GMD; I, p. 532).

Considerazioni analoghe si possono fare a proposito del rapporto con Wagner. Egli è ammirato e additato alla pubblica ammirazione, nel periodo pre-«illuministico», in quanto «sublime combattente» di una grande causa che investe il futuro della Germania e della civiltà nel suo complesso (GT, *Prefazione*). Attorno al grande musicista si

[29] Andreas-Salomé, 1998, p. 13.

deve organizzare una sorta di esercito: «Per noi Bayreuth significa la consacrazione mattinale nel giorno della battaglia» (WB, 4; I, p. 451).

Netta è la presa di distanza da coloro che stanno in disparte rispetto alla realtà e alla lotta politica: «Solo chi agisce impara» (Za, IV, *L'uomo più brutto*). Bisogna schierarsi. Se Strauss chiama a raccolta coloro che si riconoscono nella modernità («noi moderni», *Wir Heutigen*) (cfr. *supra*, cap. 4, § 7), Nietzsche fa appello, al contrario, agli «inattuali»: «noi uomini postumi» (FW, 365); «noi uomini nuovi, senza nome, difficilmente comprensibili, noi figli precoci di un avvenire ancora non verificato». Si comprende ora perché Nietzsche, nel definire la sua posizione, ricorra costantemente al plurale: «noi argonauti dell'ideale» (FW, 382; EH, *Così parlò Zarathustra*, 2); «noi spiriti liberi» (JGB, 44; MA, *Prefazione*, 7; WA, *Poscritto*); «noi immoralisti» (JGB, 32); «noi immoralisti e anticristiani» (GD, *Morale come contronatura*); «noi pagani» (XIII, p. 487); «noi alcionii», seguaci della «gaia scienza» (WA, 10).

Progressivamente, queste parole d'ordine si riempiono di precisi contenuti politici: «Non siamo umanitari»; «meditiamo sulla necessità di nuovi ordinamenti, perfino di una nuova schiavitù» (FW, 377). E proprio perché la contraddizione principale è quella che contrappone servi e signori, «noi siamo [...] buoni europei», «senza patria» (FW, 377); più esattamente, «la nostra patria» è «la nostra altura», è l'infinita distanza rispetto alla plebaglia (Za, II, *Della canaglia*; EH, *Perché sono così saggio*, 8). Guardando in basso da questa vetta, meschini e insensati appaiono gli odi nazionali che lacerano l'*élite* europea. S'impone una rottura col passato. Il nuovo schieramento anti-«umanitario» e antidemocratico, che si va profilando, non ha nulla a che fare col tradizionale provincialismo e sciovinismo e neppure col conservatorismo clericaleggiante ad essi spesso intrecciato.

I membri del nuovo «partito» sono chiamati a prendere orgogliosa coscienza di sé, tracciando un'invalicabile linea di demarcazione in primo luogo rispetto ai miserabili e alla «canaglia». Ma ad ingrossare il movimento democratico e socialista non sono solo i miserabili; intervengono anche gli intellettuali, gli artigiani ecc. Il radicalismo aristocratico non deve aver nulla a che fare neppure con loro, con gli «uomini meramente "produttivi"» (cfr. *supra*, cap. 11, §§ 3-4). La comune umanità è mediocre e interiormente povera e vuota, soprattutto è pavida, incapace di pensare grandi prospettive e di correre

avventure e rischi. Quale abisso – dichiara Nietzsche – rispetto al «nostro gusto»! E «dunque lasciamo tutto ciò ai molti, al maggior numero! Noi vogliamo diventare quello che siamo: i nuovi, gli irripetibili, gli inconfrontabili, i legislatori-di-se-stessi, i creatori-di-se-stessi!» (FW, 335).

Mentre traccia un'insuperabile linea di demarcazione rispetto alla plebaglia, la «maniera aristocratica di valutazione» rafforza il legame che unisce i membri dell'*élite*: «Noi nobili, noi buoni, noi belli, noi felici» (GM, I, 10); «noi, i munifici e i ricchi dello spirito» (FW, 378); «noi siamo gli artisti nel disprezzo», «noi siamo inoltre gli "eletti di Dio"» (FW, 379); «noi *altri* ci metteremo immediatamente al grandioso e sublime lavoro della vita» (XIII, p. 644).

La conquistata o riconquistata coscienza di sé stimola uno spirito pugnace e di aperta sfida: «Polve di strada muliniamo noi / Nei nasi di tutti i malati, / Di paura inondiamo questa covata d'infermi! / Tutta la costa sia sgombra / Dall'ansito dei petti macilenti, / Dagli occhi che non hanno coraggio» (FW, *Appendice*, *Al maestrale*). La dissoluzione critica dei dogmi e dei valori tradizionali non si traduce affatto in uno scetticismo inerte e imbelle (cfr. *supra*, cap. 21, § 6).

A chiarire il rapporto che Nietzsche istituisce tra sé e il «partito della vita» da lui auspicato provvede un brano di *Al di là del bene e del male*, che indaga il possibile ruolo di «individui» di «nobile origine» (*vornehme Herkunft*), inclini «per la loro alta spiritualità, a una vita più ritirata e più contemplativa» e che riservano a sé «soltanto la specie più raffinata del comando (quello esercitato su discepoli e confratelli prescelti)». Sono un po' come «i bramini», i quali «si attribuirono il potere di dare al popolo i suoi re, mentre si tenevano e si sentivano in disparte e al di fuori, essendo essi gli uomini che avevano compiti più alti e superiori a quelli di un re» (JGB, 61). Più tardi Zarathustra diventa il punto di riferimento per i re decisi a lottare contro la massificazione e la devastazione moderne: «Tu squarci la fittissima tenebra del nostro cuore. Tu scopristi la nostra miseria, perché, guarda, noi stessi siamo in cammino per trovare l'uomo superiore [...]. Tu continui a trafiggerci cuore ed orecchio con le tue massime» (Za, IV, *Colloquio coi re*, 1-2). Zarathustra-Nietzsche aspira ad essere il bramino del «partito della vita».

7. «*Autodisciplina linguistica*» contra «*anarchia*» e «*incanaglimento linguistico*»

Persino gli aspetti a prima vista puramente letterari ed estetici rivelano un qualche legame con l'interesse politico. Intanto, la cura e lo splendore della prosa non sono estranei all'intento pedagogico: «Si presta fede a tutto ciò che è ben detto» (FW, 23). Chi vuole agire sulla realtà non può limitarsi a fare appello alla ragione: «Quanto più astratta è la verità che si vuole insegnare, tanto più è necessario che essa seduca prima i sensi». Non si tratta di un elemento meramente esteriore: «Lo stile deve fornire la dimostrazione del fatto che si crede ai propri pensieri, che non si pensa soltanto, ma li si sente»; in questo senso, «lo stile deve vivere», deve dimostrare di esser vita: sono le raccomandazioni contenute in quella sorta di «decalogo» che il filosofo invia a Lou Salomé nell'agosto del 1882 (B, III, 1, pp. 243-45). D'altro canto, la destinataria della lettera sa che il suo autore «vuole convincere l'individuo tutto intero, vuole che la sua parola si immerga nell'anima», perché solo in tal modo egli può conseguire l'obiettivo cui aspira, quello della persuasione e persino, come sappiamo, della conversione dei lettori.[30]

Ma lo splendore e il vigore della prosa rivestono un significato politico anche in un senso più profondo, indipendentemente dall'efficacia pedagogica che essi sono chiamati a dispiegare. La mediocrità stilistica della modernità rinvia alla mancanza di *otium* propria di un mondo che, dimentico della schiavitù come fondamento della civiltà, celebra la «dignità del lavoro» e la celebra persino per l'intellettuale. Questi finisce col ridursi al rango di giornalista e svolgere «un lavoro alla giornata» (*Tagelöhnerei*) alla stregua del lavoratore salariato, il *Tagelöhner* propriamente detto (BA, 1; I, pp. 670-71); e come il lavoratore salariato, anche l'intellettuale-giornalista è uno «schiavo del giorno, legato alla catena dell'attimo, e affamato, eternamente affamato!» (BA, 5; I, p. 747). È un tema su cui Nietzsche insiste già dagli anni della *Nascita della tragedia*. Nell'ambito di questo produttivismo sfrenato non c'è più posto per la forma e il gusto della forma:

[30] Andreas-Salomé, 1998, p. 13.

«Meglio fare una qualsiasi cosa che nulla» – anche questo principio è una regola per dare il colpo di grazia a ogni educazione e ogni gusto superiore. E come tutte le forme vanno visibilmente in rovina in questa fretta di chi lavora, così anche il senso stesso della forma, l'orecchio e l'occhio per la melodia dei movimenti, vanno in rovina (FW, 329).

E dunque, la «perizia da orafi della parola, che deve compiere un finissimo attento lavoro e non raggiunge nulla se non lo raggiunge lentamente» (M, *Prefazione*, 5), l'attenzione riservata alla forma è anch'essa un momento essenziale della denuncia della modernità. Per quanto riguarda la Germania, pur di evitare un tedesco ridotto a lingua «storpiata e infamata», sarebbe preferibile «ritornare al più presto a parlare latino» (BA, 2; I, p. 675). L'«autodisciplina linguistica», l'invito e l'impegno a percorrere «il sentiero spinoso del linguaggio» al fine di conferire un'espressione anche stilisticamente adeguata al proprio pensiero, tutto ciò mira a rendere ancora più radicale il distacco rispetto al presente, oggetto di «disgusto fisico» anche su questo piano e condannato ora in virtù di un «giudizio estetico» (BA, 2; I, p. 684), che è al tempo stesso un giudizio politico.

Gli intellettuali moderni sembrano volersi attenere al motto: «*Primum scribere, deinde philosophari*» (FW, *Scherzo, malizia e vendetta*, 34). Devastanti sono le conseguenze di tale atteggiamento:

Pensiamo troppo rapidamente e strada facendo, mentre camminiamo, mentre attendiamo a negozi d'ogni genere, anche quando meditiamo su quanto c'è di più serio; abbisognamo di poca preparazione, perfino di poco silenzio: è come se portassimo in giro sulla testa una macchina dall'irresistibile rullio, che neppure in condizioni sfavorevoli cessa di lavorare.

Quale abisso rispetto all'antichità classica e alla sua consuetudine alla meditazione: «si stava per ore sulla strada, in silenzio, quando il pensiero "veniva"; su una o anche su due gambe» (FW, 6). E alla serietà e all'intensità del pensiero corrispondeva l'attenzione e il rispetto per la forma, come attesta già la «straordinaria serietà» riservata alla «lingua» (cfr. *supra*, cap. 4, § 3). Per fortuna, qualcosa di quella grande eredità continua a vivere nella figura dello studioso formatosi sull'attenta lettura e interpretazione dei grandi testi greci e latini. Prima e più di ogni altro, il filologo avverte disagio e repulsione per quel pasticcio che è la «cultura» moderna: «Nella maggior parte dei lavori dotti fatti dai filosofi delle università, il filologo sente che

essi sono scritti male, senza rigore scientifico e, per lo più, con una intollerabile prolissità» (SE, 8; I, p. 417). Coloro che si sono realmente misurati con l'antichità classica tendono ad essere «maestri della lettura lenta» e finiscono «anche per scrivere lentamente», collocandosi così in netta antitesi rispetto ad «un'epoca del "lavoro"», caratterizzata dalla «fretta», dalla «precipitazione indecorosa e sudaticcia». E dunque: «Filologia è quella onorevole arte che esige dal suo cultore soprattutto una cosa, trarsi da parte, lasciarsi tempo, divenire silenzioso, divenire lento», rinunciare a voler «"sbrigare" immediatamente ogni cosa, anche ogni libro antico e nuovo» (M, *Prefazione*, 5).

Se forma e contenuto tendono a fare tutt'uno, non può essere considerata esterna al contenuto filosofico una scrittura che nella sua stessa configurazione evidenzia il rifiuto dell'ascolia e della volgarità moderne: «La povertà della lingua corrisponde alla povertà delle opinioni: si pensi ai nostri giornali letterari» (VII, p. 830). E dunque: «Scriver meglio significa contemporaneamente anche pensar meglio; trovar cose sempre più degne di essere comunicate e saperle veramente comunicare» (WS, 87). È un motivo su cui Nietzsche insiste con forza:

> Ora il buon autore non si distingue solo per la forza e concisione del suo periodare; ma anche si indovina, si annusa, sempre che si sia uomini dalle narici fini, che un tale scrittore si costringe ed esercita costantemente innanzi tutto a stabilire e a rendere sempre più saldi, in modo rigoroso, i suoi concetti (ad unire cioè alle sue parole concetti univoci) e che, prima che ciò avvenga, non ama scrivere (XI, pp. 445-46).

E, ancora una volta la dimestichezza con l'antichità classica e la lontananza almeno ideale dalla modernità producono un effetto assai positivo: «spiriti confusi, mal preparati» sono quelli «senza educazione filologica», la quale ultima provvede a conferire precisione e univocità alle categorie e ai concetti utilizzati, spazzando via gli «sgorbi di concetti informi e fluttuanti» (XI, p. 445).

Ovviamente, questi brani hanno una valenza anche autobiografica, che talvolta diviene esplicita: «Io non sono di quelli che pensano con la penna inzuppata in mano» (FW, 93). E il sapore di una confessione ha questo ulteriore brano: «I grandi maestri della prosa sono stati quasi sempre anche poeti: pubblicamente, o anche soltanto in segreto e per le loro "pareti domestiche", e a dire il vero, solo sotto gli occhi della poesia si scrive in buona prosa» (FW, 92). In quanto «madre di

tutte le buone cose, la guerra è anche la madre della buona prosa!» (FW, 92).

Epperò, la perdita del senso della forma e la lotta per il suo recupero costituiscono una vicenda che trascende di gran lunga questa o quella personalità: anche al di là dell'antichità classica, «la sospettosa costrizione nella comunicazione dei pensieri, la disciplina cui si sottoponeva il pensatore nel meditare all'interno di una regola ecclesiastica e cortigiana», tutto ciò ha contribuito a istillare «nello spirito europeo la sua forza, la sua spregiudicata curiosità e raffinata mobilità» (JGB, 188).

L'emergere e l'imporsi dell'intellettuale-giornalista, cantore e schiavo al tempo stesso del presente, è un tragico segno di decadenza e un momento di svolta nella storia. Nella sua figura si incarnano «tutti i mali del nostro ambiente letterario e artistico, ossia la tendenza a produrre in modo frettoloso e vanitoso, la smania spregevole di scriver libri, la completa mancanza di stile [...], la perdita di ogni canone estetico, la voluttà dell'anarchia e del caos» (BA, 2; I, p. 681). Più tardi, *Crepuscolo degli idoli* attribuisce a Socrate, protagonista della sovversione plebea, «sregolatezza e anarchia degli istinti» (GD, *Il problema Socrate*, 4). D'altro canto, per quanto riguarda il presente, David Friedrich Strauss, cantore acritico della modernità, cui aderisce con la sua spensieratezza di filisteo (DS, 6; I, p. 191), è al tempo stesso colpevole di un «incanaglimento linguistico» (*Sprach-Verlumpung*) (MA, *Prefazione* al vol. II, 1).

«Anarchia», «incanaglimento»: labile è il confine tra giudizio estetico e giudizio politico. E non c'è dubbio che la condanna dell'imbarbarimento stilistico è la condanna anche dell'imbarbarimento politico della modernità. Il «gergo canagliesco» in cui si esprime Strauss (cfr. *supra*, cap. 5, § 2) – sottolinea la prima *Inattuale* citando Schopenhauer – è «il gergo canagliesco della nobile "epoca d'oggi"» (DS, 11; I, p. 221). Piattezza del contenuto e sciatteria dello stile sono il sintomo inconfondibile dell'emergere di una rovinosa figura sociale, quella dell'intellettuale plebeo: «Giacché l'unica forma di cultura di cui amino occuparsi gli occhi accesi e gli ottusi organi di pensiero della classe dei lavoratori dotti è appunto quella cultura filistea di cui Strauss ha annunziato il vangelo» (DS, 8; I, p. 205).

L'alimento principale di questa nuova classe sociale è costituito dai giornali. Sappiamo già, dalle versioni e dai testi preparatori della *Na-*

scita della tragedia, del nesso che sussiste tra il fatuo ottimismo del «socratismo» e la «stampa» (cfr. *supra*, cap. 3, § 2). Per quanto riguarda le letture del filisteo tedesco alla Strauss, «la preminenza [...] sta senza dubbio dalla parte dei giornali, oltre che delle riviste loro simili» (DS, 11; I, p. 222). E di qui prendono le mosse i «quotidiani discorsi politici» sì «sul matrimonio» e la «pena di morte» ma, soprattutto, «sul suffragio universale» e «sugli scioperi degli operai» (DS, 9; I, p. 215). Ancora una volta miseria della forma e miseria del contenuto fanno tutt'uno. È un tema ripreso e radicalizzato negli anni successivi:

> La parte di gran lunga più grande di ciò che si legge è costituita dai giornali o da cose del genere. Si guardino le nostre riviste, i nostri periodici di cultura: chiunque vi scriva, parla come davanti ad un pubblico non selezionato, e si lascia andare, o piuttosto cadere, sulla sua poltrona. – Qui le cose si mettono male per uno che attribuisca valore soprattutto ai pensieri riposti e ami nei libri, più di ogni cosa espressa, i puntini di sospensione. – La libertà di stampa rovina lo stile, e alla fine anche lo spirito [...]. La «libertà del pensiero» rovina i pensatori (XI, p. 440).

In virtù del legame indissolubile tra forma e contenuto, la lotta per la forma si configura, almeno negli anni delle speranze suscitate dalla fondazione del Secondo Reich, come una lotta immediatamente politica. Bisognerebbe mettere fine, almeno in Germania, a «quella moderna varietà di colori da fiera», spesso dagli intellettuali celebrata «come il "moderno in sé"» (DS, 1; I, p. 163). Purtroppo, «la forma viene comunemente considerata come una convenzione, come travestimento e finzione, e viene perciò, se non odiata, comunque non amata» (HL, 4; I, p. 275). La si considera inessenziale ed esteriore rispetto al «contenuto» e all'«interiorità»; epperò, separata dalla forma, tale interiorità può avere tutte le qualità che vuole, «ma nel complesso essa rimane debole, perché tutte le belle fibre non sono intrecciate nel nodo robusto» (HL, 4; I, p. 276). L'impotenza politica del Secondo Reich, la sua incapacità a mantenere le promesse formulate al momento della sua fondazione, è anche la sua impotenza stilistica.

8. *Aforisma, saggio e sistema*

La centralità dell'interesse politico o etico-politico spiega anche il succedersi delle forme letterarie e stilistiche nell'evoluzione di Nietzsche. Egli inizia la sua carriera filosofica con due manifesti del «par-

tito» o del movimento della visione tragica del mondo (*La nascita della tragedia* e le *Conferenze sull'avvenire delle nostre scuole*) e prosegue con testi (le *Considerazioni inattuali*), impegnati o a liquidare sul piano teorico e politico gli esponenti più in vista del «partito» della modernità ovvero ad analizzare gli autori di riferimento e i punti centrali della piattaforma del «partito» o del movimento antimoderno che il filosofo intende sviluppare. È solo con la crisi di questa piattaforma, in seguito all'evidenziarsi della volgarità moderna del Secondo Reich e del dileguare delle speranze di rigenerazione tragica della Germania, che Nietzsche approda all'aforisma. Esso consente l'agilità necessaria in un momento in cui sono crollate le antiche certezze senza che ne siano emerse di nuove.

Per un altro verso, nel periodo «illuministico» giungono a maturazione e compiuta espressione tendenze profonde. Avremo modo di vedere che, a fondamento del pensiero e del modo di filosofare di Nietzsche, agiscono un complesso intreccio interdisciplinare e la persuasione della traducibilità dei linguaggi. Nel passaggio da un linguaggio all'altro, la traduzione è mediata dallo sforzo di immedesimazione psicologica, non certo dalla trattazione sistematica di ogni singola disciplina, che risulterebbe evidentemente impossibile. Si comprende allora il ricorso all'aforisma. A questo genere letterario conduce anche la rigorosa autodisciplina linguistica, presente sin dall'inizio e alla quale, come abbiamo visto, Nietzsche attribuisce un significato filosofico, di distacco dalla fretta giornalistica e dall'ascolia che caratterizza il moderno in tutte le sue manifestazioni. In questo senso, l'aforisma è una tendenza insita già nel modo e nel contenuto del filosofare di Nietzsche. Essa si accentua man mano che più forte diviene il senso di isolamento e «inattualità». A contrastare una follia secolare divenuta senso comune e che informa di sé pervasivamente ogni manifestazione della vita culturale e politica, non può essere un sapere nuovo ancora tutto da costruire ma solo i colpi di martello di micidiali aforismi. Tanto più che essi sono in grado di dispiegare una grande efficacia pedagogica e politica: «Infine la mia brevità ha anche un altro valore: nell'affrontare i problemi di cui mi occupo, devo dire in breve molte cose, per esser udito ancor più brevemente». Per poter influenzare anche i lettori più lontani dal radicalismo antidemocratico – prosegue Nietzsche – «i miei scritti devono entusiasmarli, elevarli, incitarli alla virtù» (FW, 381).

Al frammento conduce anche la visione della filosofia come autoconfessione. A partire dalla persuasione che «la volontà di sistema è una mancanza di onestà» e che dunque bisogna diffidare di «tutti i sistematici» (GD, *Sentenze e frecce*, 26), una conclusione si impone: «I libri più profondi e inesauribili avranno sempre qualcosa del carattere aforistico e repentino dei *Pensieri* di Pascal. Le valutazioni e le forze che danno l'impulso sono molto al di sotto della superficie; ciò che ne viene fuori è l'effetto» (XI, p. 522). Ma non bisogna perdere di vista il significato anche politico di questo primato accordato alla psicologia. Quel che veramente conta in una filosofia non sono la sua costruzione sistematica e i suoi nessi logici e speculativi, bensì l'anima nobile o plebea che in essa si esprime, la natura sana e vitale del benriuscito ovvero quella malata e torbida del fallito della vita. Attribuire soverchia importanza alle catene di dimostrazioni è già indice di plebeismo perché significa mettere al centro la comunità del concetto, in ultima analisi il gregge, piuttosto che la personalità egregia e d'eccezione.

In due frammenti della primavera-estate del 1885, Nietzsche avverte il bisogno di riflettere non solo sul percorso intellettuale da lui compiuto ma anche sulle forme espressive cui ha fatto ricorso in ogni singola tappa della sua evoluzione. Dopo aver paragonato i suoi scritti a «reti gettate» allo scopo di guadagnare altri uomini alla sua visione ideale e politica (cfr. *supra*, cap. 1, § 17), il filosofo si domanda:

> A chi rivolgersi? Il mio tentativo più lungo lo feci con quell'uomo multilaterale ed enigmatico, per la cui mente sono forse passate più cose buone e cattive che non per quella di tutti gli altri uomini di questo secolo, con Richard Wagner. Più tardi mi immaginai di «sedurre» la gioventù tedesca [...]. Ancora più tardi mi costruii un linguaggio per le teste e i cuori virili e arditi, che aspettassero in qualche sperduto angolo della terra le mie cose strambe. Infine – ma non si vorrà credere a quale «infine» pervenni. Basta, poetai il *Così parlò Zarathustra* (XI, p. 507).

Il secondo frammento così prosegue:

> Saggi (*Abhandlungen*) non ne scrivo: i saggi sono per gli asini e per i lettori di riviste. E tanto meno discorsi! Le mie *Considerazioni inattuali* le rivolsi da giovane ai giovani, ai quali parlai delle mie speranze interiori e dei miei voti, per attrarli nei miei labirinti [...]. Ebbene, ora non ho più nessuna ragione di essere «eloquente» e in quell'antica maniera; oggi forse non ne sarei più capace (XI, p. 579).

Ferma restando la continuità della preoccupazione pedagogico-politica, essa trova espressione in forme letterarie via via diverse. Al tentativo di influire sul «partito» wagneriano, tramite *La nascita della tra-*

gedia e le *Cinque prefazioni* dedicate non a caso a Cosima Wagner, fanno seguito le *Considerazioni inattuali* che, collocandosi sulla scia delle conferenze di Basilea, sembrano configurarsi come «discorsi» (*Reden*), tutte attraversate come sono dalla preoccupazione di influire sulla «gioventù» per guadagnarla alla lotta contro la modernità. Rivelatosi inconcludente questo tentativo, ecco l'appello ai «cuori virili e arditi», gli spiriti solitari cui si rivolgono gli aforismi in particolare del periodo «illuministico».

Ad essi continua a rivolgersi *Così parlò Zarathustra*, ma facendo ricorso ad un genere letterario diverso: non si tratta più – osserva Nietzsche nelle sue lettere – di «una raccolta di aforismi», ma di un «poema» (*Dichtung*), che si configura al tempo stesso come una sorta di «quinto "Vangelo"» (B, III, 1, pp. 326-67). È ormai decisamente alle spalle il «gelo» del periodo «illuministico», e a questa «nuova salute», alla riconquistata fiducia di poter agire politicamente corrisponde una forma letteraria più squillante.

Nel secondo dei frammenti sopra citati, Nietzsche esprime il suo disdegno per il genere letterario dei saggi. Mancano due anni alla pubblicazione di *Genealogia della morale*, che risulta invece costituita per l'appunto di tre «saggi» (*Abhandlungen*). Alle «prediche morali» di *Così parlò Zarathustra* (B, III, 1, p. 321) subentra ora una riflessione più organica. D'altro canto, già in una lettera dell'agosto 1883, Nietzsche si compiace di sottolineare «l'ininterrotta compattezza e coerenza dei pensieri, anche se non coscientemente perseguita, nella massa variegata dei miei recenti libri» (B, III, 1, p. 429). E nel 1885 egli parla dei suoi «libri di aforismi» come «catene di pensieri» (XI, p. 579). E, dunque, ci sono già i presupposti per sviluppare la riflessione sistematica che s'impone: a lungo Nietzsche accarezza il piano di elaborazione dell'opera definitiva, *La volontà di potenza*, chiamata a definire in modo organico la piattaforma teorica e politica del «partito della vita» e nel cui ambito gli aforismi avrebbero dovuto connettersi in una sequenza serrata per configurarsi in modo non dissimile dalle proposizioni, i corollari e gli scolii nell'*Etica* di Spinoza.

29.

Come mettere in discussione due millenni di storia. Antidogmatismo e dogmatismo del radicalismo aristocratico

1. Philosophia facta est quae philologia fuit

Sottolineare il carattere *totus politicus* e coerentemente reazionario del pensiero di Nietzsche non significa affatto indulgere al riduzionismo e perdere di vista l'eccedenza teorica. Al contrario, è solo ora che essa può emergere in tutta la sua forza. Mettere in discussione due millenni di storia è un'impresa a prima vista disperata, e che non può essere neppure tentata se non si ha il coraggio di mettere in discussione non solo l'apparente «evidenza» dell'ideologia dominante, ma anche e soprattutto le categorie politiche, epistemologiche, filosofiche, scientifiche su cui essa si fonda. Il radicalismo aristocratico non può andare all'assalto di un nemico così profondamente radicato senza armarsi in modo adeguato sul piano teorico, senza approntare per questa impresa una possente macchina da guerra; non può confutare due millenni di «menzogna» senza problematizzare e ridefinire, assieme a tutto il resto, lo stesso concetto di «verità».

Abbiamo visto la seconda *Inattuale* farsi beffe della «religione della potenza storiografica», che vorrebbe consacrare come razionale e irreversibile il mondo scaturito dalla Rivoluzione francese, la modernità in quanto tale. Ma come neutralizzare in concreto questa religione e questa potenza? Forse, in una posizione privilegiata si trovano i filologi: non hanno smarrito, anzi sono tenuti a custodire la memoria di un mondo vivo e splendido in un tempo appena a ridosso di «34 vite umane successive, calcolate in 60 anni ciascuna» (cfr. *supra*, cap. 6, § 3), cioè in un passato che si rivela non troppo remoto appena ci si liberi dalla superstizione della fine della storia e si recuperi la dimensione della lunga durata.

Gli anni di collegio e di semireclusione a Pforta e i successivi studi universitari stimolano in Nietzsche l'identificazione simpatetica con la Grecia, questa «vera e unica patria della cultura» (BA, 2; I, p. 686), celebrata e interiormente vissuta in irrimediabile antitesi col presente: «Quanto miserabili noi moderni siamo rispetto ai greci e ai romani» (SE, 2; I, p. 343). La filologia ha allora il compito, per dirla con Rohde, di «mantenere desto e chiaro per l'umanità senescente il ricordo dell'età più fiorente della sua giovinezza felice».[1]

Si delinea così una filologia-filosofia animata da una forte passione politica, ma da una passione politica che, lungi dal fissarsi sulla contingenza, avvertita come meschina e fuorviante, delle vicende parlamentari, governative e partitiche in senso stretto, mira a rimettere in discussione l'intero ciclo storico della modernità. Rendendo possibile o stimolando la seduzione esercitata dall'antichità classica, la formazione filologica fornisce argomenti e armi essenziali per la lotta contro la massificazione e l'egualitarismo moderni. Di ciò Nietzsche è pienamente consapevole: a potere avvertire «la più sottile e impercettibile di tutte le seduzioni» ovvero «la più sottile ed efficace di tutte le seduzioni antidemocratiche e anticristiane» sono soltanto le «anime più forti», le «anime riuscite», quelle «forti e intraprendenti», coloro che possono comprendere ed accettare «una morale diversa da quella di oggi» e che sono pronti a lottare o già «lottano inesorabilmente e assolutamente per i diritti speciali degli uomini superiori e contro l'"animale da branco"» (XI, pp. 80 e 582-83). Come un indiretto ma solenne riconoscimento alla sua formazione filologica suona il capitolo finale del *Crepuscolo degli idoli*: *Quel che devo agli antichi*.

È possibile mettere in discussione le idee morali e politiche correnti solo a condizione di fare i conti col cristianesimo. E, ancora una volta, preziosa e decisiva si rivela la dimestichezza col mondo e coi testi dell'antichità classica. Sull'importanza della filologia nella formazione intellettuale di Nietzsche c'è un'interessante testimonianza di Deussen, compagno di studi del ginnasio:

La nostra fede cristiana perdurò in certa misura fin dopo l'esame di maturità. Essa venne inavvertitamente minata dall'eccellente metodo storico-critico con cui a Pforta venivano trattati gli antichi, e che automaticamente si trasferì poi nel campo della Bibbia.[2]

[1] Rohde, 1972*c*, p. 293.
[2] Deussen, 1901, p. 4.

Già nel 1862, il ginnasiale di Pforta esprime l'aspirazione ad «un più libero punto di vista, che potrebbe permetterci di pronunciare un giudizio imparziale e adeguato ai tempi sulla religione e sul cristianesimo» (FG, pp. 431-32). Più tardi, Nietzsche osserva che i «filologi» sono i «distruttori di ogni fede che riposa sui libri» (FW, 358).

I risultati, gli effetti dirompenti della disciplina da loro coltivata vanno ben al di là della liquidazione della credenza nell'ispirazione divina di un testo sacro sottratto alle contingenze della storia. La terza *Inattuale* osserva che «l'uomo moderno vive in questo oscillare tra cristianesimo e antichità, tra cristianità timorosa o menzognera dei costumi e un anticheggiare altrettanto privo di coraggio e impacciato» (SE, 2; I, p. 345). Comincia così ad essere messa in discussione una lunga tradizione che aveva costruito l'identità dell'Occidente, richiamandosi al tempo stesso sia all'antichità classica che al cristianesimo, senza rendersi conto della contraddizione anzi delle contraddizioni di fondo insite in questa costruzione genealogica. È giunta l'ora di prendere atto dell'inconciliabilità dei «sentimenti cristiani» col «gusto antico» (JGB, 210).

Soprattutto, a risultare mitica è la stessa identità cristiana, è l'unità del testo sacro su cui riposa l'ortodossia vigente in Occidente. Incontenibile è il disprezzo di Nietzsche per «la filologia del cristianesimo», con la sua «spudorata licenza d'interpretazione» e l'«inaudita farsa filologica» da esso inscenata attorno all'Antico Testamento, violentato e strumentalizzato a profezia della figura di Cristo: «un filologo, a sentir ciò, si ferma a metà strada fra collera e riso» (M, 84). Già un appunto preparatorio della *Nascita della tragedia* osserva: «Il benessere sulla terra è la tendenza religiosa dell'ebraismo. Quella cristiana risiede nel dolore. Il contrasto è enorme» (VII, p. 119). L'influenza di Schopenhauer e di Wagner spiega l'aspro antigiudaismo che caratterizza in questo momento l'atteggiamento di Nietzsche. Più tardi si assiste ad un rovesciamento nella gerarchizzazione delle due componenti costitutive della Bibbia cristiana. Resta ferma la tesi della loro assoluta incompatibilità:

> Aver incollato insieme in *un sol* libro questo Nuovo Testamento, questa specie di rococò del gusto sotto tutti gli aspetti, con l'Antico Testamento, facendone la «Bibbia», il «Libro in sé»: questa è stata forse la più grande temerarietà ed il più grande «peccato contro lo spirito» che l'Europa letteraria abbia sulla coscienza (JGB, 52).

Il «peccato contro lo spirito» è in primo luogo un peccato contro la filologia. Una volta che questa venga presa sul serio, va in frantumi, assieme all'ortodossia religiosa, anche l'ortodossia politica dell'Occidente. La tradizione unitaria di cui pretende di essere il rappresentante e l'erede risulta in realtà composta di tradizioni diverse e contrastanti.

Allo sguardo attento del filologo la modernità si rivela non solo repellente ma anche insostenibile, per l'appunto, sul piano filologico. Rovesciando il detto di Seneca, così Nietzsche sintetizza il senso della sua vicenda intellettuale di filologo che si scopre filosofo, e filosofo radicalmente critico della modernità: *philosophia facta est quae philologia fuit* (HKP, p. 268). Ovviamente, la filologia qui in questione non è quella consueta, contrassegnata dalla «più ottusa, più micrologica e arida scientificità» (BA, 3; I, p. 706), non è la disciplina coltivata da «filologi» che «lavorano con perseveranza su una viterella» e si accontentano di «padroneggiare il loro angusto campicello», ignorando le «restanti questioni persino della loro scienza» e in modo totale la «filosofia»; costoro sono da considerare semplici «operai al servizio della scienza», totalmente subordinati alla divisione intellettuale del lavoro e alla *routine* professionale e incapaci di avere una visione dell'insieme (FS, III, p. 329).

Ad essere presi in considerazione non possono essere neppure filologi «troppo morbidi» (*weichlich*), privi cioè del coraggio di guardare in faccia la realtà dell'antichità classica e quindi inclini a rimuovere da essa tutto ciò che risulta in contraddizione col mondo moderno. In tal modo, assieme al coraggio dilegua l'effetto di estraneamento. Il coraggio non è mancato, invece, ad un grande studioso dei poemi omerici: «Il fatto che Friedrich August Wolf abbia affermato la necessità della schiavitù nell'interesse di una civiltà, costituisce una delle intuizioni più vigorose del mio grande precursore» (VII, p. 156). Espresso da colui che in questo momento è ancora ordinario di filologia classica, questo riconoscimento viene ribadito negli anni successivi: «Il meglio che la Germania abbia dato è disciplina critica»; a conferma di questo fatto viene citato, assieme a pochi altri autori, per l'appunto Friedrich August Wolf (XI, p. 496), inserito, insieme a Lessing, Herder, Kant e Niebuhr, nella «bella razza temeraria» dei «coraggiosi», capaci di esprimere «un certo "militarismo" e "federicianesimo" spirituale» (XIV, pp. 362-63), da Nietzsche raccomandato, come sappiamo, come antidoto al gusto molle della modernità. Ecco allora che una filologia

non «molle» suscita un'interrogazione circa il nesso tra civiltà e schiavitù, costringendoci a guardare la modernità non come un'ovvietà ma come una paurosa deviazione.

2. *Interpretazione del «testo della natura» e della storia e problematizzazione dell'«ovvio»*

Non a caso, nel definire il filosofare Nietzsche si serve di categorie chiaramente desunte dalla filologia. Il mondo, il reale nel suo complesso è un testo che bisogna interpretare. Merito di Schopenhauer è di aver voluto «interpretare» (*deuten*) il «quadro della vita». La natura si presenta come una «grande scrittura», e da essa bisogna prendere le mosse per comprendere «la nostra piccola scrittura» (IX, p. 463). Altrove si parla di «interpretazione del mondo» (*Welt-Ausdeutung*) (JGB, 20). In ultima analisi, «il comprendere umano [...] è solo un interpretare in base a noi e ai nostri bisogni» (XI, p. 624). Ecco allora un «vecchio filologo» – così Nietzsche si definisce – impegnato a «rivedere le bucce a certe cattive arti interpretative» (JGB, 22), a criticare le «false interpretazioni (*Ausdeutungen*) delle cose» (XI, p. 501). Chiara è l'analogia tra acribia filologica e rigore filosofico:

> Allo stesso modo che un buon filologo (e in genere ogni dotto che sia stato a scuola di filologia) prova avversione per le errate interpretazioni dei testi (per esempio per quelle dei predicatori protestanti sui pulpiti – ragione per cui le classi colte non vanno più in chiesa), così anche, e non per una grande «virtù», «onestà» ecc., si viene disgustati dalla falsità dell'interpretazione religiosa di tutte le esperienze della vita (XI, p. 435).

Come la natura, anche la storia sembra configurarsi come un testo. Cos'è, ad esempio, la Rivoluzione francese, se non un grande testo che attende di essere interpretato (JGB, 38)? La forte presenza del modello della filologia stimola un'epistemologia antisensualistica e consapevole della sua intrinseca problematicità, che respinge l'illusione dell'immediatezza e dell'evidenza: la realtà, anche quella che appare immediatamente ai nostri sensi, va pur sempre interpretata. Non a caso, proprio *Al di là del bene e del male*, che più diffusamente elabora la teoria dei sistemi filosofici e delle visioni del mondo in quanto «interpretazioni» del «testo» costituito dalla natura e dalla storia, polemizza con particolare vigore contro la credenza in una «certezza

immediata», questa «*contradictio in adiecto*» (JGB, 16); «la fede in "certezze immediate" [...] è una stupidaggine», essa non «fa molto onore» ai filosofi (JGB, 34). Persino il piacere e il dolore, più esattamente le sensazioni di piacere e di dolore, sono in ultima analisi un'interpretazione: innalzarle alla dignità di dato immediato e incontrovertibile significa abbandonarsi alla «superficialità» (cfr. *supra*, cap. 21, § 4). Assieme alle presunte certezze immediate dilegua l'illusione di conoscenze acquisibili senza particolari sforzi e quindi divenute o suscettibili di divenire indiscusso sapere comune: «"Ogni verità è semplice" – Non è questa una doppia menzogna?» (GD, *Sentenze e frecce*, 4).

Neppure le scienze naturali sono in grado di fornire un sapere al riparo da qualsiasi problema di interpretazione (e da qualsiasi dubbio):

> In cinque o sei cervelli comincia forse oggi ad albeggiare il pensiero che anche la fisica sia soltanto una interpretazione del mondo e un ordine imposto ad esso (secondo il nostro modo di vedere! – con licenza parlando) e non già una esposizione del mondo (JGB, 14).

Non solo le scienze naturali sono un'interpretazione del mondo accanto alle altre, ma sono un'interpretazione formulata e affermata a partire da preoccupazioni e da scelte di carattere non già epistemologico bensì estetico e politico, a partire dal gusto democratico e plebeo di appiattire e omologare il reale. Fraintesa e trasfigurata come luogo di certezze incontrovertibili, la «"scienza"» finisce col rivelarsi in realtà un «pregiudizio» (FW, 373).

3. *Il filologo-filosofo e lo sguardo dall'esterno e dall'alto*

Col peso attribuito all'interpretazione e quindi con la potenzialità antidogmatica in essa implicita, la filologia esercita un'influenza profonda anche sul modo stesso di filosofare di Nietzsche. L'antichità classica diviene un punto di osservazione così remoto, e così elevato, da consentire di abbracciare con uno sguardo problematico secoli, anzi due millenni e più di storia dell'Occidente nel suo complesso. Ne scaturisce un effetto di spaesamento rispetto al presente, tanto più radicale quanto più forti sono la dimestichezza e l'immedesimazione col passato: l'«antichità», presa nel suo senso più profondo, «rende inattuali» (VIII, p. 49), evidenzia il mutamento e il «divenire» che carat-

terizzano il processo storico, suscitando dinanzi alla realtà politico-sociale esistente quel *thaumazein* che, aristotelicamente, è a fondamento del filosofare (VII, p. 387). La coscienza comune «si sente in pieno accordo con questo presente, e lo assume come qualcosa di "ovvio"» (*etwas «Selbstverständliches»*) (BA, *Introduzione*; I, p. 646). Distruggendo la presunta immediata evidenza e la presunta ovvietà del moderno, la filologia classica stimola l'interrogazione filosofica, «quel durevole stupore filosofico su cui soltanto, come su di una base feconda, può fondarsi e accrescersi una cultura più profonda e più nobile» (BA, 5; I, p. 741).

Posta dinanzi allo spettacolo degradante del mondo moderno, la filosofia si vede costretta a «prendere le mosse non già dalla meraviglia bensì dall'orrore» (BA, 2; I, pp. 673-74), da «quel sentimento di vergogna per cui noi, di fronte ad un mondo quale è il greco, non abbiamo neppure il diritto di esistere» (BA, 3; I, p. 701). Rimane comunque fermo l'effetto di estraneamento rispetto ad un presente e ad una realtà, per lo più vissuta come ovvia e pacifica, non bisognosa di ulteriore spiegazione e interrogazione. Nietzsche è ben consapevole dell'importanza della filologia nella sua formazione filosofica. Ancora negli ultimi anni della sua vita cosciente osserva: «Non per nulla si è stati filologi, e forse lo siamo ancora»; ciò consente di maturare ed esprimere le proprie convinzioni «più freddamente, più in distanza, con maggiore saggezza, più dall'alto» (M, *Prefazione*, 5).

Per essere autentica e radicale, la riflessione filosofica deve saper incorporare lo sguardo dall'esterno che è anche lo sguardo dall'alto: «Errore degli errori, il noto è l'abituale, e l'abituale è il più difficile a "conoscere", cioè a vedere come problema, cioè a vedere come ignoto, come lontano, come "fuori noi"» (FW, 355). È una dichiarazione che può essere accostata ad un celebre detto della *Fenomenologia dello spirito*: «Il noto in genere, proprio perché noto, non è conosciuto».[3] Se in Hegel è la dialettica a problematizzare i concetti, che smarriscono così la loro fissità e apparente univocità, in Nietzsche a svolgere questo ruolo è chiamato lo sguardo, che smarrisce anch'esso la sua apparente univocità: «Ciò che fa l'originalità di un uomo è che egli vede una cosa che tutti gli altri non vedono» (IX, p. 591). Ma la novità dello sguardo non è un «fatto» nel senso positivistico del termine. Per-

[3] Hegel, 1969-79, vol. III, p. 25.

ché la novità dello sguardo possa darsi e dispiegarsi, è necessario il coraggio di sapersi distaccare dalle rappresentazioni apparentemente ovvie e incontrovertibili:

> V'è una balorda umiltà tutt'altro che rara, grazie alla quale colui che ne sia affetto si rivela una volta per tutte inadatto a diventare il seguace della conoscenza. Difatti, nel momento in cui un uomo di questa specie avverte qualcosa di inusitato, quasi gira sui tacchi, e dice a se stesso: «Ti sei ingannato! Ma dove avevi la testa! Questa non può essere la verità!» E allora, come intimidito, invece di aguzzare la vista e tendere gli orecchi, corre via dalla strada dove si trova la cosa straordinaria e si sforza di togliersela dal capo più presto che può (FW, 25).

È un punto su cui Nietzsche insiste con forza: «Soltanto di rado anche il più intrepido tra noi possiede il coraggio di ciò che veramente sa» (GD, *Sentenze e frecce*, 2), epperò «ci si avvicina alla verità solo di quanto il coraggio può avventurarsi avanti» (EH, *La nascita della tragedia*, 2). A stimolare il filosofo nel suo tentativo di «portarsi fuori e al di sopra» è l'imperativo, il «tu devi» avvertito – osserva Nietzsche – da «noi uomini della conoscenza». Non si tratta di un'operazione agevole: «Si dev'essere molto leggeri per spingere la propria volontà di conoscenza fino a una tale lontananza oltre il proprio tempo, per crearsi uno sguardo che abbracci i millenni e anche un puro cielo in questo sguardo» (FW, 380). Il filosofo, allora, deve saper idealmente uscire dalla cerchia ristretta della propria città e della propria civiltà: «Perché la nostra moralità europea possa essere osservata da lontano, per commisurarla ad altre moralità anteriori o di là da venire, si deve fare come il viandante». Un pensiero e un'attitudine autenticamente critici «presuppongono sempre un al di là del *nostro* bene e del *nostro* male, una libertà da tutta l'"Europa", intesa questa come una somma di imperanti giudizi di valore, trapassati in noi fino a divenire carne e sangue» (FW, 380). Si tratta di realizzare un enorme ampliamento del campo di osservazione: «Con la forza del suo sguardo spirituale e della sua penetrazione visiva cresce la distanza e per così dire lo spazio intorno all'uomo; il suo mondo diventa più profondo e diventano visibili sempre nuove stelle, sempre nuovi enigmi e immagini» (JGB, 57).

È un motivo su cui Nietzsche non si stanca di insistere. La forza straordinaria di Bizet viene così sintetizzata: in lui, «il mondo è come scrutato dall'alto di un monte. – Ho definito appunto il pathos filosofico» (WA, 1). Anche dopo aver preso le distanze da Schopenhauer e dalla sua venerazione per religioni che ormai cominciano a rivelarsi

affette da nichilismo, Nietzsche continua comunque a riconoscere all'ex Maestro un merito fondamentale: «Ci sono perfino momenti in cui vede con occhi orientali» (XI, p. 471). Al confronto, come appare provinciale Strauss il quale, pur atteggiandosi a critico radicale del cristianesimo, non solo non opera nessuno sforzo per osservare dall'esterno il mondo culturale in cui vive, ma non è neppure capace di guardare al di là dell'Europa cristiana: «Egli ha al riguardo completamente dimenticato che la maggior parte dell'umanità è ancor oggi buddista e non cristiana. Come si può, con l'espressione "vecchia fede", pensare senz'altro al cristianesimo?» (DS, 9; I, p. 210).

Procedendo a ritroso, qualcosa di analogo a quanto è stato osservato per Schopenhauer può essere detto di Raffaello, questo spirito rinascimentale che, grazie alla sua estraneità rispetto all'Europa e al Medioevo cristiani, riesce a sviluppare «uno sguardo veramente sovracristiano» e «sovraeuropeo» (XI, pp. 470 e 512). Bisogna far tesoro di questi esempi; è necessario saper scrutare «con occhio asiatico e oltreasiatico» (JGB, 56).

Al fine di produrre lo sguardo dall'esterno, la filologia s'intreccia con altre discipline, a cominciare dall'«etnologia comparata» (MA, 133).[4] Oltre che agli antichi greci e agli antichi romani, Nietzsche fa riferimento agli «antichi germani» (X, p. 329) nonché alle culture e ai popoli più diversi: i popoli primitivi in generale, il «libero pensatore inca» (VII, p. 107), i «parsi» (VII, p. 106), gli «indiani» (IX, p. 605 e GT, *Tentativo di un'autocritica*, 1), il «negro» col suo «feticcio» (IX, p. 422), i «tibetani» (FW, 128), i «vaabiti (FW, 43), gli «ottentotti» (IX, p. 549), i «camciadali» (M, 16), «i bogo» (GM, III, 14), la «setta araba degli assua, di cui si può fare la conoscenza in Algeri» (FW, 306), «gli abitanti delle isole Tonga», «i popoli delle antiche culture d'America», «i cinesi», «il siamese», «i tupinamba», «gli abitanti delle isole Figi» (GT, 15; I, p. 100; X, pp. 325 e 329), gli «abitanti delle isole dei mari del Sud» (IX, p. 422), per non parlare del mondo ebraico, islamico, buddista e induista, tenuti costantemente presenti dal filologo-filosofo che, sulla scia anche di Schopenhauer, è profondamente interessato allo studio comparato delle grandi religioni. Perché mai la «morale ebraica» (ereditata dall'Occidente) dovrebbe essere *a priori* considerata superiore alla morale «araba, greca, indiana, cinese» (IX, pp. 22-23)?

[4] È una disciplina cui Nietzsche rivolge la sua attenzione a partire soprattutto dalla rottura con la piattaforma teorica e politica della *Nascita della tragedia*; cfr. Orsucci, 1996.

Non bisogna mai perdere di vista il fatto che «presso popoli diversi le estimazioni morali sono necessariamente diverse» (FW, 345). L'«accertamento dei fondamenti della diversità del clima morale ("per quale ragione splende qui questo sole di un giudizio di fondo e di un capitale metro di valore della moralità, e laggiù quell'altro")» (FW, 7) è parte integrante dell'interrogazione filosofica. Talvolta, i popoli oggetto dell'indagine della filologia classica e quelli oggetto dell'indagine dell'etnologia comparata vengono accostati, accentuando l'effetto di estraneamento rispetto alla modernità: «Così presso i vaabiti ci sono soltanto due peccati mortali [...]. Allo stesso modo presso gli antichi romani» (FW, 43).

Ad intrecciare audacemente discipline tra loro a prima vista così diverse non è solo Nietzsche. Anche nell'amico Rohde e nella sua *Psyche* si esprime, com'è stato osservato, la «feconda compenetrazione tra studi di antropologia e di antichità classica in atto proprio alla svolta tra i due secoli», sicché – nota polemicamente un recensore illustre (Eduard Meyer) – a chiarimento di uno splendido capitolo di storia della civiltà vengono fatte intervenire nientemeno che le «concezioni dei selvaggi americani, africani, australiani».[5] Se pur non del tutto originale, questo approccio rivela la sua valenza e forza filosofica solo in Nietzsche. Ed egli, infatti, all'obiezione di Meyer avrebbe potuto a sua volta rispondere: «Anche i "selvaggi" sono uomini estremamente evoluti se visti in tempi lunghissimi» (X, p. 333).

Nietzsche sottolinea la necessità del filosofo di procedere «vagabondando tra le molte morali, più raffinate e più rozze, che hanno dominato fino a oggi o dominano ancora sulla terra» (JGB, 260). Solo così egli riuscirà a conseguire risultati apprezzabili: «I veri problemi della morale [...] emergono tutti soltanto da un confronto di molte morali». Bisogna finalmente rompere con una tradizione di etnocentrismo e provincialismo: i consueti studiosi di morale «erano male istruiti e anche poco avidi di notizie sui popoli, sulle epoche, sulle trascorse età» (JGB, 186). Ad intrecciarsi con l'etnologia comparata, assieme alla filologia classica è la ricerca storica in quanto tale: «Il senso storico e l'esotismo geografico-climatico l'uno accanto all'altro» (XI, p. 481).

È a partire di qui che possiamo comprendere la radicalità e la grandezza dell'interrogazione filosofica di Nietzsche. Non c'è dubbio, c'è

[5] Canfora, 1986, p. 35.

una tradizione che agisce alle sue spalle. Un autore a lui particolarmente caro, e cioè Montaigne, da un lato fa riferimento ai «costumi antichi», che danno il titolo ad un capitolo dei suo *Saggi*, per mettere in discussione la tendenza a «non avere altro modello né altra regola di perfezione che i propri costumi e le proprie usanze». Dall'altro, rinvia anche alla Cina, la cui ricca cultura e storia – egli osserva – «m'insegna quanto il mondo sia più ampio e vario di quel che gli antichi e noi riusciamo a concepire».[6]

Conoscere una grande cultura extraeuropea è come entrare in contatto con «gente di un altro pianeta», e allora – ribadisce a sua volta Leibniz – «è impossibile che una pur nuda ma esatta descrizione dei loro usi e costumi non ci fornisca lumi molto importanti e a parer mio ben più utili che non la conoscenza dei riti e dei mobili dei greci e dei romani cui si dedicano tanti studiosi».[7] Ma la contrapposizione qui istituita si rivela errata alla luce proprio della vicenda intellettuale di Nietzsche, il quale incontra l'«altro pianeta» a partire anche dagli studi guardati qui da Leibniz con un certo disdegno. Si direbbe anzi che sia ancora più radicale l'effetto di estraneamento insito nel modo di atteggiarsi di un autore che osserva il presente con gli occhi di un elleno del VI secolo a. C. o di un'epoca ancora più remota! D'altro canto, abbiamo visto Montaigne far riferimento, nella sua critica dell'etnocentrismo, sia al mondo antico che a quello extraeuropeo a lui contemporaneo. È un'osservazione che può essere fatta valere anche per il Settecento francese nel suo complesso. Un altro autore ben noto a Nietzsche, e cioè Taine, nel condannare la «grande spedizione bellica» sviluppata dall'illuminismo contro le credenze e le certezze dell'Antico regime, analizza con acume il modo di atteggiarsi dei *philosophes*:

> Montesquieu guarda la Francia con gli occhi di un persiano, e Voltaire, tornando dall'Inghilterra, descrive gli inglesi, specie sconosciuta. In contrapposizione al dogma e al culto regnanti, si espongono, con ironia aperta o mascherata, le caratteristiche di quelli di diverse sette cristiane: anglicani, quacqueri, presbiteriani, sociniani, oppure di quelli di popoli antichi o lontani, greci, romani, egiziani, maomettani, ghebri, adoratori di Brahma, cinesi, e semplici idolatri.[8]

[6] Montaigne, 1996, p. 384 (libro I, cap. 49, *Des coutumes anciennes*) e p. 1433 (libro III, cap. 13, *De l'expérience*).

[7] In Widmaier, 1990, pp. 213-14 (lettera del 18 agosto 1705 al padre Antoine Verjus); su ciò cfr. Gernet, 1978, pp. 490-91.

[8] Taine, 1899, vol. II, pp. 17-18 (= Taine, 1986, pp. 387-88).

Agli autori qui citati si potrebbe aggiungere Rousseau: in questo caso l'effetto di estraneamento viene conseguito mediante il ricorso alla figura del buon selvaggio: ridicolizzato è l'atteggiamento di quanti, «sotto il nome pomposo di studio dell'uomo», in realtà analizzano e assolutizzano soltanto gli «uomini del proprio paese» e della propria area politica e culturale.[9] Resta comunque il fatto che, mentre nel Settecento francese la critica dell'etnocentrismo è in primo luogo la critica dell'Antico regime, in Nietzsche è la critica del mondo scaturito dalla Rivoluzione francese e della modernità in quanto tale.

Se in un autore come Montesquieu lo sguardo dall'esterno è un divertito anche se geniale esperimento intellettuale, in Nietzsche è un sofferto stile di pensiero acquisito a partire già dall'adolescenza, vissuto con un'intensità esistenziale forse senza confronto. A ciò si connette un radicalismo estremo. Già Rousseau si spinge più avanti dei suoi contemporanei nella denuncia dell'etnocentrismo. Al di là del «giogo dei pregiudizi nazionali», egli intende problematizzare o mettere in discussione l'«uomo civilizzato» (*homme civil*) in quanto tale.[10] Ma Nietzsche va ancora oltre. Coltiva l'aspirazione a collocarsi all'esterno non già di una determinata cultura ma dell'uomo in quanto tale: «Vogliamo guarire dalla grande stoltezza fondamentale di misurare tutto su noi stessi [...]. Vedere con occhi altrui, esercizio a vedere senza riferirsi agli uomini, dunque con distacco (*sachlich*)! Guarire la megalomania umana!» (*Menschen-Größenwahn*) (IX, p. 444). È un obiettivo a cui Nietzsche aspira con tutte le sue forze: «Mio desiderio supremo, l'occhio di Zarathustra, un occhio che domina con lo sguardo, da un'immensa distanza, l'intera fattispecie uomo» (WA, *Prefazione*). La serietà dell'interrogazione filosofica esige che lo sguardo dall'esterno si radicalizzi sino al punto estremo:

> Se non riusciamo a immaginare esseri diversi dagli uomini, si rimane nel provincialismo, in una meschina umanità. L'invenzione degli dei e degli eroi fu qualcosa d'inestimabile. Noi abbiamo bisogno di esseri che ci servano di confronto; perfino gli uomini di cui si dà un'interpretazione errata, i santi e gli eroi sono stati un mezzo importante (IX, p. 577).

[9] Rousseau, 1959, vol. III, pp. 212-13.
[10] Rousseau, 1959, vol. III, p. 210.

Possono così essere recuperate mitologia e agiografia, che risultano utili nella misura in cui concorrono anch'esse a stimolare una prospettiva capace di trascendere l'uomo in quanto tale.

In questa direzione agiscono altresì l'etologia, la «storia degli animali» (*Thiergeschichte*) (FW, 354) e la «zoologia» (VII, p. 695). Anche quando non esplicitamente chiamate in causa, queste discipline fanno bene avvertire la loro presenza già negli scritti giovanili. Dimenticando che l'impulso conoscitivo è solo una funzione vitale, Socrate l'assolutizza e in tal modo lo rende pericoloso e nocivo per la vita stessa. Conviene allora non perdere di vista che il ricorso all'intelletto è solo il modo con cui l'uomo si confronta, nell'ambito della natura, con specie animali fisicamente più forti (WL, 1; I, p. 876). In modo analogo viene combattuta la superfetazione della coscienza storica: nel sottolineare che «per ogni agire ci vuole oblio», la seconda *Inattuale* rinvia al «gregge» e all'animale che «vive in modo non storico» (HL, 1; I, pp. 250 e 249). In questo medesimo contesto vanno collocate la definizione dell'uomo come «l'animale non ancora definito» (XI, p. 125) ovvero come «un animale multiforme, mendace, artefatto e non trasparente» (JGB, 291) e persino come «animale folle» (IX, p. 473); e l'osservazione in base alla quale, per quanto riguarda la sfera del piacere, l'uomo «ha ereditato ogni sorta di cose dagli animali» (MA, 98), ed è in ultima analisi «un animale da gregge» (VII, p. 695).

4. *Lo sguardo metacritico*

Ma a caratterizzare Nietzsche e a definire la sua forza e il suo fascino è soprattutto quello che potremmo definire lo sguardo metacritico. A chiarimento di questo punto, conviene far intervenire un brano della terza *Inattuale*: «È molto consigliabile indagare e dissezionare (*secieren*) una buona volta gli intellettuali, dopo che essi si sono abituati a palpeggiare e a disarticolare (*zerlegen*) sfacciatamente tutto ciò che è al mondo, anche ciò che vi è di più venerabile» (SE, 6; I, p. 394). In altre parole, non si deve esitare a dissezionare i dissezionatori; gli intellettuali, e la «scienza» da essi professata, non sono un oggetto più venerabile di quello da essi di volta in volta indagato e sconsacrato.

Già *La nascita della tragedia* si impegna ad analizzare «l'uomo teoretico», il quale «gode e si appaga nel togliere il velo (*Hülle*) e trova il

suo supremo fine e piacere nel processo di un disvelamento (*Enthüllung*) sempre felice, che riesca per forza propria» (GT, 15; I, p. 98). Sottoposto a sua volta a indagine e disvelamento, l'uomo teoretico si rivela mosso da motivazioni ben più complesse e ben meno pure che non il semplice e disinteressato amore della verità. In realtà, «l'intellettuale (*der Gelehrte*) è fatto di un complicato intreccio di stimoli diversi, è un metallo assolutamente impuro». Bisogna prenderne atto: «Non è propriamente la verità che si cerca, bensì il ricercare stesso, e il piacere principale consiste nell'astuto tendere l'agguato, circondare e uccidere a regola d'arte» (SE, 6; I, pp. 394-95).

Nietzsche problematizza «la volontà di verità», la sottopone a indagine, mettendo radicalmente in discussione lo statuto ad essa tradizionalmente conferito di dato immediato e intrascendibile. A quale funzione essa risponde nell'ambito della vita e quale posto occupa nella lunga evoluzione della specie umana? In un certo senso vien fatto valere il criterio dell'autoriflessione: è la volontà di verità a porre se stessa ed essa è in grado di autolegittimarsi e autogiustificarsi? Ha ragione il filosofo, che così s'interroga, ad essere orgoglioso per il fatto di porre domande sino a quel momento inaudite. Ma ecco che, nel decostruire la credenza nel soggetto-sostanza mosso esclusivamente dall'amore del vero, Nietzsche così argomenta:

> Come l'atto della nascita non può essere preso in considerazione nel processo e nel progresso dell'ereditarietà, così l'«esser cosciente» non può essere contrapposto, in una qualche maniera decisiva, all'istintivo, – il pensiero cosciente di un filosofo è per lo più segretamente diretto dai suoi istinti e costretto in determinati binari. Anche dietro ogni logica e la sua apparente sovranità di movimento stanno apprezzamenti di valore, o per esprimermi più chiaramente, esigenze fisiologiche di una determinata specie di vita (JGB, 3).

In questo medesimo contesto può essere collocato il primo capitolo di *Al di là del bene e del male*, il cui titolo suona: *Dei pregiudizi dei filosofi*. Dopo aver fatto lui stesso professione di «illuminismo» e aver criticato, mettendosi dal punto di vista dei *philosophes*, i pregiudizi del volgo, ora Nietzsche si colloca da un punto di vista per così dire metailluminista, impegnandosi a criticare i pregiudizi dai quali i *philosophes* pretendono a torto di essere immuni. Pur proclamando il *De omnibus dubitandum*, Descartes (e Kant e tanti altri assieme a lui) è rimasto attaccato alla dogmatica e alla metafisica del soggetto (JGB, 2). Si può giungere ad una conclusione di carattere generale: nonostante

amino esibire una criticità radicale, in realtà «i filosofi» sono «i sacerdoti dissimulati» (EH, *Aurora*, 2), sono affetti da pregiudizi non meno pesanti di quelli che intendono portare alla luce e denunciare. Lungi dall'essere immune dal «pregiudizio del volgo», Schopenhauer l'accoglie «portandolo all'esagerazione» (JGB, 19).

Lo sguardo metacritico s'impegna altresì a indagare «sulla psicologia dello psicologo» (XIII, p. 230), sulla «superstizione dei logici» (JGB, 17), sulla storia della coscienza storica, sull'ideologia dei critici dell'ideologia. Questo medesimo atteggiamento viene messo in atto nei confronti della morale e dei suoi teorici. Il giudizio morale esprime apprezzamenti di valore sulle azioni umane, ma ora si tratta di valutare l'atto stesso del valutare. Dopo essersi dichiarato «immoralista», Nietzsche così prosegue: «Io sono fiero di avere questa parola per contrappormi a tutto il resto dell'umanità. Mai nessuno aveva sentito al di sotto di sé la morale cristiana [...]. Chi è entrato prima di me nelle caverne dove spira il soffio venefico di questa specie di ideale – il calunniamento del mondo?» (EH, *Perché io sono un destino*, 6). Lo sguardo metacritico si manifesta anche nell'invito a disprezzare gli indegni spregiatori del mondo.

Nel primo cristianesimo «la psicologia serviva non solo a rendere sospetto, ma anche a denigrare, a flagellare, a crocifiggere ogni cosa umana»; si calunniava l'uomo al fine di «rendergli sospetta la natura», l'eros, la vitalità, la vita in quanto tale (MA, 141). Ora, ad essere sospettato è questo atteggiamento morale: «I miei scritti sono stati chiamati una scuola di sospetto e ancor più di disprezzo»; «io stesso non credo che alcuno abbia mai scrutato il mondo con un sospetto ugualmente profondo» (MA, *Prefazione*, 1). La morale cristiana lancia una sorta di maledizione e di «malocchio» contro i benriusciti (AC, 25); ed ecco allora Nietzsche contrapporre a tale operazione quello che egli definisce «il mio "cattivo sguardo"» (GD, *Prefazione*). Il malocchio della visione morale del mondo è così preso di mira dal contro-malocchio ovvero dal metamalocchio dell'immoralista e del distruttore di idoli.

Lo sguardo metacritico è essenziale. Solo la capacità di una disciplina di sottoporre se stessa ad indagine con la metodologia e i criteri che essa fa valere per gli oggetti da essa generalmente indagati, solo questa capacità di autoriflessione conferisce autentica dignità conoscitiva alla disciplina. In questo senso Nietzsche può affermare: «Prima di me la psicologia non esisteva» (EH, *Perché io sono un destino*,

6); la psicologia comincia propriamente ad esistere solo a partire dal momento in cui è capace di configurarsi anche come «psicologia della psicologia».

5. *Comparatistica, tensione verso la totalità e traducibilità dei linguaggi*

Comincia ad emergere con chiarezza l'intricata rete di discipline a fondamento del discorso di Nietzsche. A quelle già viste se ne possono aggiungere numerose altre, non già citate incidentalmente ma invocate in quanto essenziali per la corretta costruzione del discorso filosofico: abbiamo visto l'importanza accordata alla «fisica», a «fisiologia, medicina, scienze naturali», «statistica» e «igiene» (cfr. *supra*, cap. 19, § 1). Entrano in campo la «matematica» (è uno dei «rami della conoscenza ove sono utili personalità deboli», IX, p. 466); l'«economia politica» (*Volkswirtschaft*) (anche in questa disciplina apparentemente così oggettiva si può avvertire l'onnipresenza del nichilismo, XII, pp. 127 e 130); la «criminologia» (chiamata a suggellare autorevolmente la diagnosi relativa alla natura decadente e malata del maestro di Platone, GD, *Il problema Socrate*, 3), la «fisiologia e storia degli animali» (chiamate a confermare il ruolo dell'inconscio anche nella vita dell'uomo) (FW, 354).

Avvertita come nuova da Mill (che parla a tale proposito di «conveniente barbarismo») e, al di là dell'Atlantico, da Fitzhugh,[11] neppure la «sociologia» sfugge all'attenzione e all'interesse di Nietzsche: il suo emergere è la riprova del processo di omologazione e massificazione che avanza con la modernità (GD, *Scorribande di un inattuale*, 37 e XIII, p. 220). Infine, le più diverse e ardite articolazioni del sapere storico sono chiamate a porre rimedio a quella «mancanza di senso storico» che è «il difetto ereditario di tutti i filosofi» (cfr. *supra*, capp. 8, § 4 e 28, § 2). La biblioteca di Nietzsche è decisamente variegata.

Com'è possibile padroneggiare questa molteplicità di discipline e la massa sterminata di materiali da esse prodotta? Dura è la polemica di Nietzsche contro l'intellettuale impegnato a coltivare in modo minuzioso e superstizioso il suo ristretto campo di specializzazione e dimentico della totalità:

[11] Mill, 1968, p. 886 (libro VI, cap. IX, § 1); Fitzhugh, 1854, p. v.

Forse al giorno d'oggi tutti quanti noi filosofi ci troviamo in una brutta posizione di fronte al sapere: la scienza è in rigoglio, i più dotti tra noi sono prossimi a scoprire di sapere troppo poco. Ma sarebbe pur sempre peggio, se le cose stessero altrimenti – se noi sapessimo troppo: il nostro compito è e rimane in primo luogo di non confonderci anche noi. Noi siamo qualcosa di diverso dai dotti [...]. Non la pinguedine, ma la più grande scioltezza e forza è ciò che un buon ballerino vuole per nutrimento – e non saprei che cosa lo spirito di un filosofo potrebbe desiderare di più che essere un buon ballerino (FW, 381).

La leggerezza e la leggiadria del ballerino si contrappongono allo «spirito di castoro e di formica dell'erudito» (XI, p. 590); in realtà, «lo specialista è necessario, ma è da classificare tra gli strumenti» (XII, p. 62). Alla luce di tutto ciò, Nietzsche considera l'abbandono della professione e della cattedra di professore universitario come momento fondamentale di svolta della sua evoluzione intellettuale e della sua vita:

Intanto la malattia mi diede diritto al capovolgimento completo delle mie abitudini; mi concesse, mi comandò di dimenticare; mi fece il regalo di obbligarmi all'immobilità, all'ozio, all'attesa, alla pazienza... Ma pensare è appunto questo!... I miei occhi, per conto loro, mi costrinsero a farla finita con ogni specie di rosicchiamento di libri, in altre parole: con la filologia; ero redento dal «libro», per anni non lessi più niente – il più grande beneficio che abbia mai reso a me stesso! (EH, *Umano, troppo umano*, 4).

Epperò, già prima di questa sorta di chiamata del destino, il discorso filosofico di Nietzsche si caratterizza per la sua tendenza a far intervenire le più diverse discipline. Nella *Nascita della tragedia* ricostruzione storica e denuncia politica s'intrecciano in modo indissolubile alla «metafisica dell'arte» nelle sue diverse espressioni, all'analisi di carattere epistemologico sullo statuto degli universali, sviluppata sulla scia di Schopenhauer, e a ulteriori considerazioni sul valore anche conoscitivo dell'istinto. In uno scritto coevo, linguistica, glottologia e fisiologia sono chiamate congiuntamente a spiegare l'origine del linguaggio: «Uno stimolo nervoso, trasferito anzitutto in un'immagine: prima metafora. L'immagine è poi plasmata in un suono: seconda metafora» (WL, 1; I, p. 879). Il passaggio all'«illuminismo» non modifica il quadro, ché anzi questa nuova fase si apre con l'affermazione in base alla quale la filosofia non può più fare a meno della storia e del «senso storico» e a sua volta la «filosofia storica» non può fare astrazione dalle «scienze naturali» (cfr. *supra*, cap. 8, § 4).

Certo, dopo l'abbandono dell'insegnamento, cui si era dedicato con grande scrupolo professionale, il filosofo può seguire più liberamente la sua vocazione. Resta fermo il problema: com'è possibile conferire una forma e un senso unitario ad una ricerca che si alimenta delle più diverse discipline, evitando di scadere nella disprezzata erudizione?

La nascita della tragedia legge la visione tragica della vita nei suoni della musica avvincente di Beethoven e nei suoni e nel testo di quella di Wagner, nelle analisi sottili e rigorosamente scientifiche di Kant e Schopenhauer, nell'eloquenza religiosa di Lutero, oltre che nella filosofia, nell'arte, nel modo di vivere in quanto tale della Grecia presocratica. Sul versante opposto, un medesimo contenuto ideale (in questo caso il funesto ottimismo) traspare dalla filosofia di Socrate e dalle tragedie di Euripide, dal romanzo pedagogico di Rousseau, dall'opera musicale neolatina e dai movimenti politici giacobini e socialisti.

Anche nel periodo «illuministico», il bilancio storico all'insegna della *longue durée* continua ad investire congiuntamente le più diverse espressioni della vita culturale e politica. Beethoven viene ora accostato a Rousseau; le grandi sinfonie del musicista tedesco non sono altro che «moralismo in suoni» (WS, 216), esprimono cioè in linguaggio musicale il contenuto filosofico e politico dell'autore che ha presieduto al processo di radicalizzazione della Rivoluzione francese. «La vecchia morale, specialmente quella di Kant», la «morale universale», che esige il perseguimento di «scopi ecumenici» e il compimento di «azioni» desiderabili per tutti gli uomini, rivela la medesima ingenuità della teoria economica del «libero scambio, la quale presuppone che l'armonia generale debba prodursi da sé secondo leggi innate di miglioramento» (MA, 25). Se «nella musica di Händel risonò il meglio dell'anima di Lutero e dei suoi affini» e cioè «il grande tratto giudaico-eroico» della Riforma, nella «nostra più recente musica tedesca», e cioè in Wagner, trova espressione non solo «il gusto per tutto quanto si riferisce all'essenza patriottico-nazionale» ma anche il «cattolicesimo del sentimento», e, in questo senso, essa rinvia ad un mondo destinato, secondo Nietzsche, a tramontare (VM, 171).

Dunque, a fondamento di questo modo di procedere di Nietzsche agisce quella che, con le parole di un autore da lui assai lontano, potremmo definire la «traducibilità dei linguaggi».[12] Non solo è pos-

[12] Riprendo la categoria da Gramsci (1975, pp. 1468-73), il quale però la fa valere per un'o-

sibile comparare le diverse espressioni artistiche: Wagner è «il Victor Hugo della musica in quanto linguaggio» (WA, 8), così come Michelet è il Victor Hugo della storiografia (cfr. *supra*, cap. 28, § 2). Ma è da aggiungere che anche l'arte può essere comparata alla filosofia: abbiamo visto all'opera in Bizet lo sguardo «dall'alto», che è sinonimo di «pathos filosofico». Nietzsche conclude: «Si diventa tanto più filosofi quanto più si diventa musicisti» (WA, 1).

Quel «labirinto» che è l'anima moderna lo si può individuare anche nell'«architettura» e soprattutto nella musica. Qui esso traspare con particolare chiarezza, per il fatto che viene a dileguare o a ridursi l'elemento di vigilanza e di autocensura della coscienza: «Nella musica, infatti, gli uomini si lasciano andare, perché s'illudono che non esista nessuno capace di vederli in se stessi, sotto la loro musica» (M, 169). Nel complesso, per quanto riguarda la comprensione della modernità, il valore o disvalore dell'eguaglianza e dell'omologazione agisce sia nell'incessante ciclo rivoluzionario dell'Occidente che nel sillogismo socratico e nella ferrea legalità affermata dalla scienza fisica; oltre che nella morale, nella religione e nella filosofia, «il nichilismo che sorge, teoretico e pratico», la «tendenza nichilistica» può essere sorpresa anche nelle «scienze naturali» così come in certe tendenze della «politica», dell'«economia politica», della «storiografia», dell'«arte», della «psicologia» (XII, pp. 129-30).

Sarebbe del tutto ingenuo limitarsi a ricercare un contenuto di pensiero solo nelle opere filosofiche o letterarie in genere. Bisogna mettere a confronto «tutto quanto viene tradotto in pensiero, in poesia, in pittura, in composizione musicale, perfino tutto ciò che viene costruito e plasmato in una forma» (FW, 367). Anzi, si può e si deve andare ancora oltre: «Che si possa pensare per immagini, per suoni, non c'è dubbio: ma si deve anche ammettere che si possa pensare per sensazioni di pressione» (XI, p. 644).

La traducibilità dei linguaggi è anche la traducibilità e comparabilità delle emozioni:

Quando si praticava il gioco asciutto e rigoroso del concetto, il gioco del generalizzare, confutare e mettere in difficoltà (*der Verallgemeinerung, Widerlegung, Eng-*

perazione più limitata, e cioè per il confronto tra Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca e, più in generale, tra politica e filosofia.

führung), allora le anime si sentivano colme d'ebbrezza - di quell'ebbrezza che forse hanno conosciuto anche gli antichi grandi contrappuntisti della musica, così asciutti e rigorosi (M, 544).

Così, per quanto riguarda la Germania, del Sei e Settecento, «il barocco tedesco delle chiese e dei palazzi è un parente prossimo della nostra musica – esso dà luogo nel regno dell'occhio allo stesso genere di incanti e seduzioni che la nostra musica produce per un altro senso»; anche la filosofia che si sviluppa in questo periodo di tempo, «con le sue parrucche e ragnatele di concetti, con la sua duttilità, melanconia, con la sua riposta infinità e il suo misticismo, fa parte della nostra musica ed è una specie di barocco nel campo della filosofia» (XII, p. 69).

La chiave di questa traducibilità dei linguaggi è la psicologia, la quale consente a Nietzsche non solo di mettere a confronto le espressioni culturali più diverse e, assieme ad esse, persino le «sensazioni di pressione», ma anche di travalicare arditamente ogni confine temporale e spaziale. Al ruolo nel Medioevo detenuto dalla teologia subentra ora la psicologia, la vera «signora delle scienze» (JGB, 23).

6. *«Sillogismo a ritroso» e sguardo dal di dentro*

Nietzsche definisce con precisione il suo compito: a partire dalla «nostra ottica psicologica» (XII, p. 395), egli si propone di indagare «l'intera storia, sinora vissuta, dell'anima e le sue non ancora sino in fondo esaurite possibilità». È un'impresa nuova che richiede sforzi prolungati e congiunti; ci vorrebbero «segugi finemente ammaestrati da poter lanciare avanti nella storia dell'anima umana». È in questo senso che il filosofo si definisce «uno psicologo nato» (JGB, 45), ovvero «uno psicologo e un divinatore-di-anime costituzionalmente e inevitabilmente tale» (JGB, 269).

Oggetto di indagine non sono solo singole personalità, ma anche «la segreta angoscia nel cuore dei greci» (M, 156), o per giungere ai tempi nostri, «la coscienza (*Gewissen*) dell'europeo di oggi» (JGB, 201), ovvero «gli istinti fondamentali del nostro movimento politico, intellettuale e sociale d'Europa» (XII, p. 155). Si comprende allora il fatto che Nietzsche sottolinei la radicale novità del suo approccio. Si impone uno «psicologo nuovo» (JGB, 12). La «psicologia» da lui pra-

ticata ha poco o nulla a che fare con l'introspezione: «Noi psicologi dell'avvenire abbiamo poca buona volontà di osservare noi stessi», «noi diffidiamo di tutti i contemplatori del proprio ombelico». Del «grande psicologo» si può dire che egli «non cerca mai se stesso, non ha occhi, non ha interessi, non ha curiosità per sé». A ben guardare, l'ossessione dell'introspezione è solo una secolarizzazione di un motivo e di una preoccupazione religiosa. Ma noi – dichiara Nietzsche – «non siamo dei Pascal»; a muovere l'indagine psicologica non è certo l'«interesse per la "salvezza dell'anima", per la nostra felicità, per la nostra virtù» (XIII, p. 231). Bisogna ben guardarsi dalla «psicologia da confessori e psicologia da puritani, due forme di romanticismo psicologico» (XII, p. 130).

È necessario concentrare l'attenzione non già sulla propria interiorità, ma sugli autori ovvero sulle correnti filosofiche e culturali e sui movimenti politici e sociali di volta in volta indagati, in ultima analisi sull'oggettività del processo storico nelle sue diverse manifestazioni e articolazioni. È qui che interviene la «psicologia». Sintomatico è il giudizio nell'autunno 1881 espresso su Wagner, il quale nutre «sentimenti (*Empfindungen*) cristiani» prima ancora di formulare «pensieri (*Gedanken*) cristiani» (IX, p. 591). Si tratta dunque di procedere al di là della sfera concettuale e cosciente per cogliere i sentimenti, gli amori e gli odi, le visioni morali, i valori e disvalori, che muovono e caratterizzano le personalità, i movimenti, le civiltà su cui di volta in volta si sofferma questa nuova «psicologia». Dopo aver conquistato un posto esterno e più elevato rispetto al proprio ambiente culturale e rispetto persino alla propria condizione umana, ora il filosofo-psicologo deve saper cogliere dal di dentro le «valutazioni» di un autore o di un movimento storico: esse «tradiscono in parte la struttura della sua anima» (JGB, 268). Ed è alla comprensione o percezione di questa «struttura dell'anima» che il filosofo-psicologo deve tendere con tutte le sue forze. Assieme all'esigenza dello sguardo dall'esterno e dall'alto, rispetto al mondo in cui si vive, emerge l'esigenza dello sguardo dal di dentro del mondo che si aspira a comprendere e cogliere nel suo significato più profondo.

Già nel leggere *Il mondo come volontà e rappresentazione* – riferisce Nietzsche – «mi sforzai di vedere attraverso il libro e di rappresentarmi l'uomo vivente» che ne era stato l'autore (SE, 2; I, p. 350). D'altro canto, è in tal modo che procede lo stesso Schopenhauer. La

sua «grandezza» risiede nel fatto di «essersi messo di fronte al quadro della vita come di fronte a un tutto, per interpretarla come un tutto». È una lezione da non dimenticare. Disgraziatamente, neppure «le menti più acute» riescono a liberarsi da un approccio che non conduce da nessuna parte; esse si impegnano a indagare «scrupolosamente i colori con cui questo quadro è stato dipinto; forse con il risultato che si tratta di una tela tessuta in modo terribilmente intricato con dei colori sopra, che non si possono indagare chimicamente». Non diversamente procedono gli interpreti che, nell'analizzare un sistema filosofico, si concentrano sui particolari perdendo di vista l'insieme, la personalità concreta del filosofo, la sua anima, i suoi valori, la sua visione del mondo. Schopenhauer invece sapeva bene che «bisogna *indovinare* (*errathen*) il pittore per comprendere il quadro» (SE, 3; I, pp. 356-57). Per quanto riguarda la filosofia, «l'unica critica di una filosofia che sia possibile e che dimostri qualche cosa» è «il tentare se si possa vivere secondo essa» (SE, 8; I, p. 417) e afferrare il «senso» della «vita» (SE, 3; I, p. 357) che in essa agisce e si esprime.

Ma come conseguire questo risultato? È necessario saper far intervenire «quella raffinata fantasia di tentativi dello psicologo e dello storico, che facilmente anticipano un problema e lo colgono a volo, senza ben sapere quel che ci sia da cogliere» (FW, 345). «Il senso storico» viene allora definito come la «capacità di indovinare rapidamente l'ordine gerarchico degli apprezzamenti di valore, secondo i quali un popolo, una società, un uomo hanno vissuto». È «l'"istinto divinatorio"» (JGB, 224) che mette in grado lo storico-psicologo di cogliere l'oggetto.

Certo, questo «istinto divinatorio» presuppone a sua volta uno sforzo di storicizzazione. Disgraziatamente, la «mancanza di senso storico» è assai diffusa: «La maggior parte dei filosofi morali rappresenta solo la gerarchia attualmente dominante [...] – sono essi stessi dominati dalla morale, che insegna ciò che vale al presente come ciò che è eternamente valido» (XI, p. 510). In tal modo essi si precludono la comprensione del mondo antico e della sconvolgente novità che rispetto ad esso rappresenta il cristianesimo:

> Gli uomini moderni, col loro ottundimento per la terminologia cristiana, non riescono più ad immedesimarsi con ciò che di orrendamente enfatico vi era (*fühlen das Schauerlich-Superlativistische nicht mehr nach*), per un gusto antico (*antiker Geschmack*), nel paradosso della formula «Dio in croce» (JGB, 46).

Lo sforzo di storicizzazione non è un processo meramente intellettuale; lo storico deve saper diventare anche psicologo nel senso che dev'essere capace di riattualizzare in sé il modo di vedere, di sentire e di valutare degli antichi, deve saper far riaffiorare alla superficie quel «gusto antico» calpestato e rimosso da quasi due millenni di cristianesimo. Solo così potrà riuscire a cogliere anche sul piano emotivo, a *nachfühlen* la catastrofe verificatasi con l'avvento e il trionfo della religione della croce e degli schiavi; solo così sarà in grado di «ricostruire (*nachbilden*) in sé» il passato: in ciò risiede «il senso storico» (XI, p. 509).

Questo *nachfühlen* e *nachbilden* è sinonimo in ultima analisi di immedesimazione simpatetica, e senza di essa l'antichità classica in generale e l'Ellade in particolare rimangono pur sempre un segreto dai sette sigilli: «Sembra che il mondo greco sia cento volte più nascosto ed estraneo di quel che possa desiderare l'indiscreta natura degli odierni dotti. Se qualcosa si conoscerà mai in questo campo, sarà certo solo l'uguale che potrà conoscere l'uguale» (XI, p. 424).

Si comprende allora perché, nonostante tutto, Goethe e Winckelmann abbiano dovuto subire uno scacco. Prigionieri com'erano della modernità, non potevano penetrare nel segreto, anzi nel sacrario di una civiltà come quella greca, al cui centro vi è l'acuta consapevolezza dell'«immutabile gerarchia e diseguaglianza di valore tra uomo e uomo». Un'incolmabile distanza sembra separare questo mondo dalla modernità. Piuttosto che accostarsi ad esso senza adeguata preparazione storica e spirituale, con occhio profano e profanatore, è preferibile e forse anche inevitabile un periodo di silenziosa e trepida attesa:

> Ecco la grande profondità, il grande silenzio riguardo a tutto ciò che è greco – non si conosceranno i greci finché quel nascosto accesso sotterraneo rimarrà sepolto. Gli indiscreti occhi eruditi non vedranno mai nulla di queste cose, per quanta dottrina s'impieghi al servizio di quegli scavi; perfino il nobile zelo di appassionati dell'antichità come Goethe e Winckelmann ha proprio qui qualcosa di illecito, di quasi immodesto (XI, pp. 681-82).

Una comprensione adeguata dell'Ellade autentica presuppone un contromovimento ovvero l'inizio di un contromovimento rispetto alla modernità. È in primo luogo necessario uno sguardo dall'esterno e dall'alto in modo da «superare ogni cosa cristiana con qualcosa di sovracristiano». Ma ciò non basta. Gli sforzi per liberarsi dalla subalternità rispetto al presente e al moderno si configurano al tempo stesso come

una sorta di esercizi spirituali: «Aspettare e prepararsi, aspettare lo zampillare di nuove sorgenti, prepararsi nella solitudine a voci e volti estranei; lavare la propria anima e renderla sempre più pura dalla polvere e dal chiasso da fiera di quest'epoca» (XI, p. 682). Sia pure esprimendosi col linguaggio di un devoto dell'Ellade autentica, Nietzsche pone un problema reale: lo sforzo di storicizzazione dell'interprete deve riguardare non solo le categorie concettuali ma anche il mondo emotivo; per comprendere adeguatamente la grecità e l'antichità classica è necessario coglierle nella loro reale autonomia, facendo astrazione dall'«ovvietà» non solo delle rappresentazioni coscienti ma anche dei sentimenti propri della modernità.

In conclusione, per quanto riguarda il metodo di indagine suggerito da Nietzsche, vediamo subentrare, al posto del sillogismo (*Schluss*) tradizionale, un inedito «sillogismo a ritroso» (*Rückschluss*):

> Il mio sguardo si acuì sempre di più per quella difficilissima e insidiosissima (*schwierigste und verfänglichste*) forma del sillogismo a ritroso in cui si commette il maggior numero di errori, quel sillogismo a ritroso per cui si risale dall'opera all'autore, dall'azione all'agente, dall'ideale a colui che lo sentì necessario, da ogni maniera di pensare e di valutare al bisogno che dietro a essa impone il suo comando (FW, 370).

Pur nella sua problematicità e nel rischio di arbitrarietà che esso comporta, lo sguardo dall'interno, l'intreccio cioè tra approccio psicologico e approccio storico consente a Nietzsche di conseguire risultati significativi. Si pensi, ad esempio, alle osservazioni fini e penetranti sul ruolo della donna in particolare nel movimento abolizionista, confermate anche da indagini storiche che si muovono in modo più tradizionale (cfr. *infra*, cap. 30, §§ 5-6).

7. *«Non ci sono fatti, ma solo interpretazioni»: assieme al «fatto» scompare il «testo»*

In virtù di una problematizzazione dell'«ovvietà» e di una storicizzazione così radicali da investire la stessa sfera emotiva, la lettura della storia e della realtà in generale smarrisce ogni parvenza di immediatezza e di evidenza. L'onnipresenza del ruolo dell'interpretazione autorizza una conclusione radicale: «Non ci sono fatti, ma solo interpretazioni» (XII, p. 315). Si comprende allora perché Foucault abbia

ritenuto di poter concludere che in Nietzsche «l'interpretazione è sempre incompiuta».[13] Ma è proprio così?

Analizziamo questa tesi celeberrima. Assistiamo ad un'estrema dilatazione della categoria di interpretazione: ora essa abbraccia sia i discorsi che si sforzano di muoversi sul terreno dell'argomentazione logica e scientifica, conservando una coerenza interna e facendo riferimento a «prove» suscettibili di essere verificate; sia i discorsi che si muovono su un terreno radicalmente diverso e che si autolegittimano rinviando all'autorità della tradizione ovvero alla rivelazione privilegiata di questo o quel Maestro. Epperò, almeno su un punto non si può non essere d'accordo con Nietzsche: anche la teoria più rigorosamente scientifica è un'«interpretazione», ed essa si fonda su altre «interpretazioni»: non conduce a nulla un processo che volesse andare alla ricerca di un «fatto» elementare, del tutto scevro e mondo di teoria e cioè di «interpretazione».

Lukács paragona il prospettivismo nietzscheano all'empiriocriticismo preso di mira da Lenin.[14] Questi, a confutazione degli ondeggiamenti idealistici, fra i tanti possibili, adduce, desumendolo dall'*Antidühring* di Engels, l'esempio di una verità incontrovertibile e dunque «eterna»: Napoleone è morto il 5 maggio 1821.[15] Epperò, neppure in questo caso siamo in presenza di un «fatto». La cronologia, la datazione, la scansione del tempo implicano una complessa «interpretazione»: non a caso quell'avvenimento è espresso in modo diverso dal calendario cristiano (giuliano o gregoriano), ebraico ovvero islamico. È dunque pienamente confermata la tesi di Nietzsche? In realtà, una volta scelto un determinato calendario, non è più possibile ignorarlo ovvero modificarlo ad arbitrio, a seconda della convenienza del momento e del capriccio individuale. E cioè, nell'ambito dell'«interpretazione» gregoriana del tempo, è un «fatto» che Napoleone è morto il 5 maggio 1821. Le considerazioni qui svolte potrebbero essere riformulate con un linguaggio kantiano. A partire dalla rivoluzione copernicana, sappiamo del ruolo del soggetto e, dunque, dell'«interpretazione», nell'ambito anche delle scienze naturali. Ma si tratta di distinguere tra soggetto trascendentale e soggetto empirico. L'affer-

[13] Foucault, 1964, p. 188.
[14] Lukács, 1974, pp. 378-89 e 387-89.
[15] Lenin, 1955, vol. XIV, pp. 128-29 e 139; Marx ed Engels, 1955, vol. XX, p. 83.

mazione in base alla quale Napoleone è morto il 5 maggio 1821 è l'«interpretazione» di un soggetto trascendentale, che ha operato una scansione del tempo certo ben determinata ma anche rigorosamente strutturata. Nell'ambito di questa scansione del tempo, l'eventuale affermazione per cui Napoleone sarebbe morto... nel 1921 è l'«interpretazione» (errata) di un soggetto empirico (ad esempio, uno studente con scarsa dimestichezza con la storia).

In Nietzsche mancano queste distinzioni, e ciò rischia di trasformare la categoria di «interpretazione» nella notte in cui tutte le vacche sono nere. Siamo in presenza di un problema di carattere generale. Assistiamo al costante ricorso a categorie molto larghe che abbracciano fenomeni tra loro anche nettamente diversi. Ad esempio, la categoria di volontà di potenza sussume le azioni sia del santo che del delinquente, e in questo caso la comune sussunzione ha un significato riduzionistico, è la negazione della possibilità di qualsiasi gerarchizzazione assiologica dei diversi comportamenti. Come tutto è volontà di potenza, così tutto è crudeltà:

> Posso tutt'al più riconoscere che oggi la crudeltà si è affinata e che le sue forme più antiche sono ormai di pessimo gusto: invece sono le ferite e le torture inflitte con la parola e lo sguardo a raggiungere in tempi di corruzione la loro estrema compiutezza – soltanto oggi si crea la malignità e il piacere della malignità. Gli uomini della corruzione sono arguti e calunniatori: sanno che vi sono ancora altri modi di uccidere oltre il pugnale e l'aggressione (FW, 23).

Non sembra esserci nessuna differenza di valore tra la crudeltà sublimata (il motto di spirito o la battuta pungente) da un lato, e la violenza brutale inflitta al corpo dall'altro. La dilatazione estrema delle categorie di crudeltà e di volontà di potenza rende impossibile la condanna anche delle forme più immediate e radicali di crudeltà e di volontà di potenza.

In modo analogo l'ampiezza eccessiva e indifferenziata della categoria di «interpretazione» spalanca le porte all'arbitrio. Dopo aver preso il posto del «fatto» caro al positivismo, il «testo» evidenziato invece dal filosofo-filologo sembra ora dileguare assieme al fatto: risulta impossibile distinguere tra le diverse interpretazioni sulla base del loro contenuto di verità; l'«interpretazione» fisico-matematica può tranquillamente essere accostata alla lettura della realtà in chiave fabulistica e miracolistica. Vale la pena di notare che, sia pur senza richiamarsi, almeno in modo esplicito, al filosofo tedesco, ci sono cir-

coli fondamentalisti protestanti americani che, a partire dalla tesi in base alla quale «ogni giudizio sull'origine della vita dovrebbe essere considerato quale teoria e non quale fatto», rivendicano, nell'ambito dell'insegnamento delle scienze naturali nella scuola, il medesimo spazio per il discorso evoluzionista e per quello vetero-testamentario.[16]

Ma ancora più interessante è l'atteggiamento di certi discepoli di Nietzsche. Allorché si imbatte nella dottrina dell'eterno ritorno dell'identico, Vattimo avverte un certo imbarazzo, ed ecco come si cava d'impaccio: è vero che Nietzsche la legge come una teoria scientifica; epperò questa dottrina è contemporanea alla tesi per cui «non ci sono fatti ma solo interpretazioni»; e dunque essa non ha e non può avere «una base "descrittiva"» (e il filosofo ne è in qualche modo consapevole).[17] Qui Vattimo per un verso fraintende il punto forte di Nietzsche, per un altro verso ne eredita gli elementi di debolezza. Anche la teoria della gravitazione universale di Newton è un'«interpretazione», ma non per questo essa è priva di «una base "descrittiva"». Si può senza dubbio raccontare la morte di Napoleone il 5 maggio 1821, ma essa continua ad essere un'«interpretazione». Pur dispiegando un'efficacia che è anche pedagogico-morale, la dottrina dell'eterno ritorno non ha agli occhi di Nietzsche un valore di verità e di «interpretazione» diverso da quello che egli attribuisce alla teoria di Newton (la quale, con la sua insistenza sulle leggi generali ha anch'essa, come sappiamo, una valenza politica): non a caso, non solo il filosofo si impegna a dimostrare il carattere rigorosamente scientifico della sua dottrina, ma giunge anche ad accusare di teologismo coloro che la avversano. Vattimo invece si serve della tesi secondo cui «non ci sono fatti ma solo interpretazioni» per «indebolire» certi aspetti e solo certi del pensiero di Nietzsche, non altri (ad esempio, non intende «indebolire» le prese di posizione contro la teutomania e l'antisemitismo). Mentre nel caso dei fondamentalisti cristiani americani l'eccessiva ampiezza della categoria di «interpretazione» consente di assimilare e appiattire, in modo indifferenziato, discorsi qualitativamente diversi, nel caso di Vattimo consente di trattare in modo differenziato e arbitrario i diversi aspetti del pensiero del filosofo.

[16] Glanz, 1999.
[17] Vattimo, 2000, p. 88.

8. *Immedesimazione simpatetica e liquidazione della mediazione concettuale*

Se da un lato, nel loro radicalismo estremo, la criticità e il problematicismo di Nietzsche aprono le porte all'arbitrio, dall'altro finiscono col rovesciarsi nel loro contrario. Per comprendere questa ulteriore dialettica, torniamo al «sillogismo a ritroso». L'attenzione riservata alla totalità, alla personalità dell'autore, da cogliere mediante lo sguardo dal di dentro, va di pari passo con la sottovalutazione o negazione dell'importanza della dimensione concettuale ovvero, per usare il linguaggio sprezzante di Nietzsche, della «critica delle parole alle parole». Del tutto inconcludenti si rivelano, ai suoi occhi, i filosofi che, «nell'edificare grandi filosofie, si mettono subito a pensare dov'è accademicamente il pro e il contro, dove sia permesso scavare, dubitare, contraddire». Essi finiscono così col rimanere «impigliati in una scolastica concettuale», perdendo di vista il tutto e subendo «la sorte dei dialettici sfrenati» (SE, 3; I, pp. 356-57). Zarathustra celebra i «temerari della ricerca e del tentativo», i quali «odiano l'argomentare» (*erschliessen*), allorché sono «in grado di indovinare» (*errathen*) (Za, III, *La visione e l'enigma*; EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 3). La radicalizzazione del ruolo del coraggio nel processo conoscitivo si configura ora come la liquidazione pura e semplice del momento della mediazione concettuale: tra l'anima dell'interprete e quella dell'interpretato si stabilisce un rapporto che è di immedesimazione simpatetica o di reciproca ripugnanza radicale. È questo il senso dell'«indovinare». La catena di argomentazioni e dimostrazioni, la ricerca delle incongruenze e la confutazione logica, l'apparato categoriale, la «scolastica concettuale», le «parole», le idee formulate in modo cosciente ed esplicito, tutto ciò è fondamentalmente privo di valore. E tanto più è insignificante per l'interprete in quanto è insignificante già nell'autore interpretato:

> Mi si è chiarito poco per volta che cos'è stata fino ad oggi ogni grande filosofia: l'autoconfessione, cioè, del suo autore, nonché una specie di non volute e inavvertite *mémoires*; come pure il fatto che le intenzioni morali (o immorali) hanno costituito in ogni filosofia il vero e proprio nocciolo vitale, da cui si è sviluppata l'intera pianta (JGB, 6).

Paradossalmente, ci imbattiamo qui in un atteggiamento che presenta qualche somiglianza con quello assunto dal tanto disprezzato Fichte:

La scelta di una filosofia dipende da quel che si è come uomo: un sistema filosofico non è un'inerte suppellettile, che si può mettere da parte o utilizzare, come ci aggrada, ma è animato dallo spirito dell'uomo che l'ha. Un carattere fiacco di natura, o infiacchito e piegato dalla servitù spirituale, dal lusso raffinato e dalle frivolezze, non potrà mai elevarsi all'idealismo.[18]

Un interprete autorevole quale Jaspers non ha esitato ad accostare Fichte e Nietzsche come teorici della dissoluzione del discorso filosofico nella pluralità delle psicologie delle visioni del mondo.[19] In realtà, un abisso separa i due autori. Il primo si ritiene costrettto a prendere atto del fatto che la confutazione razionale è impotente dinanzi ad un dogmatico che rifiuta *a priori* di misurarsi sul terreno razionale e concettuale. Dal punto di vista di Fichte, dogmatico dovrebbe essere considerato l'atteggiamento dello stesso Nietzsche, il quale ultimo, a sua volta, vedrebbe in tale attaccamento alla «scolastica concettuale» la manifestazione di una personalità e di un senso della vita repugnanti.

Al metodo tradizionale della dimostrazione-confutazione razionale, Nietzsche contrappone un vero e proprio metodo alternativo: in questo senso egli ha poco o nulla a che fare col «dogmatico» comune preso di mira da Fichte. Talvolta può sembrare che il «sillogismo a ritroso», su cui si fonda lo sguardo dall'interno, non funzioni, nel senso che labile risulta il rapporto tra il testo e le convinzioni in esso espresse da un lato e l'autore dall'altro. Ma ciò in realtà costituirebbe un indizio assai rivelatore:

C'è una assai importante differenza se un pensatore si pone in un personale rapporto coi suoi problemi, sì da trovare in essi il suo destino, la sua estrema miseria e anche la sua felicità, oppure se si colloca in un rapporto «impersonale»: vale a dire sa soltanto brancicarli e afferrarli con i tentacoli del suo freddo, curioso pensiero. In quest'ultimo caso, non ne verrà fuori un bel nulla, per quanto molto si lasci promettere (FW, 345).

Il testo indagato si configura comunque come una autoconfessione. A questo punto, non costituisce più un problema insuperabile quello

[18] Fichte, 1971, vol. I, p. 434.
[19] Jaspers, 1985, p. 38.

posto dalla molteplicità delle discipline chiamate in campo dall'approccio di Nietzsche, dalla sua ambizione di cogliere l'«anima» dei più diversi autori e movimenti nelle più diverse culture ed epoche storiche. In che modo padroneggiare l'enorme massa di materiale che abbiamo di fronte? Non è possibile, ma non è neppure necessario: «Leggiamo di rado, non per questo leggiamo peggio – oh, come siamo rapidi nell'indovinare in che modo quel tale è pervenuto ai suoi pensieri [...]» (FW, 366).

Ridotta la filosofia ad autoconfessione, più o meno involontaria, una volta messa a nudo l'anima di un autore, tutto il resto diviene sinonimo di ridondanza o, peggio, di artificio e menzogna, di «ipocrisia della scientificità» (XI, p. 522). Per fare un esempio: «Kant falsifica la sua intima tendenza psicologica nella sua "morale"» e nel suo sistema faticoso e barocco (XI, p. 522).

Ben al di là dell'autore della *Critica della ragion pratica*, la polemica di Nietzsche investe la storia della filosofia in quanto tale: «Quel che ci stimola a guardare, con aria diffidente e sarcastica, *tutti* i filosofi» è soprattutto il «fatto che non c'è in loro sufficiente onestà». Pur rendendo omaggio al valore della «veracità», «*tutti* quanti» procedono in modo completamente diverso nella costruzione del loro sistema:

> Fanno *tutti* le viste d'aver scoperto e raggiunto le loro proprie opinioni attraverso l'autonomo sviluppo di una dialettica fredda, pura, divinamente imperturbabile [...]: mentre invece, in fondo, una tesi pregiudizialmente adottata, un'idea improvvisa, una «suggestione», per lo più un desiderio interiore reso astratto e filtrato al setaccio vengono sostenuti con ragioni posteriormente cercate – sono *tutti* quanti degli avvocati che non vogliono farsi chiamare tali e in realtà, il più delle volte, persino scaltriti patrocinatori dei loro stessi pregiudizi, cui danno il battesimo di «verità» (JGB, 5).

9. *Come orientarsi tra le interpretazioni: dalla psicologia alla fisiopsicologia*

Abbiamo visto la centralità attribuita all'«ordine gerarchico degli apprezzamenti di valore». Ma cos'è che generalmente impedisce agli storici e ai filosofi di coglierne l'importanza? Dinanzi ad un testo, nel senso ampio del termine, l'interprete coraggioso si pone in un rapporto immediato o di immedesimazione simpatetica o di percezione di reciproca ripugnanza radicale. È il «sillogismo a ritroso» che già cono-

sciamo. Ma se *La gaia scienza* metteva in guardia contro le insidie e i pericoli che in esso si annidavano, successivamente la cautela tende a dileguare. Un abisso invalicabile separa ormai i coraggiosi capaci di conoscenza dai pavidi per i quali la menzogna è una ragione di vita:

La necessità, il dire sì alla realtà, è una necessità per il forte, così come lo è per il debole, per ispirazione della debolezza, la viltà e la fuga dalla realtà – l'«ideale»... La conoscenza non è permessa, a loro: per i *décadents* la menzogna è necessaria – è una condizione della loro vita (EH, *La nascita della tragedia*, 2).

Chiaro è lo slittamento dalla psicologia alla psicopatologia. La mancanza di coraggio rinvia a sua volta a un elemento più profondo e ancora più inquietante. Abbiamo tre dicotomie: verità/errore; coraggio/pavidità; salute/malattia. La seconda si rivela a fondamento della prima e, successivamente, la terza a fondamento della seconda. E dunque:

Per uno psicologo poche questioni sono così allettanti come quelle riguardo al rapporto di salute e filosofia [...]. Posto che si sia una persona, si ha difatti, necessariamente, anche la filosofia della propria persona: eppure a questo proposito c'è una sensibile differenza. In quel tale a filosofare sono i suoi difetti, in quest'altro le sue ricchezze e le sue forze. Il primo ha bisogno della sua filosofia, sia come puntello, acquietamento, medicina, liberazione, elevazione, estraniamento da sé; nel secondo, essa è invece un bel lusso e persino, nel caso migliore, la voluttà di una trionfante riconoscenza che alla fin fine deve inscriversi a maiuscole cosmiche nel cielo dei concetti (FW, *Prefazione*, 2).

La malattia assurge a criterio universale di spiegazione: «Tutte e due le religioni mondiali, il buddismo e il cristianesimo, potrebbero aver avuto la loro base d'origine, e a un tempo il segreto della loro repentina diffusione, in una mostruosa malattia della volontà, e in verità così è accaduto» (FW, 347).

Non solo c'è slittamento dalla psicologia alla psicopatologia, ma la malattia psichica tende sempre più nettamente ad assumere una dimensione o un fondamento fisiologico. Per quanto riguarda le due religioni, esse sono il risultato di «una specie di ipnosi dell'intero sistema sensibile-intellettivo» (FW, 347). In altri casi, la spiegazione è ancora più grevemente naturalistica: «Si prenda come sintomatico il fatto che alcuni filosofi, quali ad esempio il tisico Spinoza, videro, dovetter vedere, proprio nel cosiddetto istinto di conservazione, l'elemento decisivo: erano appunto uomini posti in condizioni estremamente penose» (FW, 349).

E, dunque, dalla psicologia alla psicopatologia e dalla psicopatologia alla fisiologia. Dopo aver letto le *Confessioni* di Agostino, in una lettera a Overbeck (31 marzo 1885), Nietzsche scrive che «questo libro», pieno di «falsità psicologica» e il cui «valore filosofico è uguale a zero», presenta comunque il vantaggio che in esso «si vede il cristianesimo a partire dalle viscere» (*in den Bauch*). Non si tratta di una semplice metafora, perché subito dopo il filosofo aggiunge: «Io sto ad assistere con la curiosità di un medico e fisiologo radicale». La «falsità psicologica» si rivela in ultima analisi come una falsità o corruzione fisiologica (B, III, 3, p. 34).

Se ancora ci fosse un margine di ambiguità, esso dilegua rapidamente. C'è un motivo su cui Nietzsche non si stanca di insistere: «Le viscere costrette in una morsa (*das geklemmte Eingeweide*) si tradiscono» (FW, 366); «tutti i pregiudizi vengono dalle viscere» (*Eingeweide*) (EH, *Perché sono così intelligente*, 1). È anche questa l'interiorità nell'ambito della quale bisogna collocarsi per poter esprimere un corretto giudizio di valore su uomini, movimenti e culture:

Il mio istinto di pulizia è di una sensibilità veramente inquietante, così io percepisco fisiologicamente, fiuto la prossimità o – che dico? – il fondo più intimo, le «viscere» di ogni anima (*das Innerlichste, die «Eingeweide» jeder Seele*)... Appunto questa sensibilità fa sì che io abbia delle antenne psicologiche con le quali tasto tutti i segreti e li prendo in mano: già quasi al primo contatto mi accorgo di tutta la sporcizia nascosta nel fondo di certe nature, *forse prodotta dal sangue cattivo*, ma imbiancata dalla educazione (EH, *Perché sono così saggio*, 8).

Non bisogna mai perdere di vista la dimensione fisiologica della decadenza. Disgustoso e nauseante è il dover subire la vicinanza o anche solo l'approssimarsi di «qualcosa di malriuscito», il dover «avvertire il puzzo (*riechen*) delle viscere di un'anima malriuscita» (GM, I, 12). Anche al di là della presenza fisica, un testo decadente, letterario o musicale che sia, provoca reazioni di ripugnanza che vanno ben al di là dell'ambito strettamente psicologico:

Le mie obiezioni contro la musica wagneriana sono obiezioni fisiologiche: a che scopo mascherarle ancora con formule estetiche? L'estetica è per l'appunto nient'altro che una fisiologia applicata. Il mio «dato di fatto» (*Thatsache*), il mio *petit fait vrai* è che non respiro più con facilità quando questa musica comincia ad agire su di me; subito il mio piede va in collera e si rivolta contro di essa [...]. Ma non protesta anche il mio stomaco? il mio cuore? la mia circolazione del sangue? Non si contristano le mie viscere (*mein Eingeweide*)? Non divento rauco senza accorgermene? (FW, 368; NW, *Dove io muovo obiezioni*).

D'altro canto, a poter penetrare nel mondo nobile e aristocratico dei libri di Nietzsche non possono essere coloro che risultano bacati nel corpo, prima ancora che nell'anima. Si tratta di due aspetti indissolubilmente intrecciati di una medesima realtà:

> Qualsiasi infermità dell'anima preclude il loro accesso, una volta per sempre, anche una qualsiasi dispepsia [...]. E non solo la miseria, l'aria stantia di un'anima lo precludono, ma ancor più la viltà, la sporcizia, il segreto spirito di vendetta nelle viscere (*in den Eingeweiden*): una parola mia mette allo scoperto tutti i cattivi istinti [...]. Gli «spiriti» completamente viziosi, le «anime belle», i mentitori in ogni fibra non sanno assolutamente che farsene di questi libri (EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 3).

L'accentuazione della dimensione fisiopsicologica del discorso non solo restringe o annulla lo spazio della comunicazione, ma finisce col fare apparire priva di senso la stessa confutazione: «Chi non solo comprende la parola "dionisiaco", ma comprende se stesso nella parola "dionisiaco", non ha bisogno di confutare Platone o il cristianesimo o Schopenhauer – fiuta la putrefazione (*Verwesung*)» (EH, *La nascita della tragedia*, 2). «Un filosofo ha bisogno di lavarsi le mani dopo essersi occupato a lungo del "caso Wagner". – Ecco la mia concezione del moderno» (WA, *Epilogo*). Il passaggio alla «grande salute», più volte da Nietzsche annunciato o invocato, è ancora una volta qualcosa di più di una semplice metafora:

> Sono ancora in attesa che un filosofo medico, nel senso eccezionale della parola – impegnato col problema della salute collettiva di un popolo, di un'epoca, di una razza –, abbia in futuro il coraggio di portare al culmine il mio sospetto e di usare questa affermazione: in ogni filosofare non si è trattato per nulla, fino a oggi, di «verità», ma di qualcos'altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita (FW, *Prefazione*, 2).

Alla confutazione logica subentrano misure igieniche e di profilassi, e questa profilassi può anche essere di carattere poliziesco: una volta configurato il cristianesimo come «contronatura», ecco che la natura sana ha bisogno di prevenire la contaminazione, ricorrendo a misure detentive anche a carico del «prete» (cfr. *supra*, cap. 18, § 9).

10. *Due tipi di maschera radicalmente diversi*

È lo stesso Nietzsche a farsi esplicitamente promotore di «una peculiare fisiopsicologia» (JGB, 23). Dalla psiche bisogna discendere ad uno strato ancora più profondo: «Le opinioni stesse non sono altro che l'espressione a noi nota di un processo fisiologico»; le opinioni errate «sono grandi malattie, che si trasmettono per molte generazioni, dalle quali infine si guarisce fisiologicamente e che quindi periscono»; e non si dimentichi che «vi sono malattie individuali e superindividuali» (IX, p. 473). È assurdo ritenere che i diversi sistemi morali possano essere pensati indipendentemente dal corpo di cui essi sono espressione:

> Oggi non riusciamo a pensare più la degenerazione morale separata da quella fisiologica: la prima è una mera sindrome della seconda; si è necessariamente cattivi, come si è necessariamente malati [...]. Il vizio non è causa; il vizio è effetto... Il vizio è una delimitazione concettuale, piuttosto arbitraria, per compendiare certe conseguenze della degenerazione fisiologica (XIII, p. 290).

A loro volta, i giudizi di valore «hanno valore soltanto come sintomi», sintomi del corpo, oltre che dell'anima, sintomi della sanità o insania di colui che li esprime. Socrate e Platone possono essere valutati positivamente solo da altri malati. Il presupposto di tale atteggiamento è il «concordare fisiologicamente» (GD, *Il problema Socrate*, 2). È necessario rendersene conto una volta per sempre: «In fondo a tutte le cosiddette "anime belle" c'è un malessere fisiologico» (EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 5). Più in generale, per comprendere il tipo d'uomo col quale si ha a che fare, «bisogna in primo luogo aver chiaro il suo presupposto fisiologico» (EH, *Così parlò Zarathustra*, 2). L'oscillare del mondo occidentale contemporaneo tra cristianesimo da un lato e riconquista di una visione pagana e tragica della vita dall'altro non esprime soltanto un conflitto di civiltà: «L'uomo moderno rappresenta, biologicamente, una contraddizione dei valori», ma ciò significa essere «dal punto di vista fisiologico, falsi»; assistiamo all'intreccio e allo scontro tra due nature reciprocamente incompatibili, la natura sana e quella malata (WA, *Epilogo*).

A questo punto, la fisiologia diventa l'elemento decisivo per la comprensione delle diverse sfere della cultura, che si tratti dell'«estetica»

ovvero della «sfera dei cosiddetti valori morali». Per quanto riguarda quest'ultima, la «morale delle nozioni cristiane di valori» affonda le sue radici «su un terreno infetto fin nel profondo» e già per questo risulta irriducibilmente antitetica rispetto alla «morale dei signori», che si fonda sulla «volontà di potenza quale principio di vita». Ora non solo il conflitto dei valori si configura come un conflitto tra salute e malattia, ma, soprattutto, sia la salute che la malattia trovano *in modo immediato e necessario* la loro espressione teorica in una visione del mondo corrispondente:

> Queste forme antitetiche nell'ottica dei valori sono entrambe necessarie: sono modi di vedere a cui non ci si avvicina con argomenti e confutazioni. Non si confuta il cristianesimo, non si confuta un'infermità dell'occhio. Il punto culminante dell'idiozia erudita è aver combattuto il pessimismo come una filosofia. Le nozioni di «vero» e di «non vero» mi sembra che nell'ottica non abbiano alcun senso (WA, *Epilogo*).

Non c'è spazio per l'argomentazione e la confutazione per il fatto che le teorie e i concetti rinviano ad una sfera più profonda, dalla quale derivano in modo deterministico e nella quale il loro significato si risolve in modo completo e privo di residui. Sino alla fine Nietzsche continua a parlare di scienza, ma questa non ha nulla a che fare con una comunità del concetto nella quale tutti possono, potenzialmente, riconoscersi. La scienza è sinonimo di salute così come la superstizione è sinonimo di malattia, mentre la psicologia è la capacità di avvertire la presenza della salute e della malattia: «Mai nessuno ha avuto un fiuto più fine del mio per i segni dell'ascesa e della caduta» (EH, *Perché sono così saggio*, 1).

È tanto più necessario procedere al di là del livello della coscienza e delle dichiarazioni esplicite, per il fatto che il soggetto tende ad occultarsi: «Come si può credere che un filosofo abbia mai espresso in libri le sue intime opinioni?» (XIV, p. 374). In realtà, «quando si scrive, non si vuole soltanto essere compresi, ma senza dubbio anche *non* essere compresi» (FW, 381). Anzi, è proprio questo l'aspetto principale: «Non si scrivono forse libri al preciso scopo di nascondere quel che si custodisce dentro di sé? [...] Ogni filosofia nasconde anche una filosofia, ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera» (JGB, 289). E dunque, per l'interprete è necessario «guardare dietro le maschere» (XI, p. 481).

Ci imbattiamo qui in un motivo senza dubbio fascinoso, che non a

caso ha trovato interpreti d'eccezione.[20] E, d'altro canto, indiscusso è il contributo di Nietzsche all'elaborazione della psicologia del profondo e della psicanalisi.

Ma, forse, di rado è stato indagato il significato politico del motivo della maschera e della profondità. Siamo in realtà in presenza di due tipi di maschera radicalmente diversi. Da un lato si tratta di accedere ad una dimensione profonda, protetta dai silenzi, dalle rimozioni e dai travestimenti di chi è interessato al mantenimento dell'oscurità, all'occultamento o alla rimozione della propria infermità. Sul versante opposto vediamo profilarsi una maschera di tipo fondamentalmente diverso:

> Un uomo che ha una profondità nel suo pudore [...] istintivamente si serve delle parole per tacere e per celare ed è inesauribile nello sfuggire alla comunicazione, vuole ed esige che al suo posto erri nei cuori e nelle menti dei suoi amici una maschera [...]. Ogni spirito profondo ha bisogno di una maschera: e più ancora, intorno a ogni spirito profondo cresce continuamente una maschera, grazie alla costantemente falsa, cioè superficiale interpretazione di ogni parola, di ogni passo, di ogni segno di vita che egli dà (JGB, 40).

Se i malriusciti risultano inevitabilmente confinati nella cerchia della malattia e della menzogna (nei confronti di se stessi prima ancora che degli altri), le nature aristocratiche vogliono evitare qualsiasi occasione di contatto e contaminazione con la plebaglia, compresa la plebaglia intellettuale e storiografica:

> Gli storici pretendono oggi troppo e peccano tutti quanti contro il buon gusto: fanno ressa per penetrare nelle anime di uomini al cui rango e alla cui società non appartengono. Cosa ha a che fare per esempio un concitato e sudato plebeo come Michelet con Napoleone! Non fa differenza che lo ami o lo odi; dato che suda, non gli deve star vicino (XI, p. 588).

Non c'è dubbio, «tutto ciò che è profondo ama la maschera» (JGB, 40); anzi, «quanto più è di natura superiore, tanto più l'uomo ha bisogno dell'incognito» (XI, p. 543). Di ciò sono ben consapevoli gli uomini superiori: «Sappiamo che siamo difficili da conoscere, e che abbiamo tutte le ragioni di munirci di facciate» (XI, p. 545). L'uomo superiore, che soffre ben più degli uomini comuni e volgari, «trova necessaria ogni forma di travestimento per proteggersi dal contatto di mani invadenti e compassionevoli» (JGB, 270). Dopo essersi configurata come Grande

[20] Su ciò cfr. Vattimo, 1983.

Catena della sensibilità al dolore, la Grande Catena dell'Essere si manifesta come Grande Catena della necessità del travestimento.

Se anche rivestono un significato contrapposto, i due tipi di maschera agiscono in modo convergente nel produrre un risultato: l'impossibilità della comunicazione tra uomini di natura superiore e uomini di natura inferiore.

11. *Psicologia ed etnologia delle visioni del mondo*

L'analisi della storia delle idee e dei conflitti politici e ideologici sfocia nella costruzione di tipologie psicologiche e antropologiche. Torniamo alla *Nascita della tragedia*. Socrate rappresenta «il tipo di una forma di esistenza prima di lui mai esistita, il tipo dell'uomo teoretico, di cui è nostro compito immediato comprendere il significato e il fine» (GT, 15; I, p. 98); più esattamente, egli «è il prototipo dell'ottimista teorico» (GT, 15; I, p. 100). Sicché all'«uomo teoretico», all'«uomo socratico» (GT, 20; I, p. 132), ovvero all'«uomo astratto», che rappresenta «l'educazione astratta, il costume astratto, il diritto astratto, lo Stato astratto» (GT, 23; I, p. 145), si contrappone «l'uomo tragico» (GT, 18; I, p. 119). Assistiamo così all'«eterna lotta tra la concezione del mondo teoretica e quella tragica» (GT, 17; I, p. 111); si fronteggiano, senza possibilità di mediazione, «due diverse forme di esistenza» (GT, 19; I, p. 128). Ad una nuova tipologia procede la terza *Inattuale*, che distingue, come sappiamo, tra l'«uomo di Rousseau», che è a fondamento di «ogni fremito e terremoto socialista», «l'uomo di Goethe», immune dalle infatuazioni sovversive ma incline al filisteismo, e, infine, l'«uomo di Schopenhauer», il solo realmente capace di affrontare e vincere la sfida posta dalla rivoluzione (cfr. *supra*, cap. 6, §§ 8-9).

La storia delle idee, anzi la storia in quanto tale tende ad essere soppiantata, più che affiancata, da una psicologia (e fisiopsicologia) delle visioni del mondo, la quale, peraltro, sembra talvolta articolarsi su base nazionale, col rischio quindi di uno scadimento nello stereotipo per l'appunto nazionale. Al fine di recuperare la sua intrinseca e solo superficialmente appannata «attitudine dionisiaca» (GT, 24; I, p. 153), l'«essenza tedesca», fissata e trasfigurata in modo tendenzialmente metastorico e mitico, viene chiamata negli anni della *Nascita della tra-*

gedia a espellere da sé l'«elemento neolatino» (GT, 23; I, p. 149), anzi l'«essenza neolatina» (BA, 2; I, p. 690), anch'essa più o meno immobile nel tempo.

Si comprende che, a partire da questa psicologia-etnologia delle visioni del mondo, Socrate e Strauss vengano sospettati di essere estranei rispettivamente all'essenza greca e all'essenza tedesca, per rinviare entrambi al mondo ebraico (cfr. *supra*, capp. 3, §§ 2-4 e 15, § 2). Questo modo di argomentare non dilegua col dileguare della fase «metafisica» e romantica. *Al di là del bene e del male* sviluppa una considerazione di carattere generale: il filosofare

è in realtà molto meno uno scoprire che un rinnovato conoscere, un rinnovato ricordare, un procedere a ritroso e un rimpatriare in una lontana, primordiale economia complessiva dell'anima (*uralten Gesammt-Haushalt der Seele*), da cui questi concetti sono germogliati una volta: – in questo senso filosofare è una specie d'atavismo di primissimo rango. La prodigiosa somiglianza di famiglia, propria di ogni filosofare indiano, greco, tedesco, si spiega in modo abbastanza semplice. Proprio laddove si presenta un'affinità di linguaggio è del tutto inevitabile che, grazie alla comune filosofia della grammatica – grazie, voglio dire, al dominio e alla guida inconsapevoli, realizzate da analoghe funzioni grammaticali – tutto sia predisposto, sin dall'inizio, per uno sviluppo e una successione omogenea dei sistemi filosofici; così come pare quasi sbarrata la via a certe diverse possibilità d'interpretazione del mondo (*Welt-Ausdeutung*). Filosofi dell'area linguistica uralo-altaica (nella quale il concetto di soggetto ha avuto un assai scarso sviluppo) avranno con grande probabilità un diverso sguardo «sul mondo» e si dovranno trovare su sentieri diversi da quelli degli indogermani o dei musulmani (JGB, 20).

È una teoria che fa pensare a Renan il quale, in questo stesso periodo di tempo, più che di «razze antropologiche», preferisce parlare di «razze linguistiche»;[21] sicché, ad esempio, le lingue semitiche sono «gli organi di una razza monoteista», la «razza religiosa per eccellenza»,[22] mentre ci sono popoli, in virtù sempre della loro lingua (estranea o refrattaria alle «rivoluzioni»), «votati all'immobilità».[23]

Ma in Nietzsche assistiamo ad un ulteriore irrigidimento naturalistico: «L'incantesimo di determinate funzioni grammaticali è in definitiva l'incantesimo di *fisiologici* apprezzamenti di valore e di condizionamenti razziali» (JGB, 20). Fondate come sono in ultima analisi sulla fisiologia – è il filosofo stesso ad evidenziare questo aspetto col

[21] Renan, 1947, vol. VIII, p. 1224.
[22] Renan, 1947, vol. VIII, p. 97.
[23] Renan, 1947, vol. VIII, p. 162; su tutto ciò cfr. Olender, 1991, pp. 87-128.

corsivo – le diverse visioni del mondo risultano tra loro incomunicabili: «Ciò che di una lingua è traducibile nel modo peggiore in un'altra, è il tempo del suo stile, che come tale trova il suo fondamento nel carattere della razza o, per dirla in termini fisiologici, nel tempo medio del suo "metabolismo"» (JGB, 28). La traducibilità dei linguaggi vale solo per le molteplici manifestazioni di una medesima cultura ma non per il rapporto tra culture diverse.

Gravi sono le implicazioni di questa articolazione delle visioni del mondo secondo il loro fondamento etnico e fisiologico: incomunicabili tra di loro, esse risultano immobili e permanentemente gerarchizzate, con una gerarchizzazione che chiama in causa anche i diversi popoli che le esprimono. Ad esprimere una visione del mondo ostile alla natura e alla vita possono essere «individui», «ceti» o «*razze intere*» (FW, *Prefazione*, 2). Forse è possibile sorprendere anche qui un'allusione agli ebrei, altrove ripetutamente bollati come l'incarnazione dell'antiaristocratica e antinaturale visione morale del mondo.

12. *Ricomparsa del «testo» e sua trasformazione in «fatto»*

Lo slittamento dalla psicologia alla fisiopsicologia nella lettura e interpretazione degli individui così come dei popoli e delle «razze» comporta un risultato paradossale. Abbiamo visto dileguare assieme al fatto anche il testo, ma ecco che ora il testo non solo ricompare ma tende a configurarsi come un'oggettività e un'evidenza ineludibili. Contro le mistificazioni idealistiche, Nietzsche chiama a riconoscere e rispettare «il terribile testo fondamentale *homo natura*». Bisogna dunque «ritradurre l'uomo nella natura, padroneggiare le molte vanitose e fantasiose interpretazioni e significazioni marginali, le quali fino a oggi vennero scarabocchiate e dipinte su quell'eterno testo base *homo natura*» (JGB, 230). Alla luce di questo approccio non è soltanto «il "miracolo"» a rivelarsi «un errore d'interpretazione» e «un difetto di filologia» (JGB, 47). Una sovrapposizione arbitraria al testo della natura risulta essere anche la morale. Così agevole appare ora la distinzione tra le interpretazioni che la loro pluralità tende a dileguare: l'«interpretazione morale e religiosa» del mondo è ormai divenuta «per noi impossibile». È necessario affermare una «nuova interpretazione» del tutto diversa (XI, p. 633): è «l'interpretazione estetica» (IX, p. 615), ovvero l'«interpretazione dinamica del mondo» (XI,

p. 565), fondata sul gioioso riconoscimento della realtà della volontà di potenza e dell'innocenza del divenire.

Questa nuova interpretazione, più valida, anzi l'unica veramente valida, deve abbracciare «ogni accadere» (XI, pp. 619 e 629); assieme all'«interpretazione morale di tutti i fatti naturali» va condannata anche «l'interpretazione morale del nostro agire» (XI, p. 501). Dalla natura passiamo così alla storia. Nel leggere la Rivoluzione francese, Kant e non pochi contemporanei hanno proceduto in modo arbitrario. Invece di rispettare il testo nella sua autonomia vi hanno proiettato preoccupazioni e speranze morali ad esso del tutto estranee. In «quella macabra e, giudicata da vicino, superflua farsa [...] i nobili ed esaltati (*edlen und schwärmerischen*) spettatori dell'intera Europa hanno da lontano per tanto tempo e con tanta passione trovato l'interpretazione dei loro stessi sdegni ed entusiasmi, finché il testo non scomparve sotto l'interpretazione» (JGB, 38).

Così incontrovertibile è l'evidenza del testo costituito dalla realtà, che le interpretazioni che lo ignorano o lo fraintendono, più ancora che come errori, si configurano come falsificazioni:

> Chi «spiega» il passo di un autore «più profondamente» che esso non fosse inteso, non ha chiarito, bensì oscurato l'autore. Così fanno i nostri metafisici col testo della natura; anzi ancora peggio. Giacché, per addurre le loro spiegazioni profonde, essi spesso si preparano il testo a questo scopo: cioè lo corrompono (WS, 17).

Infine, il testo della realtà sembra persino assumere uno spessore fisico. Abbiamo visto l'aforisma della *Gaia scienza* impegnato a polemizzare contro il «pregiudizio» degli scienziati, che vorrebbero far valere come unica ed esclusiva la loro interpretazione matematica e contabile del mondo. Ma ecco la conclusione del ragionamento: tale pretesa «è una balordaggine e un'ingenuità, posto che non sia un'infermità dello spirito, una condizione da idiota cronico» (FW, 373). La problematicità, implicita nella configurazione del rapporto tra mondo e visione del mondo sul modello del rapporto fra testo e interprete-filologo, si è rovesciata nel suo contrario. L'anima colta mediante l'«indovinare» rinvia a sua volta al corpo: «Dietro i supremi giudizi di valore, da cui fino a oggi è stata guidata la storia del pensiero, sono nascosti fraintendimenti (*Missverständnisse*) della condizione corporea». In questo senso, rompere con una visione del mondo che si trascina da due millenni significa rompere con «un'interpretazione (*Auslegung*)

del corpo e un fraintendimento (*Missverständniss*) del corpo» (FW, *Prefazione*, 2). Siamo qui in presenza di un genitivo soggettivo più ancora che oggettivo: in ultima analisi: è il corpo malato a fraintendere se stesso. Il modello filologico, la categoria di interpretazione, continua ad essere ben presente, solo che il suo significato ha subito un completo rovesciamento: «Ogni filosofia che ripone la pace più in alto della guerra» è «un'interpretazione del corpo e un fraintendimento del corpo». È lecito chiedersi «se non sia stata la malattia ciò che ha ispirato il filosofo»; non bisogna lasciarsi ingannare dall'«inconsapevole travestimento di fisiologiche necessità sotto il mantello dell'obiettivo, dell'ideale, del puro-spirituale» (FW, *Prefazione*, 2). Più ancora che l'anima, il sistema ovvero la mediazione concettuale occulta il corpo e la malattia del corpo, che invece devono essere portati alla luce e denunciati da questa nuova «psicologia» e fisiopsicologia.

In conclusione, l'epistemologia antisensualista, implicita nell'approccio filologico, entra in contraddizione con la professione di fede sensualistica che, sul piano politico e morale, Nietzsche contrappone a platonismo, cristianesimo e socialismo. Nelle sue diverse configurazioni, l'«idealismo» abbandona il terreno dell'oggettività reale per inseguire un mondo fantastico di ideali ed evasioni religiose e politiche, di rivendicazioni e recriminazioni morali, un mondo che può solo essere il risultato dell'insania, della malattia e della corruzione del corpo. Ad uno sguardo più attento e più profondo, una proposizione o interpretazione erronea si rivela essere fisiologicamente e patologicamente condizionata e determinata. Decisamente sospetto è ora anche l'atteggiamento scettico, in contrapposizione al quale viene celebrata «la sicurezza delle misure di valore»: «noi non siamo degli scettici, crediamo ancora a una gerarchia degli uomini e dei problemi» (XI, p. 529). Ora non sembra esserci più posto per il dubbio: «Lo scetticismo, infatti, è l'espressione più spirituale di una certa multiforme condizione fisiologica, che nel linguaggio comune va sotto il nome di astenia nervosa e costituzione malaticcia» (JGB, 208).

Si spiega così la singolare contraddizione per cui in una medesima pagina possiamo leggere la tesi secondo cui «bene e male sono solo interpretazioni e in nessun modo un fatto» e dunque è ora di liberarsi dalla «radicata costrizione a interpretare moralmente» e, subito dopo, il rimprovero all'interpretazione morale di trascurare «il fatto fondamentale», e cioè la «contraddizione fra il "divenire più morale" e l'e-

levazione e il rafforzamento del tipo uomo» (XII, pp. 131-32). D'altro canto, al Nietzsche che chiama rudemente ad attenersi al «terribile testo fondamentale *homo natura*» si potrebbe contrapporre la polemica da lui sviluppata contro la pretesa degli stoici di voler vivere «secondo natura». In realtà, la natura è «l'indifferenza stessa come potenza». E dunque: «Come potreste voi vivere conformemente a questa indifferenza? Vivere – non è precisamente un voler essere diversi da quel che è la natura? Vivere non è forse valutare, preferire, essere ingiusti, essere limitati, voler essere differenti?» «Il vostro orgoglio – prosegue *Al di là del bene e del male* – vuole prescrivere e incarnare nella natura, perfino nella natura, la vostra morale, il vostro ideale» (JGB, 8). Ma non è in modo analogo che procede Nietzsche, limitandosi a sostituire l'«interpretazione dinamica», innalzata al rango di «fatto» incontrovertibile, all'«interpretazione morale del mondo»?

Se pure si accentua col passare degli anni, il ricorso alla categoria di malattia è un tratto che caratterizza Nietzsche in tutto l'arco della sua evoluzione. I germi di questo tipo di lettura si possono già cogliere nella *Nascita della tragedia*: Socrate vi appare come l'espressione di una visione malata della vita, di una psicologia torbida. In lui (e in Euripide) una filosofia dissolutrice del mito e dell'ordinamento sociale esistente va di pari passo col «progressivo intristimento (*Verkümmerung*) delle forze fisiche e spirituali»; dileguata è ormai «l'antica e quadrata valentia di corpo e d'anima» (GT, 13; I, p. 88). Con Socrate «viene al mondo per la prima volta» quella «profonda allucinazione» (*tiefsinnige Wahnvorstellung*) per cui il pensiero pretende di penetrare «fin nei più profondi abissi dell'essere e sarebbe in grado non solo di conoscere, ma addirittura di correggere l'essere» (GT, 15; I, p. 99). A partire da ciò, «la scienza, spronata dalla sua robusta idea fissa (*Wahn*), corre senza sosta fino ai suoi limiti» e sino al naufragio (GT, 15; I, p. 101).

Gli scritti e gli appunti coevi alla *Nascita della tragedia* non solo ribadiscono la tesi dell'«idea fissa» (*Wahn*) e dell'«allucinazione» (*Wahnvorstellung*) (VII, pp. 134 e 132), ma sviluppano ulteriormente la requisitoria, che si configura sempre più chiaramente come una diagnosi senza speranza: Socrate è un «uomo del tutto abnorme», già nel suo aspetto fisico; è inoltre caratterizzato da un «intelletto unilaterale» e ostile al sano «istinto» e da una «volontà smisurata», e che vive in «un mondo assurdo e rovesciato» (ST; I, pp. 541-42).

È un tema ben presente anche nel periodo «illuministico». Innalzando alla dignità di un «demone» quello che è forse un banale «mal d'orecchi», Socrate si rende responsabile di una «falsa interpretazione» di un sintomo patologico: in modo analogo si atteggia il santo in relazione alle sue «visioni» e ai suoi «stati di malattia» (MA, 126).

Fa così irruzione nel discorso di Nietzsche un pathos esaltato della verità che contrappone la verità e la sua «rivelazione» a millenni di interpretazioni erronee e malate del testo della natura. Il linguaggio del filologo cede il posto al linguaggio del profeta. Quest'ultimo così celebra la svolta inaudita rappresentata dal suo Zarathustra: «Fino ad allora non si sapeva che cos'è l'altezza, che cos'è la profondità: ancor meno che cos'è la verità. In questa rivelazione della verità non c'è momento che sia stato già anticipato, indovinato da qualcuno dei grandissimi» (EH, *Così parlò Zarathustra*, 6).

Abbiamo visto Nietzsche contrapporre il nobile illuminismo e scetticismo di Pilato alla pretesa del visionario e fanatico di rappresentare e incarnare la verità. Senonché, il filosofo finisce con l'assumere l'atteggiamento di Gesù più che quello del governatore da lui ammirato:

> La mia verità è tremenda: perché fino a oggi si chiamava verità la menzogna. – Trasvalutazione di tutti i valori: questa è la mia formula per l'atto con cui l'umanità prende la decisione suprema su se stessa, un atto che in me è diventato carne e genio. Vuole la mia sorte che io debba essere il primo uomo decente, che sappia oppormi ad una falsità che dura da millenni... Io per primo ho scoperto la verità, proprio perché per primo ho sentito la menzogna come menzogna, la ho fiutata... Il mio genio è nelle mie narici [...]; solo a partire da me ci sono di nuovo speranze (EH, *Perché io sono un destino*, 1).

Così esaltato è il pathos della verità, che Nietzsche giunge ad autodefinirsi come «quel primo spirito retto nella storia dello spirito, quello spirito con il quale la verità è pervenuta a giudicare la falsa moneta di quattro millenni» (EH, *Il caso Wagner*, 3), la falsa moneta del lungo e rovinoso ciclo in cui ha infuriato l'errore o, più esattamente, il delirio ebraico-cristiano. E proprio perché la dicotomia sanità/malattia prende il posto della dicotomia verità/errore, ecco che Nietzsche può formulare la tesi secondo cui «forse prevalgono i pensatori malati nella storia della filosofia» (FW, *Prefazione*, 2).

13. *«Sillogismo a ritroso», «struttura dell'anima» e onnipresenza della volontà di potenza*

Il «sillogismo a ritroso» deve mirare a cogliere la «struttura dell'anima» di un autore o di un movimento, ma qual è l'elemento essenziale di tale struttura? Abbiamo già visto che è del tutto estranea allo «psicologo nuovo» la coltivazione della propria interiorità cara agli «psicologi più antichi». Ma c'è un ulteriore elemento di differenziazione. Nella sua nuova configurazione, la psicologia è chiamata a «preparare una fine alla superstizione, che fino a oggi ha lussureggiato con un rigoglio quasi tropicale intorno alla rappresentazione dell'anima» (JGB, 12).

Si tratta di rompere con la tradizione morale e religiosa che ha pesato sulla psicologia e le ha impedito di prendere coscienza dei problemi reali, prima ancora che di elaborare risposte adeguate: è stata inibita la stessa «curiosità scientifica» (FW, 345). Decidendosi finalmente a superare un'inibizione millenaria per «scendere nel profondo» e leggere realmente nel profondo dell'uomo e della sua «anima», ecco che la «psicologia» assume una configurazione nuova e inedita:

> Concepirla come morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza: – questo non è stato da nessuno neppure sfiorato col pensiero: stando al fatto, cioè, che ci è consentito di riconoscere, in quel che finora è stato scritto, un indizio di quel che finora è stato taciuto (JGB, 23).

Spezzato è ora «il potere dei pregiudizi morali», pur «penetrato a fondo nel mondo più intellettuale, in apparenza più freddo e più scevro di presupposti». Una volta neutralizzata la loro «nociva, inibitoria, accecante e distorcente» pervasività (JGB, 23), si può finalmente riconoscere la realtà della volontà di potenza. Questa agisce anche nel discorso e nell'atteggiamento morale che pure pretende di occultarla o negarla. Ma in che modi radicalmente diversi può manifestarsi la volontà di potenza! Esaminiamoli:

> Come rende velenosi, astuti e cattivi ogni lunga guerra che non si lasci condurre senza aperta violenza! Come ci rende personali un lungo timore, un lungo tener d'occhio il nemico, un possibile nemico! Questi ripudiati della società, questi lungamente perseguitati – ed anche gli eremiti per forza, gli Spinoza o i Giordano Bruno – finiscono sempre per diventare, sia pure sotto i più spirituali camuffamenti,

e forse a loro stessa insaputa, degli assetati di vendetta e dei raffinati avvelenatori (si dissotterri una buona volta il fondamento dell'etica e della teologia spinozista!) (JGB, 25).

L'universalità della realtà della volontà di potenza non sta affatto a significare l'equipollenza delle sue diverse manifestazioni. La loro gerarchizzazione è la chiave per giudicare personalità e movimenti. Nella misura in cui è possibile distinguere tra le sue diverse manifestazioni, a risultare superiore è la volontà di potenza che non si camuffa, che si esprime in modo più sincero. A prima vista è il valore morale della sincerità a costituire l'elemento discriminante; ma la sincerità è qui sinonimo dell'immediatezza con cui si esprime il corpo e questa immediatezza è sinonimo a sua volta di sanità. Come sappiamo, ogni visione del mondo, ogni filosofia, persino ogni estetica è espressione di una soggettività psicofisica; epperò, c'è soggettività e soggettività, c'è corpo e corpo, c'è corpo sano e corpo malato.

Ben lungi dall'essere «infinito» come vorrebbe Foucault, il gioco e il confronto delle interpretazioni trovano una conclusione assai sbrigativa. Il «modo di valutare altruistico» è espressione dell'«istinto che sa di essere malriuscito». Esso è senza dubbio un'«interpretazione»; epperò «è un sintomo di decadenza (*Verfall*) aver bisogno di interpretazioni di tal sorta». Oltre che psichica, la decadenza di cui qui si parla ha una precisa dimensione fisiologica; essa sta a denotare «la mancanza dei grandi sentimenti di potenza (nei muscoli, nei nervi, nei centri di movimento)» (XIII, p. 232). Come la crudeltà e la volontà di potenza, anche l'egoismo si manifesta nel sedicente altruismo, sia pure in un modo tortuoso e distorto, che rinvia ancora una volta ad una natura malriuscita ad ogni livello. Quello che Nietzsche afferma in modo esplicito a proposito dell'egoismo («l'egoismo vale quanto vale fisiologicamente il suo portatore») potrebbe essere detto dell'interpretazione: essa vale quanto vale fisiologicamente il suo portatore. Più che ad un errore, l'interpretazione da respingere rinvia alla malattia, e, per di più, ad una malattia che è insanabile. Ecco che il dissacratore scettico si trasforma in positivista dogmatico. Con conseguenze anche sul piano pratico. Dato che tra corpo sano e corpo malato, tra sanità e malattia non ci può essere né reale argomentazione né reale comunicazione, sarebbe ingenuo pensare ad una confutazione dell'egoismo dell'individuo fisiologicamente tarato. Che «si tratti di individui o di interi strati di popolo che deperiscono, intristiscono», si

impone comunque «la repressione dell'egoismo» malato, che «si manifesta a volte in maniera assurda, morbosa, ribelle» (XIII, pp. 231-32). È cattiva letteratura l'affermazione di Foucault secondo cui la follia finale di Nietzsche potrebbe essere letta come la metafora dello scacco, insito nel compito infinito e infinitamente complesso dell'interpretazione.[24]

14. *«Malattia», «malafede» e impossibilità dell'autoriflessione*

Col ricorso di Nietzsche, via via più ossessivo nel corso della sua evoluzione, alla categoria di degenerazione per spiegare il conflitto e la storia, viene a mancare la possibilità di autoriflessione, e cioè la capacità di un autore di applicare al proprio discorso e a se medesimo i criteri di lettura e di critica che enuncia per i discorsi altrui. Egli non si stanca di ribadire che ad essere malati sono i suoi antagonisti e soltanto loro:

> Tutti i problemi della politica, dell'ordine sociale, dell'educazione sono stati falsati alla radice per il fatto che si sono presi per grandi uomini gli uomini più dannosi [...]. Se ora faccio un paragone fra me e quelli che finora sono stati onorati come primi fra gli uomini, la differenza è tangibile.

Da un lato abbiamo esseri in preda ad una «malattia» incurabile e che con essa fanno tutt'uno. Dall'altro:

> Io voglio essere il loro opposto; è mio privilegio avere una finezza estrema per tutti i segni degli istinti sani. Manca in me un qualsiasi tratto morboso; anche in tempi di grave malattia io non sono diventato morboso; e invano si cercherebbe nel mio essere un tratto di fanatismo (*Fanatismus*) (EH, *Perché sono così intelligente*, 10).

È in contrapposizione al morbo dilagante della religione e della sovversione che il filosofo definisce il proprio pensiero e se stesso: «Qui non parla un "profeta", uno di quegli spaventosi ibridi di malattia e volontà di potenza che vengono chiamati fondatori di religioni» (EH, *Prologo*, 4); «qui non parla un fanatico, qui non si fanno prediche, qui non si pretende la fede» (EH, *Prologo*, 4).

Epperò, dal punto di vista dell'uomo religioso è l'ateo ad avere un'umanità mutilata (o automutilata) che gli impedisce di cogliere

[24] Foucault, 1964, pp. 188-89.

il sacro. L'accusa di malattia rimbalza dall'uno all'altro proprio per il fatto che entrambi fanno uso di una categoria incapace di autoriflessione. D'altro canto, *La gaia scienza* sorprende in Socrate morente la confessione indiretta e tuttavia fatale che lo smaschera definitivamente, secondo cui «la vita è una malattia» (FW, 340). Sarebbe facile accostare a ciò le dichiarazioni esplicite cui Nietzsche si abbandona nei momenti di più acuta sofferenza. Costretto a letto da un «attacco violentissimo», egli fa a Lou Salomé il 25 agosto 1882 una sofferta confessione: «Io disprezzo la vita» (B, III, 1, p. 245).

Alla fine dell'Ottocento, certi patiti di Nietzsche celebrano in lui l'«intuizione psicofisiologica» ovvero l'«intuizione psicofisica», intesa come la capacità di «origliare e spiare tutti i processi e i cantucci segreti», per poi risalire da essi sino alle caratteristiche psicologiche e fisiologiche della personalità o del movimento indagato.[25] Non a caso, Nordau riprende da Nietzsche, e dalla cultura del tempo, la categoria di «degenerazione» per ritorcerla contro di lui. La conclusione è assai significativa: «I degenerati devono soccombere per il fatto che né sanno adattarsi alle condizioni della natura e della vita associata, né possono affermarsi nella lotta per l'esistenza contro i sani». In ultima analisi coloro che risultano inadeguati anche «nell'organismo» sono destinati ad essere spazzati via: «diventano isterici e nevrastenici, producono degenerati, e con essi termina la loro stirpe».[26] A parte l'ottimismo (in base al quale sembra essere garantita la vittoria dei migliori e dei più sani), è il quadro di Nietzsche.

In modo non molto diverso da Nordau argomenta Lou Salomé nella biografia da lei dedicata a Nietzsche: «Egli in fondo pensava soltanto per sé, scriveva per sé, giacché descriveva soltanto se stesso, volgeva in pensieri il proprio io»; e dunque sarebbe vano ricercare un'«importanza teoretica» che vada al di là della ricchezza e «forza interiore» del filosofo.[27] Nonostante i significativi riconoscimenti che questa biografia ha avuto, essa non solo non rende giustizia all'autore indagato ma ne assolutizza l'aspetto più debole. È un'interpretazione peraltro contraddittoria, dato che, come abbiamo visto (cfr. *supra*, cap. 28, § 6), è la stessa Lou Salomé a sottolineare la volontà di conversione che animava Nietzsche.

[25] Su ciò ironizza Nordau, s.d., vol. II, p. 367.
[26] Nordau, s.d., vol. II, pp. 527-28.
[27] Andreas-Salomé, 1998, pp. 49-50.

Aveva ragione dunque la sorella del filosofo a respingere, con asprezza, questa lettura:

Le idee fondamentali della signora Andreas su mio fratello sono del tutto sbagliate ed anzi contrarie alla verità. In particolare ella crea di testa sua la verità secondo la quale cerca di ricondurre il nucleo fondamentale del carattere e dello sviluppo di mio fratello a cause puramente patologiche e dimostra di non possedere la minima sensibilità per la sua vera personalità. L'effetto di questa falsa rappresentazione è ovvio: infatti la signora Andreas con questa concezione viene incontro ad una corrente di quest'epoca, che vorrebbe spiegare ogni grandezza spirituale a partire dalla patologia.[28]

Se anche fa valere la critica in modo unilaterale, generosamente risparmiando il fratello, resta fermo tuttavia che, nel respingere il riduzionismo psicologico e biografico, Elisabeth rivela maggiore finezza filosofica di Lou e persino, in questo caso concreto e limitato, di Friedrich Nietzsche. Questi, ad un secolo dalla sua morte, continua ad essere al centro del dibattito filosofico per il fatto di aver elaborato idee e avanzato suggestioni che, qualunque sia stata la loro genesi psicologica, rivelano una valenza la quale va ben al di là della sfera dell'autoconfessione. Del resto la stessa Lou Salomé sottolinea, in modo ancora una volta contraddittorio, «la presenza, in Nietzsche, di una aspirazione senza riserve alla conoscenza che costituisce in qualche modo la forza unificatrice di tutto il suo essere»; il filosofo «si abbandona a questo dio della conoscenza che è il suo».[29]

A conferma della sua critica, Elisabeth ricorda la lettera del febbraio 1888 in cui il fratello si lamenta del fatto che, invece di recensire e discutere criticamente i suoi libri, «ora ci si arrangia con le parole "eccentrico", "patologico", "psichiatrico"» (B, III, 5, p. 248).[30] In realtà, questa dichiarazione è la spia di un grave problema. Mentre da un lato non si stanca di ribadire la lettura psicopatologica delle posizioni dei suoi avversari, dall'altro l'ultimo Nietzsche si preoccupa di precisare che questa lettura non vale nel suo caso. Dopo aver ribadito che, come già rivela «il caso di Socrate», la dialettica è «un sintomo della *décadence*», l'autore di *Ecce Homo* così prosegue:

Non ho mai conosciuto disturbi dell'intelletto a causa di malattia, neppure quel mezzo stordimento che dà la febbre; tutto quello che ho imparato sulla natura e la

[28] Förster-Nietzsche, 1895-1904, vol. II, p. VII.
[29] Andreas-Salomé, 1998, pp. 12-13.
[30] Förster-Nietzsche, 1895-1904, vol. II, pp. VII-VIII.

frequenza di questi fenomeni mi viene dai libri. Il mio sangue circola lentamente. Mai nessuno ha potuto accertare che avessi febbre. Un medico, che mi curò piuttosto a lungo come malato di nervi, finì per dirmi: «No! I suoi nervi stanno benissimo, sono io che sono nervoso». È del tutto inaccertabile una qualsiasi degenerazione locale; nessun mal di stomaco di origine organica, anche se soffro parecchio per una gravissima debolezza del sistema gastrico, conseguenza di un esaurimento generale; anche il male agli occhi, che a tratti mi porta pericolosamente vicino alla cecità, è una conseguenza, non una causa: infatti, ogni incremento della forza vitale mi fa migliorare la vista.

Non avendo una base organica ed essendo solo il risultato di sovraffaticamento, la malattia ha svolto nel caso di Nietzsche un ruolo meramente positivo. Gli ha consentito una qualche dimestichezza con la «*décadence*», senza tuttavia esserne realmente affetto (EH, *Perché sono così saggio*, 1): «Come *summa summarum* io ero sano; in qualche angolo, come mia specialità, ero un *décadent*». È questa la condizione ideale per descrivere con maggiore penetrazione e combattere con più ferma decisione la piaga della decadenza e della degenerazione (EH, *Perché sono così saggio*, 2).

Dà da pensare questa insistita assicurazione dell'ultimo Nietzsche che in lui, nonostante le apparenze, è assente la malattia che invece devasta i suoi avversari e antagonisti. È la riprova che ormai non c'è più spazio per l'autoriflessione; e se l'autoriflessione costituisce un requisito irrinunciabile di ogni teoria autenticamente critica,[31] non dogmatica, bisogna dire che l'ultimo Nietzsche è decisamente dogmatico.

Al medesimo risultato giungiamo a partire dall'analisi di un'altra categoria cara al nostro filosofo. Sappiamo già che, ai suoi occhi, il prete propala menzogne, di cui è ben consapevole. Qui, la dicotomia tra verità ed errore è così netta da risultare perfettamente chiara al prete (nonché a tutti quei mentitori di professione che sono i nemici del partito della vita). La lotta a fondo contro il prete, «questo negatore, calunniatore, avvelenatore per professione della vita» è assolutamente necessaria se si vuole dare una «risposta alla domanda: che cos'è la *verità*?» Infatti, «si è già capovolta la *verità*, quando il cosciente avvocato del nulla e della negazione è considerato il rappresentante della "*verità*"» (AC, 8). Val la pena di notare che qui il termine «verità» compare tre volte, ma alle virgolette Nietzsche fa ricorso solo in riferimento ai suoi avversari. Qui il filosofo si esprime non già come

[31] Cfr. Habermas, 1968*a* e Ferry e Renaut, 1985, pp. 225 sgg.

il Pilato da lui ammirato (*Quid est veritas?*), ma come il Gesù da lui disprezzato (*Ego sum veritas*). E, in effetti, in una lettera del 18 ottobre 1888 contrappone se stesso in quanto «genio della verità» a Wagner quale «genio della menzogna» (B, III, 5, p. 452).

È vero, la menzogna di cui qui si parla ha talvolta un significato più largo di quello corrente:

> Chiamo menzogna il non voler vedere qualcosa che si vede, il non voler vedere qualcosa così come lo si vede: non ha rilevanza il fatto che la menzogna abbia luogo alla presenza di testimoni o senza testimoni. La menzogna più consueta è quella con cui si mente a se stessi: mentire ad altri è, relativamente, l'eccezione. Orbene, questo non voler vedere quel che si vede, questo non voler vedere così come si vede, è quasi la condizione prima per tutti coloro che sono un partito (*Partei*), in qualsivoglia senso. L'uomo di parte (*Parteimensch*) diventa necessariamente un mentitore (AC, 55).

L'allargamento del concetto di menzogna aggrava ulteriormente le cose, e non solo per il fatto che il campo dei mentitori presi di mira diviene più ampio. Ora la dicotomia verità/menzogna ovvero verità/«verità» si configura come la dicotomia uomo imparziale/uomo di parte. E così il criterio dell'autoriflessione viene a mancare in modo persino ingenuo; come se più volte Nietzsche non si fosse atteggiato a leader o ideologo del partito della vita!

Il mentitore più o meno consapevole risulta comunque radicalmente incapace di cogliere ed esprimere la verità per il fatto di essere interiormente e irrimediabilmente bacato. E, di nuovo, la tendenza a ricondurre il conflitto alla malafede dell'avversario o, addirittura, alla sua natura, persino alla sua fisiologia, cancella lo spazio della comunicazione. Come lo stesso Nietzsche riconosce in modo esplicito: «Chi non è d'accordo con me su questo punto [sulla sciagura rappresentata dal trionfo della "morale della *décadence*"], io lo considero infetto... Ma tutto il mondo è in disaccordo con me... Per un fisiologo un tale contrasto di valori non permette dubbi» (EH, *Aurora*, 2).

30.

Dal mito sovrastorico all'apertura di nuove prospettive per la ricerca storica

1. *Odio controrivoluzionario ed evidenziamento degli aspetti «reazionari» del processo rivoluzionario*

Il radicalismo aristocratico non mantiene, non è in grado di mantenere le sue promesse antidogmatiche. Non per questo resta senza risultati il poderoso sforzo teorico da esso dispiegato. La sua carica critica e demistificatrice mette in discussione molte certezze, manda in frantumi molti luoghi comuni. È possibile rendersene conto solo a condizione di non perdere di vista la coerenza reazionaria del radicalismo aristocratico. Si può ignorare o rimuovere la condanna del liberalismo, della democrazia, dell'eguaglianza di diritti, oppure reinterpretare tutto ciò in chiave più o meno vagamente metaforica. Il risultato è assai ingeneroso per Nietzsche. Il filosofo che, nel far professione di aristocratismo, fa intervenire una lettura nuova e originale del ciclo bimillenario della rivoluzione che infuria in Occidente, sostanziando tale lettura con il confronto costante coi grandi storici del suo tempo, tale filosofo non viene neppure preso in considerazione, anche se gli si concede il dubbio onore di immergerlo in un'aura rarefatta dove non c'è posto né per la storia né per la politica. Ma proviamo a prendere sul serio il radicalismo aristocratico. Vediamo che dei problemi, delle difficoltà, dei dilemmi del progetto rivoluzionario esso è capace di sviluppare un'analisi certo impietosa ma tanto più ricca di insegnamenti non solo per lo storico di professione ma persino per il rivoluzionario, per colui che, nonostante tutto, non intende rinunciare ad una prospettiva di emancipazione delle classi e dei popoli in condizioni subalterne.

Vivendo in condizioni materiali di ristrettezza, per ragioni anche di sopravvivenza, le classi subalterne sono costrette a sviluppare quella che Adam Smith definisce la «morale austera», caratterizzata dalla glorificazione del lavoro e del sacrificio, dalla diffidenza e ostilità nei confronti del lusso e della libertà sessuale e spirituale, della «morale liberale» propria delle classi dominanti.[1] È questa «morale austera», carica di invidia e di frustrazioni, che Nietzsche vede agire nei movimenti plebei di rivolta, da Gesù a Lutero e da Rousseau sino ai socialisti del suo tempo.

Ad ogni tappa della parabola rivoluzionaria il filosofo contrappone la maggiore ricchezza culturale e la maggiore agilità di spirito dell'Antico regime di volta in volta rovesciato. Rousseau fa una cattiva figura rispetto a Voltaire o Montaigne e tanto più Lutero rispetto a Erasmo e al Rinascimento, per non parlare di Gesù rispetto agli autori dell'antichità classica:

> Ancora in pieno splendore greco-romano, che era anche uno splendore di libri, di fronte a un antico mondo letterario ancora non intristito e ridotto in briciole, in un tempo in cui si poteva ancora leggere alcuni libri per il possesso dei quali si darebbe oggi in cambio mezze letterature, la balordaggine e la vanità di agitatori cristiani – sono chiamati Padri della Chiesa – osava già decretare: «Anche noi abbiamo la nostra letteratura classica, non abbiamo alcun bisogno di quella dei greci» – e intanto rimandavano a libri di leggende, lettere di apostoli e trattatelli apologetici, pressappoco allo stesso modo con cui oggi l'«esercito della salvezza» inglese combatte con una letteratura del genere contro Shakespeare e altri «pagani» (GM, III, 22).

Sappiamo che il cristianesimo rappresenta un momento di sovversione anche nell'ambito del mondo ebraico. E, ancora una volta, a brillare è l'Antico regime, il mondo di signori e di guerrieri prima messo in crisi dalla predicazione dei profeti e poi travolto dal cristianesimo. Rispetto a questo mondo, tutt'altra cosa è «il "Nuovo Testamento"» (non a caso, messo da Nietzsche tra virgolette): qui si agita «piccola gente di provincia», affetta da ossessione maniacale per i propri peccati e peccatucci (GM, III, 22). Le classi superiori cedono il posto al popolo minuto – costante è l'analisi sociale dei processi storici indagati – e, assieme al popolo minuto, fa la sua irruzione un mondo angusto e mediocre: l'ostilità per l'agiatezza e il lusso delle classi dominanti è anche l'ostilità per la superiore cultura che esse

[1] Smith, 1981, p. 794 (libro V, cap. I, parte III, art. 3).

esprimono: a tutto ciò si aggiungono il «disprezzo della vita sessuale» e l'«insozzamento della medesima mediante il concetto di "impuro"», la «predica della castità», questo «pubblico incitamento alla contronatura» (AC, *Legge contro il cristianesimo*).

A suo modo, Nietzsche coglie nel segno. L'abbiamo visto denunciare il pathos della «virtù» proprio di Robespierre (cfr. *supra*, cap. 8, § 1); ma gli storici sanno che tendenze analoghe sono emerse anche nel corso di altre rivoluzioni, e non solo in quella «puritana» per definizione. La tendenza all'«ascetismo organizzato» e la «crociata contro i vizi usuali» non sono assenti neppure nella rivoluzione americana, nonostante che in essa la protesta sociale delle classi subalterne giochi un ruolo ridotto.[2] Alla vigilia di quella sorta di rivoluzione abolizionista che finisce con l'essere la guerra di Secessione, esponenti dell'abolizionismo rimproverano al Sud di essere una «società erotica» e godereccia, in preda al libertinismo sessuale; esso può scatenarsi senza freni grazie all'istituto della schiavitù che ci si ostina a voler perpetuare.[3]

Per meglio comprendere l'atteggiamento di Nietzsche, conviene procedere ad alcuni confronti. Marx ed Engels sottopongono a dura critica la pretesa di dare una «vernice socialista» all'«ascetismo cristiano»[4] ovvero all'«ascetismo universale», pretesa di cui si fanno portatori movimenti che, risentendo dell'angustia delle condizioni di vita della loro base sociale, esprimono spesso la loro carica di ribellione anticapitalistica in forme e con aspetti «reazionari».[5] Non c'è spazio, invece, per tali distinzioni in Nietzsche, che traccia una ferrea linea di continuità dall'ascetismo cristiano a quello socialista, liquidando entrambi.

Il virtuismo bigotto, proprio, agli occhi di Nietzsche, dei movimenti rivoluzionari, si intreccia col loro spirito gregario. Non c'è dubbio che, già di per sé stimolata dalla base sociale plebea, la tendenza alla «morale austera» si rafforza ulteriormente per le situazioni di crisi che quei movimenti sono chiamati ad affrontare, allorché solo l'abnegazione e lo spirito di unità corale possono salvarli dalla repressione e assicurar loro la possibilità di sopravvivenza e di successo. Ma l'analisi di Nietzsche slitta continuamente, come sappiamo, dal piano storico-sociale a quello psicologico o psicopatologico: «Il "credente" non

[2] Brinton, 1953, pp. 209-10.
[3] Fogel, 1991, p. 327.
[4] Marx ed Engels, 1955, vol. IV, p. 484.
[5] Marx ed Engels, 1955, vol. IV, p. 489.

si appartiene, egli può essere soltanto un mezzo, egli deve essere usato, sente la necessità di qualcuno che lo usi [...]. Ogni specie di fede è, per se stessa, un'espressione di spersonalizzazione, di autoalienazione» (AC, 54).

E giungiamo così al fideismo e al fanatismo rimproverato ai movimenti rivoluzionari. In effetti, l'aspirazione ad un radicale rinnovamento della società sembra implicare una qualche fede in un futuro migliore; per mettere in moto le forze necessarie all'auspicato mutamento, un progetto di una diversa società non può non esprimere anche una forte tensione morale e sprigionare una carica in qualche modo missionaria. Se si addice alla classe dominante, o meglio ai suoi membri più equilibrati e illuminati, lo scetticismo condannerebbe alla rassegnazione o all'impotenza le classi subalterne. Poco propenso a distinzioni o giustificazioni, Nietzsche contrappone agli «uomini delle convinzioni» quegli «scettici» che sono «i grandi spiriti» (AC, 54). Una linea di continuità conduce dall'*Ego sum veritas* di Gesù e dal *Credo quia absurdum* di Tertulliano alla fede del movimento socialista nella palingenesi sociale. Epperò, l'antidogmatismo qui celebrato delle classi dominanti non deve spingersi sino al punto da intaccare la loro capacità di agire vigorosamente sul piano politico: in questo caso è Nietzsche a disprezzare uno scetticismo suscettibile di inibire o paralizzare l'energica risposta che si impone alla permanente sfida plebea dell'ordinamento gerarchico (cfr. *supra*, cap. 21, § 6). Se da un lato si fa beffe, per bocca di Pilato, delle contese dogmatiche e fanatiche che lacerano la plebe ebraica, dall'altro la Roma pagana e aristocratica, non ancora affetta da uno scetticismo imbelle, non ha difficoltà o esitazioni a reprimere nel sangue i sogni di emancipazione e le rivolte della marmaglia zelota.

Di nuovo può essere utile un confronto. Pur guardando con simpatia alla prima predicazione e alla prima comunità cristiana, Engels non si nasconde quanto di irrazionale e persino di regressivo vi è in esse. Epperò, a tale proposito aggiunge: «Si tratta precisamente di risolvere la questione di come accadde che le masse popolari dell'Impero romano preferirono questa assurdità, per di più predicata da schiavi e oppressi, a tutte le altre religioni».[6] Come risulta dalla contrapposizione che già conosciamo tra il «nobile» scettico e lo «schiavo» avido

[6] Marx ed Engels, 1955, vol. XIX, p. 298.

di certezze e di verità assolute, anche in Nietzsche finisce in qualche modo con l'emergere la dimensione politico-sociale del conflitto; ma è la caratterizzazione in chiave psicologica o psicopatologica ad avere il sopravvento.

L'atteggiamento qui assunto dal filosofo finisce con l'evidenziare una debolezza di fondo dell'illuminismo. Alla fine del Settecento, Federico II di Prussia approfitta dei sentimenti anticattolici degli illuministi per giustificare l'annessione di territori polacchi, presentandola come un contributo alla diffusione dei lumi e alla difesa della causa della tolleranza. In una lettera a lui inviata, D'Alembert celebra i «versi deliziosi» del sovrano illuminista che, intrecciando felicemente «immaginazione» e «ragione», si fa beffe dei polacchi e della «Santa Vergine Maria» cui essi affidano le loro ingenue speranze di «liberazione».[7] La liquidazione delle aspirazioni all'emancipazione nazionale del popolo polacco prende le mosse dalle forme religiose, spesso ingenue, in cui esse trovano espressione. Non diversamente si atteggia l'«illuminismo» di Nietzsche, il quale condanna l'interminabile ciclo rivoluzionario che devasta l'Occidente come una sorta di gigantesca ondata fondamentalista e oscurantista.

Assieme all'«ascetismo universale» – osservano Marx ed Engels –, la protesta ancora immatura delle classi subalterne tende a professare un «rozzo egualitarismo».[8] Ma il «rozzo egualitarismo», alimentato dal *ressentiment*, è la caratteristica secondo Nietzsche di tutti i movimenti rivoluzionari, a cominciare dal cristianesimo. Come spiegare il quadro a tinte fosche che i Vangeli tracciano di farisei e scribi? «In fondo si trattava di privilegiati: questo basta, l'odio dei ciandala non ha bisogno d'alcun altro motivo»; il cristiano «è per profondissimo istinto un ribelle contro tutto quanto è privilegiato – egli vive, combatte sempre per "diritti eguali"» (AC, 46).

Ancora una volta Nietzsche coglie un problema reale della dialettica della rivoluzione, un problema che continua a manifestarsi anche nell'ambito del «socialismo scientifico» teorizzato dai due autori del *Manifesto del partito comunista*. Non è solo Mao Tsetung a impegnarsi in una lotta contro l'«egualitarismo assoluto»: nella sua meschinità e nella sua carica di invidia e, potremmo dire, persino di *ressentiment*

[7] Fréderic II Roi de Prusse, 1791, pp. 169-70 (lettera del 3 marzo 1772).
[8] Marx ed Engels, 1955, vol. IV, p. 489.

(quando l'Esercito rosso si acquartiera, «si pretende che a ognuno sia assegnato lo stesso spazio, e se il comando dispone di un locale un po' più grande, piovono insulti»), esso è l'espressione di rapporti sociali angusti, il «prodotto dell'economia artigiana e della piccola economia contadina» e comunque ostacola o impedisce la formazione del blocco sociale chiamato a rovesciare l'Antico regime.[9] Tutto ciò, se da un lato avvalora l'analisi di Nietzsche, dall'altro la confuta. Non è possibile far scaturire in modo univoco dal *ressentiment* una rivoluzione: il suo successo comporta necessariamente una politica di alleanze, e dunque la messa al bando dell'invidia nei confronti degli strati sociali contigui o immediatamente superiori, che pure costituiscono il bersaglio naturale di tale sentimento. Contrariamente alla tesi del teorico del radicalismo aristocratico, e al luogo comune presente già nella tradizione di pensiero liberale, il *ressentiment* si rivela uno strumento della reazione per deviare su falsi bersagli la protesta sociale, per frantumare le classi subalterne in innumerevoli rivoli corporativi. È per questo che Gramsci individua nel «momento "catartico" [...] il punto di partenza per tutta la filosofia della prassi» e della teoria rivoluzionaria.[10] Non si dimentichi che questa riflessione dei *Quaderni del carcere* si sviluppa mentre in Germania il nazismo attizza il risentimento e l'invidia degli strati popolari più arretrati nei confronti degli intellettuali, soprattutto rivoluzionari, e incanala contro gli ebrei la frustrazione delle masse impoverite dalla guerra e dalla crisi economica.

Il riconoscimento del «momento catartico» implicito nelle grandi rivoluzioni è assente in Nietzsche, impegnato a evidenziare e assolutizzare il carico fangoso di frustrazioni, di invidie e persino di tendenze regressive che ogni processo rivoluzionario si porta dietro. A questo punto sarebbe facile richiamare polemicamente la lezione di Marx: «L'astratta inimicizia tra sensi e spirito è inevitabile fin tanto che non si produca dal lavoro proprio dell'uomo il senso umano per la natura, il senso umano della natura, dunque anche il senso *naturale* dell'uomo».[11] La «morale austera» ha il suo fondamento per un verso nell'insufficiente sviluppo delle forze produttive, per un altro verso in un sistema sociale che, per dichiarazione esplicita dello stesso Nietzsche, riposa sul pluslavoro e gli stenti di una massa da sacrificare sul-

[9] Mao Tsetung, 1969, p. 115.
[10] Gramsci, 1975, p. 1244.
[11] Marx ed Engels, 1955, *Ergänzungsband 1*, pp. 552-53.

l'altare della civiltà. Analogamente, alla celebrazione dell'Antico regime rovesciato dalla rivoluzione si potrebbe rispondere con l'osservazione fatta valere da Freud a proposito dell'avvento del cristianesimo: «Per alcuni aspetti la nuova religione significò un regresso di civiltà rispetto a quella più antica, l'ebraica, come sempre accade con l'irruzione o l'immissione di nuove masse umane di livello inferiore».[12] Oppure a Nietzsche si potrebbe contrapporre Gramsci che, pur pronunciandosi per l'«ordine nuovo», è pienamente consapevole del fatto che il «canto del cigno» dell'Antico regime può essere talvolta di «mirabile splendore».[13]

Tutto ciò è vero ma non cancella in alcun modo gli importanti elementi di conoscenza contenuti nell'analisi di Nietzsche. L'odierna ricerca storica conferma la «controrivoluzione culturale nell'ambito dei costumi sessuali» di cui è protagonista il cristianesimo.[14] Ma non è questo l'elemento più interessante. A partire dai grandi sconvolgimenti del mondo contemporaneo si è sviluppata la comparatistica delle rivoluzioni: l'orientamento prevalente tende ad isolare negativamente la Rivoluzione francese (e la rivoluzione bolscevica). Le opere più mature si impegnano invece a ricostruire una fenomenologia dei processi rivoluzionari, dalla quale, al di là delle ovvie differenze, finiscono con l'emergere tratti che accomunano rivoluzioni tra loro così diverse quali potrebbero essere la rivoluzione puritana da un lato e quella bolscevica dall'altro. Nietzsche va ben oltre, prendendo le mosse dalla predicazione evangelica, la madre di tutte le rivoluzioni. Certo, egli liquida il bimillenario ciclo rivoluzionario occidentale bollando i tratti «reazionari» che esso manifesta nel suo complesso e durante ogni sua singola tappa. Rimane tuttavia intatta la carica demistificatrice di questa comparatistica così ambiziosa. Basti riflettere su questo fatto. Alle grida di orrore, che riecheggiano anche nella *Nascita della tragedia*, per gli incendi di opere d'arte attribuiti alla Comune di Parigi, Marx così risponde:

Se gli atti degli operai di Parigi sono stati vandalismo, è stato il vandalismo di una difesa disperata, non il vandalismo del trionfo, come quello che i cristiani perpetrarono a danno dei tesori d'arte veramente inapprezzabili dell'antichità pagana; e per-

[12] Freud, 1995, p. 410.
[13] Gramsci, 1975, p. 733.
[14] Seccombe, 1997, p. 128.

sino questo vandalismo dei cristiani è stato giustificato dagli storici come elemento concomitante inevitabile e relativamente insignificante della lotta titanica tra una società nuova che sta nascendo e una vecchia società al tramonto.[15]

Ci imbattiamo di nuovo in una comparatistica delle rivoluzioni che non risparmia il cristianesimo, cui invece si richiama l'ideologia dominante. Sono invece Marx e Nietzsche che, sia pure con modalità assai diverse tra loro, evidenziano le tendenze iconoclastiche presenti in vario modo nelle diverse rivoluzioni, compresa quella cristiana o quella protestante.

2. *Radicalizzazione della coscienza storica* e longue durée

Nietzsche inizia la sua carriera filosofica rimproverando al «mostruoso bisogno storico della cultura moderna insoddisfatta», col conseguente «affastellarsi di innumerevoli altre culture», di condurre «alla perdita del mito, alla perdita della patria mitica, del mitico grembo materno» (GT, 23; I, p. 146). Iniziata con *La nascita della tragedia*, la requisitoria contro la coscienza storica viene ulteriormente sviluppata, come sappiamo, nella seconda *Inattuale*, che raccomanda «l'antistorico e il sovrastorico» come «rimedi naturali contro il soffocamento della vita da parte della storia» (HL, 10; I, pp. 330-31).

Questa piattaforma teorica cade rapidamente in crisi. Già la terza *Inattuale* ritiene che «l'occuparsi della storia di popoli passati o stranieri è cosa preziosa», in modo particolare «per il filosofo che vuol dare un giudizio equo sull'intera storia dell'uomo»; egli «deve ben valutare la propria epoca nella sua differenza rispetto alle altre» (SE, 3; I, p. 361).

Ma la svolta si delinea con nettezza a partire soprattutto dal periodo «illuministico». La lotta contro la modernità è ora condotta non già rinviando al mito sovrastorico ma impugnando il «martello della conoscenza storica», che manda in frantumi idee che, nonostante la loro genesi nel tempo, si presentano come ovvie e naturali (cfr. *supra*, cap. 8, § 4). Un intero capitolo di *Umano, troppo umano* si impegna a ricostruire la «storia dei sentimenti morali».

[15] Marx ed Engels, 1955, vol. XVII, pp. 358-59.

Questi sentimenti e, più in generale, la sfera emozionale diventano l'oggetto privilegiato della ricerca storica:

> Fino ad oggi tutto quanto ha dato colore all'esistenza non ha ancora avuto una storia: o dove mai si è avuta una storia dell'amore, della cupidigia, dell'invidia, della coscienza, della pietà, della crudeltà? Perfino una storia comparata del diritto o anche soltanto della pena è fino ad oggi completamente mancata (FW, 7).

In questo aforisma della *Gaia scienza* possiamo leggere una sorta di anticipazione degli sviluppi odierni della ricerca storica, la quale non limita certo la sua attenzione agli avvenimenti politici in senso stretto, ma indaga anche la vita privata, i sentimenti, le mentalità e le emozioni collettive: si dissolve l'aura di immota naturalità ed eternità che sembrava circonfondere certi temi. Ecco allora emergere l'esigenza di tracciare una «storia della crudeltà, della dissimulazione, del piacere di uccidere»; quest'ultimo dev'essere ricostruito nelle sue diverse configurazioni: può anche manifestarsi «nella distruzione di opinioni, nel giudizio su opere, persone, popoli, passato»; in fondo «il giudice è un carnefice sublimato» (IX, p. 477). Oggetto di storia diviene ogni manifestazione della vita e la stessa morte ovvero la percezione della morte: «la nostra "morte" è una morte assolutamente diversa» rispetto al passato (FW, 152).

Nello sforzo di indagare non questo o quel singolo avvenimento politico bensì i sentimenti e le emozioni collettive che presiedono al conflitto politico-sociale, Nietzsche allarga decisamente l'ambito dell'indagine storica. Dopo aver sottolineato con vigore il «danno della storia», prima di soccombere alla seduzione dell'«eterno ritorno dell'identico», Nietzsche finisce in realtà con l'ampliare e radicalizzare ancora di più la coscienza e l'interrogazione storica che ora, assieme alla «facoltà di conoscere» (MA, 2) e alle «origini della morale» (GM I, 1), investe numerosi altri campi. A promuovere la conoscenza della realtà sociale sono anche chiamate la «storia dei sistemi etici», da distinguere dalla «storia dell'origine di questi sentimenti ed estimazioni di valore» (FW, 345); la «storia dei narcotici» (FW, 86); la «storia del gusto» (IX, p. 481); l'«etimologia» e la storia delle parole e la storia dei «concetti», nonché la «storia del linguaggio umano» (XI, pp. 613-14); la «storia delle donne» (FW, 361).

Nella misura in cui l'attenzione dello storico non si ferma all'incalzare quotidiano degli avvenimenti politici, i tempi della storia e del

mutamento storico si allungano. Attraverso battaglie e guerre si modificano incessantemente i rapporti di forza tra i diversi Stati, viene riscritta di continuo la geografia politica, governi e dinastie si succedono a governi e dinastie, ma non per questo mutano i modi di produzione. Presente già in Marx, la prospettiva della «lunga durata» acquista rilievo ancora maggiore in Nietzsche, che chiama ad indagare aspetti della cultura e del comportamento umano il cui mutamento è possibile percepire solo in tempi assai lunghi, ancora più lunghi di quelli che presiedono al succedersi dei modi di produzione: «misuriamo gli effetti sugli individui, tutt'al più in base a secoli» (IX, p. 458).

3. *«Lotta di ceti e di classi» e lettura del fenomeno religioso*

Abbiamo visto Nietzsche insistere con forza sulla linea di continuità che dal messianismo cristiano conduce a quello socialista. A prima vista, sembrerebbe che questo motivo abbia trionfato nella cultura dei giorni nostri. Ma solo a prima vista. Certo, innumerevoli sono gli autori e i libri impegnati a liquidare sommariamente la filosofia di Marx ed Engels e, più in generale, l'aspirazione ad un mondo non lacerato da antagonismi di classe o non sottoposto alla legge del più forte soprattutto nei rapporti internazionali, come la riproposizione, in forma superficialmente laicizzata, dell'escatologia cristiana. Epperò, non è questo il punto di vista di Nietzsche, e gli si fa grave torto ad attribuirglielo. In tal modo non si può comprendere la sua originalità e la sua forza. La denuncia del messianismo dei rivoluzionari non è certo un motivo nuovo. L'abbiamo visto in Gentz (cfr. *supra*, cap. 7, § 9). Lo ritroviamo in Schelling, per il quale sono colpevoli di abbandonarsi ad una «fantasticheria apocalittica» non solo i socialisti ma tutti coloro che, inseguendo i loro mirabolanti progetti di trasformazione in senso costituzionale e democratico delle istituzioni politiche, dimenticano che «la vera *politeia* è soltanto in cielo».[16] Lo ritroviamo in Gobineau, che dopo Sedan ha buon gioco a farsi beffe della visione del 1789 come «anno della salvezza» per la Francia e per il mondo.[17] In questo contesto, numerosi altri autori potrebbero essere citati (al

[16] Schelling, 1856-61, vol XI, p. 552 e vol. VII, pp. 461-62.
[17] Gobineau, 1917, p. 19.

di fuori della Germania si pensi in particolare a Donoso Cortés): nessuno di essi osa leggere in chiave politico-sociale il cristianesimo e la tradizione ebraico-cristiana, come invece fa Nietzsche.

In lui assistiamo non già alla ritrascrizione della storia dei movimenti socialisti in termini di storia sacra, ma, al contrario, alla lettura degli stessi movimenti religiosi in chiave politico-sociale. Se agli occhi di Löwith (e di tanti altri) la teoria di Marx, «il materialismo storico è una storia della salvezza espressa nel linguaggio dell'economia politica»,[18] per Nietzsche (così come per il marxista Kautsky) il cristianesimo ovvero la tradizione ebraico-cristiana sono un capitolo essenziale di storia della rivolta servile espresso nel linguaggio della religione. Se per Löwith l'opera di Marx è «animata da una fede escatologica dalla prima all'ultima proposizione»,[19] per Nietzsche l'escatologia ebraico-cristiana è animata da cima a fondo da una forte protesta sociale e persino da un implacabile odio di classe. Ben lungi dal risolvere senza residui il progetto rivoluzionario nella letteratura apocalittica, l'autore di *Crepuscolo degli idoli* sorprende la presenza della protesta sociale e dell'aspirazione alla rivoluzione anche in questa letteratura e, in modo tutto particolare, nell'attesa cristiana del giudizio finale.

In modo analogo argomentano Marx ed Engels e gli autori che si pongono sulla loro scia. Se anche agli schiavi il cristianesimo promette un'emancipazione che interviene solo col tramonto del mondo storico propriamente detto, sarebbe tuttavia precipitoso – avverte Engels – leggere questo motivo come una semplice evasione. In realtà, il «regno millenario» interviene sì dopo la morte ma sembra far riferimento a «questa terra» ed è «descritto con tinte terrene».[20] Si potrebbe obiettare che a differenziare radicalmente cristianesimo e movimento operaio sia comunque l'atteggiamento nei confronti della violenza. Ma non è questa l'opinione di Engels, il quale, con particolare riferimento all'*Apocalisse*, afferma: «Qui non si parla ancora della "religione dell'amore", dell'"amate i vostri nemici, benedite coloro che vi maledicono" ecc.; qui si predica l'aperta *vendetta*, la sana e onesta *vendetta* sui persecutori dei cristiani».[21]

Non molti anni più tardi, Kautsky, direttore della rivista «Die neue Zeit» su cui Engels aveva pubblicato l'articolo precedentemente cita-

[18] Löwith, 1961, p. 48.
[19] Löwith, 1961, p. 48.
[20] Marx ed Engels, 1955, vol. XXXIX, p. 277.
[21] Marx ed Engels, 1955, vol. XXII, p. 465.

to, ricostruendo a sua volta in un ampio volume le origini del cristianesimo, giunge persino ad affermare che «quasi mai l'*odio di classe* del proletariato moderno ha raggiunto forme così fanatiche come quelle del cristiano». Soprattutto nel Vangelo di Luca, Kautsky scorge «un feroce *odio di classe* contro i ricchi». È quello che emerge in particolare dalla parabola di Lazzaro:

> Il ricco va all'inferno e il povero nel grembo di Adamo non perché quello era un peccatore e questo un giusto: a proposito di ciò non viene riferito proprio nulla. Il ricco viene dannato semplicemente perché era ricco. Abramo gli grida: «Ricordati che tu hai ricevuto i tuoi beni in vita tua, e che Lazzaro similmente ricevette i mali; ma ora egli è consolato, e tu sei tormentato». Era la brama di *vendetta* dell'oppresso che sguazzava in questa immagine del futuro.[22]

Ho evidenziato col corsivo il ricorso, in Engels e Kautsky, al termine «vendetta» e «odio di classe». Sono le categorie che giocano un ruolo centrale nell'analisi di Nietzsche: «l'Apocalisse giovannea» costituisce «la più caotica di tutte le invettive scritte, che la *vendetta* abbia sulla coscienza» (GM, I, 16), il cristianesimo in quanto tale incarna «il bacillo della *vendetta*» (XIII, p. 425), mentre nei Vangeli si avverte un «*odio*» non solo furibondo ma che si esprime nelle «forme più disoneste», camuffandosi da discorso amorevole ed edificante (XII, p. 381). In realtà, nel discorso evangelico trovano espressione i sentimenti di una «povera plebaglia di ipocriti» che si trascina agitando contro i suoi avversari e nemici la «maledizione», la minaccia della dannazione eterna e dei più terribili tormenti (XII, pp. 577-78).

Se nel suo giudizio di aspra condanna Nietzsche non sembra distinguere tra i Vangeli, Kautsky ritiene di potervi sorprendere un'ambiguità o una contraddizione di fondo. Per dimostrar ciò, egli mette a confronto le due diverse versioni del discorso delle beatitudini in Luca e Matteo. Leggiamo il primo: «Beati voi che siete *poveri* perché vostro è il regno di Dio». E ora il secondo: «Beati i *poveri di spirito* perché loro è il regno dei cieli». Luca: «Beati voi che ora avete *fame*, perché sarete saziati». Matteo: «Beati quelli che hanno *fame e sete di giustizia*, perché saranno saziati». Le rivendicazioni di Luca sono deprivate della loro carica materiale e spiritualizzate ad opera di Matteo. Questi, non a caso, lascia cadere del tutto la maledizione dei ricchi che in Luca fa da *pendant* alla beatificazione del povero: «Ma guai a voi ric-

[22] Kautsky, 1908, p. 345 (= Kautsky, 1970, p. 302).

chi, perché avete già la vostra consolazione. Guai a voi che siete ora satolli, perché avrete fame». Da questo confronto sinottico – conclude Kautsky – emerge chiaramente lo «scaltro revisionismo» di Matteo, che cerca di epurare il discorso di Luca della sua dimensione mondana e materiale, reinterpretandolo in chiave meramente intimistica.[23] Nietzsche, invece, procede ad una lettura complessiva: i Vangeli sono la bandiera «dei poveri, degli affamati, dei piangenti, degli odiati, dei reietti, dei malfamati» impegnati a combattere, discreditare e maledire «i ricchi, i sazi, i sereni, i dotti, i rispettati» (XII, p. 577). Si comprende l'assenza della distinzione fatta valere da Kautsky: indipendentemente dai riferimenti alla fame e alla sete nella loro materialità, Nietzsche è impegnato a sorprendere la «lotta di ceti e di classi» anche nel discorso più spiritualisticamente rarefatto, anche nella condanna apparentemente più generica del potere, della ricchezza, della cultura in quanto tali.

4. *Ampliamento del campo del conflitto sociale e ruolo della psicologia*

Ci imbattiamo qui in uno dei punti più alti della lezione del filosofo, giustamente orgoglioso della sua finezza e capacità di penetrazione psicologica. L'abbiamo visto, a partire soprattutto dall'incontro coi grandi moralisti, ampliare con decisione il campo del conflitto. Questo può essere condotto con armi ben più sottili e insidiose che non quelle proprie del discorso politico esplicito. Si tratta di procurare a se stessi e allo schieramento nell'ambito del quale si è inseriti la «buona coscienza» di essere dalla parte del giusto (in termini morali) ovvero dell'ineluttabile (in termini di filosofia della storia). Al tempo stesso si cerca di «paralizzare la volontà critica» degli avversari, non tanto confutando logicamente le loro argomentazioni, quanto invece innestando in essi il tarlo del rimorso e del senso di colpa ovvero del dubbio e della rassegnazione e riducendoli ad una sostanziale impotenza con una sorta di «incantesimo». Lo sappiamo: Nietzsche sta denunciando l'«incantesimo» della morale, la «vendetta» delle classi subalterne, o meglio dei malriusciti, a danno dei migliori, dell'*élite*

[23] Kautsky, 1908, pp. 343-47 (= Kautsky, 1970, pp. 301-04).

(cfr. *supra*, cap. 8, § 6). Ma, indipendentemente dagli obiettivi politici immediati da lui perseguiti, egli ha aperto una pista di ricerca straordinariamente feconda, richiamando l'attenzione su un fronte fino a quel momento largamente inesplorato della lotta tra classi sociali, partiti politici e paesi rivali.

Richiamandosi esplicitamente a Nietzsche, in una Berlino sulla quale già si proietta l'ombra del Terzo Reich, Theodor Lessing analizza l'«autofobia» (*Selbsthass*) per secoli o millenni introiettata dagli ebrei in seguito alla sconfitta e alla violenza esercitata dai vincitori anche a livello psicologico.[24] Per tutti i gruppi a vario titolo passati attraverso la discriminazione e l'oppressione (gli ebrei, i neri, le donne, gli omosessuali), la riscoperta e la riaffermazione della propria identità e differenza costituiscono il momento salutare e gioioso del superamento dell'autofobia, imposta dal gruppo dominante ma interiorizzata. Sono il momento in cui il *Selbsthass* o *Selfhate* si rovescia nel suo contrario, e cioè non solo nell'affermazione orgogliosa della propria identità e differenza, ma anche nella colpevolizzazione del ceto dominante il quale, almeno nei suoi membri migliori o più sensibili, comincia ad avvertire l'inquietudine della cattiva coscienza.

Si può allora comprendere lo sforzo di questo o quel gruppo per richiamare l'attenzione sulle persecuzioni e sulle tragedie di cui è stato vittima: una notevole diffusione conosce nell'ambito dell'odierno dibattito storiografico (e politico) la categoria di «Olocausto dimenticato», di volta in volta individuato nel *Black Holocaust* (quello subito dai neri) o nell'*American Holocaust* (quello subito dai pellerossa) o nei massacri che hanno decimato o annientato gli zigani, gli armeni, gli aborigeni australiani e così via.[25]

È interessante notare che qualcosa di analogo si manifesta anche a livello dei rapporti internazionali. Unilateralmente costretta dal trattato di Versailles ad assumersi la «colpa» esclusiva di aver scatenato la guerra e di aver calpestato la «morale internazionale», la Germania ha poi saputo riconoscere l'orrore del Terzo Reich. Perché il Giappone non procede ad un riconoscimento altrettanto franco dei crimini orribili di cui esso si è macchiato in Asia? – si chiedono polemicamente paesi come la Cina, la Corea ecc. Ma perché – obietta a sua volta il

[24] Lessing, 1984.
[25] Cfr. Losurdo, 1996, cap. V, 13.

Giappone – gli Stati Uniti continuano ostinatamente a considerare legittimo l'annientamento nucleare della popolazione civile di Hiroshima e Nagasaki, perpetrato alla vigilia della resa del nemico? Si potrebbe continuare a lungo. Resta il fatto che tutti questi conflitti non possono essere compresi senza tener conto della dialettica psicologica analizzata da Nietzsche. La sua grandezza, ancora una volta, è quella di un autore che, ben lungi dall'essere realmente impolitico, ha annusato il conflitto politico e sociale anche in territori e in ambiti fino a quel momento ritenuti neutrali.

5. *La donna, i sentimenti e la sovversione*

Ma è possibile evidenziare la dimensione psicologica del conflitto senza tener conto del ruolo della donna? Nel ricostruire la storia di lunga durata della sovversione che imperversa in Occidente, Nietzsche è costretto a porsi un ulteriore, importante interrogativo. In Taine può aver letto questa significativa analisi di un elemento essenziale della crisi dell'Antico regime:

> Una parola temibile, cittadino, importata da Rousseau, è entrata nel linguaggio comune e, cosa questa decisiva, le donne se ne fregiano come fosse una coccarda [...]. Un soffio di umanità e, al tempo stesso, di libertà è penetrato nei cuori femminili. Si interessano ai poveri, alla gente di poco conto, al popolo.[26]

A partire da questo momento, i «cuori sensibili» influenzano profondamente l'opinione pubblica; battaglie decisive sono condotte e vinte «grazie alle donne, al loro intenerimento, al loro zelo, alla congiura delle loro simpatie». Solo così si può comprendere il progressivo indebolirsi dell'aristocrazia e dell'Antico regime:

> Non dimentichiamo che in questo secolo le donne erano regine, facevano la moda, guidavano la conversazione, di conseguenza le idee, di conseguenza l'opinione pubblica. Quando le troviamo in prima linea sul terreno politico, si può essere sicuri che gli uomini le seguiranno: ognuna di loro trascina con sé tutto il salotto.[27]

Pur collocato, sul piano politico e ideologico, su posizioni ben diverse rispetto a quelle di Taine, ad analoghe conclusioni giunge Michelet.

[26] Taine, 1899, vol. II, pp. 146 e 148 (= Taine, 1986, pp. 515 e 7).
[27] Taine, 1899, vol. II, p. 149 (= Taine, 1986, p. 518).

Il libro da lui dedicato a *Le donne della rivoluzione* mette in evidenza sin dagli inizi il ruolo centrale svolto negli sconvolgimenti rivoluzionari dalla «nuova fede» della «maternità» e della «pietà», di cui sono portatrici le donne, «meno guastate di noi dalle abitudini sofistiche e scolastiche».[28] A proposito dell'autore particolarmente caro ai giacobini Michelet dichiara: «Il vero Rousseau è nato dalle donne».[29]

Ovviamente, l'analisi dei due storici francesi appena citati può essere messa in discussione, ma pochi dubbi ci possono essere sull'importanza del ruolo delle donne nel movimento abolizionista e, per quanto riguarda gli Stati Uniti, nella preparazione ideologica della rivoluzione abolizionista, cioè della guerra di Secessione. Tra la fine del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento, le donne provano per la prima volta il gusto dell'azione politica e dell'espressione della propria personalità sulla scena pubblica, impegnandosi nell'agitazione contro la schiavitù, raccogliendo fondi e firme per le petizioni che richiamano l'attenzione in termini accorati sulla tragedia dei neri.[30] Alcuni decenni dopo, il romanzo di una donna, la Beecher-Stowe, diventa un *best-seller* ben al di là dei confini del paese in cui viene pubblicato: «La vicenda crepacuore di famiglie casualmente separate, sotto la pressione economica, dai trafficanti e proprietari di schiavi, infiammò il pubblico internazionale per il libro, in particolare le donne, la cui prima credenza era la sacralità cristiana della famiglia». Tanto più agevole risulta il successo del romanzo, per il fatto che esso istituisce una «connessione tra gli schiavi e gli "umili" di ogni razza e condizione»: il titolo integrale suona *La capanna dello zio Tom, ovvero Vita tra gli umili* (*Uncle Tom's Cabine: Or, Life Among The Lowly*).[31]

È solo alla luce di tutto ciò che possiamo comprendere il bilancio storico tracciato da Nietzsche:

> Continuazione del cristianesimo ad opera della Rivoluzione francese. Il seduttore è Rousseau: egli toglie le catene alla donna, che da allora in poi viene rappresentata in modo sempre più interessante, come sofferente. Poi gli schiavi e Mistress Beecher-Stowe. Poi i poveri e gli operai. Poi i viziosi e i malati – tutto ciò viene messo in primo piano (XI, p. 61).

[28] Michelet, 1980, pp. 363 e 367.
[29] In Barthes, 1975, p. 149.
[30] Bolt e Drescher, 1980, pp. 5-6; Walwin, 1982, pp. 61-63; Kraditor, 1989, pp. 38-77; Ziegler, 1992, p. 49.
[31] Kazin, 1994, p. 39.

Al contrario del Seicento, «aristocratico» e «severo con il cuore» (l'«aristocratismo» va di pari passo col «dominio della ragione»), il Settecento «è dominato dalle donne», dal «cuore» e da tutto ciò che ne consegue: «Femminismo: Rousseau, dominio del sentimento, attestazione della sovranità dei sensi; menzognero». È un intreccio di sentimenti e di idee che «mina subdolamente tutte le autorità»; si fa avvertire con forza il peso della «canaglia» (XII, pp. 440-41). Agli occhi di Nietzsche fanno tutt'uno intervento della donna, umanitarismo, peso crescente dei sentimenti e della compassione nella formazione dell'opinione pubblica da un lato, e crisi dell'Antico regime dall'altro. Neppure in questo caso bisogna perdere di vista gli elementi di concreta e penetrante analisi storica qui presenti. Abbiamo visto Tocqueville sottolineare il ruolo della «compassione generale» nel mettere in crisi una società fondata su rigide barriere di ceto o di razza. Ed è anche significativo il fatto che il movimento abolizionista americano, fortemente contrassegnato dalla partecipazione delle donne, senta il bisogno di proclamare una «Dichiarazione dei Sentimenti».[32]

Per dirla con Nietzsche, inclini all'indignazione morale, le donne sono in primo luogo «delle commedianti» (FW, 361); avendo forse alle spalle la lezione di Michelet, un frammento della primavera 1888 osserva: col suo «culto della pietà, della compassione, dell'amore, la madre rappresenta l'altruismo coscientemente» (XIII, p. 366). Nella sua incapacità di accettare il reale nella sua durezza, la morale della «decadenza» è «visionaria, sentimentale, piena di misteri, ha per sé le donne e i "bei sentimenti"» (XIII, p. 422). Nel bollare il ruolo della donna nella rivoluzione, Nietzsche argomenta in modo non dissimile da altri autori a lui più o meno contemporanei. Dopo aver denunciato il processo di massificazione moderna e aver affermato che «le folle sono [...] femminili», Le Bon definisce così le loro caratteristiche: «l'impulsività, l'irritabilità, l'incapacità di ragionare, l'assenza di giudizio e di spirito critico, l'*esagerazione dei sentimenti*», l'amore per le «virtù esaltanti».[33]

Siamo ricondotti a Nietzsche. L'originalità di quest'ultimo risiede nello sforzo di collocare motivi presenti nella cultura del tempo nell'ambito della visione a lui cara della lunga durata del ciclo della sov-

[32] Kraditor, 1989, p. 5.
[33] Le Bon, 1980, pp. 63, 59 e 84.

versione: ben prima che «dallo spirito visionario (*schwärmerisch*) del XVIII secolo», la donna «è stata blandita dal cristianesimo» (FW, 362). D'altro canto, col suo «sentimentalismo», il cristianesimo è «una religione per donne»; proprio perché «debole, tipicamente malata», la donna ha bisogno di «una religione che esalti come divino l'essere debole, l'amare, l'essere umile» (XIII, pp. 364-66). La donna fa tutt'uno col ciclo della rivoluzione, a partire già dai suoi inizi: «La donna ha sempre cospirato con i tipi della decadenza, con i preti, contro i "potenti", i "forti", gli uomini» (XIII, p. 366). Nel corso della loro «intera storia», le donne agitano i buoni sentimenti morali di cui si nutre la sovversione (FW, 361). «Femminezze» e «bei sentimenti» minano la «rigorosa autodisciplina» che sono il fondamento di ogni regime aristocratico (EH, *Umano, troppo umano*, 5).

Sappiamo del confronto, che in Nietzsche non ha alcun significato critico, tra la condizione della donna a quella dello schiavo (cfr. *supra*, cap. 11, § 6). Come l'uno, anche l'altra cerca di supplire alla sua «debolezza» mediante la furbizia, il raggiro e la cattiveria: la donna è «più accorta» e «indicibilmente più cattiva dell'uomo»; in lei «la bontà è già una forma di degenerazione», di distacco morboso dalla natura che le è propria. Se da un lato la porta a identificarsi con la sovversione, dall'altro l'«eccitabilità di fronte alle pene altrui» la espone più facilmente all'indignazione morale, al rancore e dunque alla violenza cieca che la sovversione comporta: «la donna è vendicativa» (EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 5; *Perché sono così saggio*, 7).

6. *Un profilo al femminile della storia della sovversione*

Come sono simili la figura del servo e quella della donna, così esprimono la medesima carica rovinosa le pretese all'emancipazione avanzate dall'uno e dall'altra: esse devono essere respinte con la medesima determinazione. E, tuttavia, non mancano le letture simpatetiche di certe femministe, che in Nietzsche cercano e trovano la conferma del loro pathos della differenza. Non è lui a mettere in guardia contro un progetto di omologazione all'insegna «di eguali diritti, di un'eguale educazione, di eguali esigenze e doveri» (JGB, 238)? La donna emancipata «sacrifica i suoi istinti più femminili», finisce con lo «sfemminizzarsi» (JGB, 239). Se vuole conservare la propria peculiarità, la sua

natura autentica nella sua irriducibile differenza, la donna deve in primo luogo guardarsi dal movimento che vorrebbe emanciparla:

> Guai se cominciasse a disimparare radicalmente e per principio la sua accortezza e la sua arte, che è quella della grazia e del giuoco, del cacciar via le preoccupazioni, dell'addolcire e del non dar peso, guai se cominciasse a disimparare la sua raffinata abilità nel suscitare piacevoli desideri! (JGB, 232).

Assurda e rovinosa è la rivendicazione dei diritti politici per la donna, ma per il resto essa è la «cosa più delicata, più fragile, più selvatica, più strana, più dolce, più ricca di sentimento» (JGB, 237).

La lettura di Nietzsche in chiave femminista è assai agevole. Per secoli la discriminazione a danno delle donne è stata motivata con la loro incapacità di argomentare in termini rigorosamente e astrattamente logici e con la loro mancanza di coraggio e di spirito guerriero, con la loro tendenza a lasciarsi guidare dall'emotività e dai sentimenti, in primo luogo dal sentimento della compassione. Basta rovesciare il giudizio di valore, ed ecco che gli innumerevoli teorici della «differenza» femminile (intesa in senso negativo) si trasformano se non in campioni, comunque in profeti della causa della «differenza» femminile (intesa questa volta in senso positivo). Tutto ciò è agevole ma, proprio per questo, piuttosto ozioso.

Certo, si può leggere con interesse e godimento l'impietosa descrizione critica della condizione delle «donne di nobile condizione» dell'età vittoriana: «Tutti sono d'accordo nell'educarle alla massima ignoranza possibile in *eroticis*» e ad un senso di disagio e di colpa nei confronti della loro sessualità (FW, 71). Rispetto a questo «insozzamento» del rapporto sessuale e della natura, giganteggiano le religioni estranee all'Europa e al cristianesimo: «Non conosco alcun libro dove siano state dette sulla donna tante cose delicate e buone come nel codice di Manu», che sa parlare con ingenuità e innocenza della «bocca di una donna» o del «seno di una fanciulla» (AC, 56). Non c'è spazio qui per la visione della donna come «porta del diavolo» (*diaboli ianua*), per citare Tertulliano,[34] un autore noto e odioso a Nietzsche. E questi, nel celebrare il codice Manu come «gentile verso le donne» (AC, 56), dà prova lui stesso di gentilezza, ma di una gentilezza che, lungi dal volerli intaccare, si preoccupa di ribadire i rapporti di potere esistenti.

[34] *De cultu feminarum*, I, 1.

D'altro canto, non bisogna dimenticare che la rivendicazione anche per la donna di una vita sessuale non gravata dal senso del peccato e da oppressivi divieti sociali non è un discorso declinato in termini universalistici: non vale certo per coloro (uomini e donne) che sono condannati ad essere «schiavi del lavoro». In questo caso, ogni germe di individualità autonoma può essere solo un elemento di disturbo: al codice Manu non spetta solo il merito di parlare con dolcezza e ingenuità della «bocca di una donna» o del «seno di una fanciulla», ma anche il merito di non mettere in crisi, con assurde dottrine egualitarie, il funzionamento delle «macchine intelligenti» (uomini e donne), alle quali si addice la «mediocrità nel potere e nel desiderare» (AC, 57), nonché di prevedere «l'ablazione delle piccole labbra» e dunque la mutilazione sessuale per le bambine dei ciandala (GD, *Quelli che «migliorano» l'umanità*, 3).

Le novità e i risultati più importanti di Nietzsche li possiamo cogliere a partire dalle sue preoccupazioni politiche. Nell'intento di sottolineare l'onnipresenza della volontà di potenza, egli respinge la visione edificante dell'*eros* e dell'amore e, con la consueta finezza psicologica, evidenzia, sia pure in modo unilaterale ed enfatico, l'elemento di *polemos* contenuto anche nell'*eros*. Soprattutto, nello sforzo di tracciare un quadro il più completo possibile del lungo ciclo degli sconvolgimenti che devastano l'Occidente, facendo tesoro della lezione di uno storico come Michelet ma radicalizzandola e rovesciandone il giudizio di valore, Nietzsche è stimolato a tracciare una sorta di profilo al femminile della storia della sovversione. Non mancano gli studiosi contemporanei i quali negano che Rousseau abbia esercitato una reale influenza nella preparazione ideologica della Rivoluzione francese: dopo tutto, alla vigilia, i suoi libri più diffusi erano l'*Emilio* e *La nuova Eloisa*. È ben più lucido Nietzsche nel sottolineare il ruolo dei «bei sentimenti», cui non sono certo estranei i romanzi di Rousseau, nello scalzare le gerarchie e le barriere di ceto dell'Antico regime.

Parte settima

Nietzsche e noi
Radicalità e carica demistificatrice del progetto reazionario

L'«abolizione della schiavitù», questo presunto contributo alla «dignità dell'uomo», è in realtà l'*annientamento* di una stirpe profondamente diversa, mediante l'affossamento dei suoi valori e della sua felicità.

XII, p. 437

Cristianesimo, rivoluzione, abolizione della schiavitù, parità di diritti, filantropia, amore della pace, giustizia, verità: tutte queste grandi parole hanno valore solo nella lotta, come stendardi; non come realtà, ma come abbaglianti parole d'ordine in funzione di qualcosa del tutto diverso (anzi opposto!)

XIII, p. 62

E nessuno mente tanto quanto l'indignato.

JGB, 26

Schopenhauer, un pensatore onesto [...]; ci sono perfino momenti in cui vede con occhi orientali.

XI, p. 471

31.

L'aristocratico radicale e il grande moralista

1. *Celebrazione della schiavitù e condanna della parcellizzazione e acrisia del lavoro intellettuale*

Sappiamo che, per Nietzsche, il rapporto di lavoro è inevitabilmente servile. Epperò, la visione della schiavitù (sul modello dell'antichità classica e in aspra polemica col cristianesimo) come condizione per assicurare ad una ristretta minoranza quell'*otium* necessario allo sviluppo della cultura e della civiltà, tutto ciò gli impedisce di riconoscersi nella schiavitù moderna. Infatti quest'ultima, sia quella propriamente detta, da poco scomparsa negli Stati Uniti o che ancora sussiste nelle colonie, sia quella rappresentata dagli operai di fabbrica, risulta comunque pienamente inserita nel mondo capitalistico, in un mondo cioè contrassegnato dall'ideologia della produzione e del lavoro.

È illuminante a questo proposito un frammento degli anni ottanta: «*La schiavitù del presente*: una barbarie! *Dove* sono coloro *per* cui gli schiavi lavorano? Non ci si deve sempre attendere una contemporaneità delle due caste reciprocamente complementari». Infatti, ciò che caratterizza il mondo moderno è l'«incapacità all'*otium*» che ha contagiato le classi dominanti, esse stesse ormai inclini a intonare il coro della «benedizione del lavoro» (X, p. 296). Lo stanno a dimostrare gli Stati Uniti, dove più a lungo, per quel che riguarda l'Occidente, ha resistito la schiavitù propriamente detta, e dove più incontrastata domina ad ogni livello la «spasmodica frenesia del lavoro» (FW, 329). E, sotto questo profilo, il paese europeo che maggiormente può essere accostato alla repubblica d'oltre Atlantico è la Germania, la quale si rivela, ancora una volta, come uno dei luoghi più spaventosamente devastati dalla modernità.

La denuncia della scomparsa dell'*otium* è al tempo stesso un'analisi critica straordinariamente ricca dell'imporsi della divisione del lavoro anche in ambito culturale, con la conseguente perdita della percezione e del bisogno della totalità e con la riduzione dell'attività intellettuale a semplice artigianato e a produzione parcellizzata, condotta con spirito gregario e incapace di esprimere un minimo di criticità.

Sin dai suoi inizi, Nietzsche non si stanca di denunciare gli effetti di acrisia e di mutilazione della personalità prodotti da una divisione del lavoro che ha smarrito il senso della totalità e la capacità di autoriflessione. Già nelle conferenze di Basilea possiamo leggere:

> Chi si domanda ancora quale valore può avere una scienza che divora come un vampiro le sue creature? La divisione del lavoro nella scienza tende praticamente al medesimo scopo cui qua e là mirano coscientemente le religioni, ossia a una riduzione della cultura (*Bildung*), anzi al suo annientamento (BA, 1; I, p. 670).

Può ben assumere pose illuministiche ma, se non riesce a guardare al di là dello spazio ristretto di specializzazione che si è ritagliato, anche l'intellettuale più spregiudicato non è molto diverso dal teologo più oscurantista. Nella denuncia della limitatezza e mediocrità della «mentalità degli specialisti», questa «specie di saggezza di pesci freddi», fioccano le metafore sprezzanti: «Il pezzettino di cervello che è aperto alla conoscenza del loro mondo non ha niente a che fare con la totalità, è un piccolo talento limitato»; siamo in presenza di «cammelli dell'istruzione sulle gobbe dei quali stanno assise molte buone idee e nozioni, ma ciò non toglie che l'insieme sia, appunto, soltanto un cammello» (IX, p. 556). Con «la sua sopravvalutazione del cantuccio in cui se ne sta seduto a tessere la sua ragnatela», lo «specialista» o l'«erudito» è come «il commesso di negozio dello spirito» ovvero come il «"facchino" della cultura»; nei loro libri «c'è sempre anche qualcosa di opprimente, di oppresso» (FW, 366). Il «moderno grido di battaglia e di sacrificio: "divisione di lavoro! In fila!"» ha prodotto risultati catastrofici; gli intellettuali diventano «schiavi impiegati» nella «fabbrica della scienza», mentre il sapere in quanto tale è parte integrante di un mondo in cui dominano «le parole "fabbrica", "mercato del lavoro", "offerta", "utilizzazione"» (HL, 7; I, pp. 300-01).

Assieme alla «fabbrica della scienza», a scandire i tempi e i modi della vita dell'intellettuale è il «bollettino di Borsa»: ci si vergogna del riposo e «il lungo meditare crea quasi rimorsi di coscienza» (FW, 329).

È un'analisi che presenta non pochi punti di contatto con quella sviluppata da Engels, il quale denuncia il dileguare del «vecchio spirito teoretico spregiudicato» e l'inchinarsi ormai anche degli intellettuali dinanzi al «tempio nella Borsa dei valori».[1] Anche in questo caso è possibile avvertire il rimpianto per un'epoca in cui i grandi intellettuali «non erano asserviti alla divisione del lavoro» e non subivano gli effetti che da essa scaturiscono e che «rendono limitati e unilaterali».[2]

Dobbiamo allora leggere Nietzsche come uno dei grandi critici della divisione del lavoro? Difficilmente si potrebbe immaginare una lettura più arbitrariamente selettiva. In realtà, siamo in presenza di un filosofo instancabilmente impegnato a ribadire l'ineludibilità di una drastica divisione del lavoro ai fini della sopravvivenza e dello sviluppo della civiltà. Il modello è costituito dalle caste del mondo ariano e induista: «Il presupposto è qui dappertutto una vera separazione naturale: il concetto di casta sanziona solo la separazione naturale» (XIII, p. 395). Dunque, non solo una divisione del lavoro ma una divisione del lavoro irrigidita a natura e che si configura come una barriera insormontabile. La catastrofe dell'Occidente va di pari passo col tramonto di questo mondo:

> Ci furono tempi in cui si credeva con assoluta sicurezza, anzi con religioso fervore, al proprio essere predestinato a questa determinata occupazione, a questo determinato mestiere per guadagnarsi il pane, e non si voleva assolutamente riconoscere in questo, nel ruolo cioè, la presenza del caso e dell'arbitrario: classi, corporazioni, privilegi ereditari di mestiere, con l'aiuto di questa fede furono messi in condizione di erigere quelle immense torri di vasti sodalizi che sono il carattere peculiare del Medioevo e in cui comunque una cosa resta degna della nostra lode: la capacità di durare (e questo è sulla terra un valore di prim'ordine!) (FW, 356).

Il declino di questo mondo, che pure aveva una lunga storia alle spalle, inizia con la Grecia e si conclude con gli «americani di oggi», i quali fanno disgraziatamente scuola anche in Europa. Nel corso della sua evoluzione, Nietzsche formula in termini via via più aspri il suo rifiuto di una società fondata sulla mobilità sociale, fino a conferire un suggello metafisico a questo rifiuto con la dottrina dell'eterno ritorno dell'identico (cfr. *supra*, cap. 15, § 5). Sempre più s'impone all'attenzione e all'ammirazione del filosofo il modello castale.

[1] Marx ed Engels, 1955, vol. XXI, pp. 306-07.
[2] Marx ed Engels, 1955, vol. XX, p. 312.

Altrettanto unilaterale sarebbe una lettura che assolutizzasse in Nietzsche il motivo della critica dell'ideologia del lavoro e della celebrazione dell'*otium*. Un frammento dell'autunno 1880 è di una chiarezza inequivocabile:

> Il successo principale del lavoro è di impedire l'ozio (*Müssiggang*) alle nature volgari (*gemein*), per esempio anche ai funzionari, ai commercianti, ai soldati ecc. L'obiezione fondamentale contro il socialismo è che esso vuol procurare l'ozio alle nature volgari. La persona volgare oziosa è di peso a sé e al mondo (IX, p. 221).

Nulla sarebbe più lontano da Nietzsche dell'idea della rivendicazione dell'*otium* o di un minimo di *otium* per gli schiavi avvinti al carro della civiltà, e cioè per la stragrande maggioranza dell'umanità. È in una tradizione culturale diversa e contrapposta che si deve ricercare questo motivo. Si pensi a Lafargue, che teorizza «il diritto all'ozio» e polemizza contro il «dogma disastroso» ovvero la «follia» dell'«amore del lavoro».[3] Ma già prima Marx individua uno degli avvenimenti centrali del suo tempo nella campagna per la riduzione dell'orario di lavoro, nella ribellione degli schiavi o semischiavi bianchi contro rapporti sociali che li costringono a «lavorare a morte» e a «morire da semplice sovraccarico di lavoro» (l'altro avvenimento centrale è costituito dalla guerra di Secessione, dalla lotta per l'abolizione della schiavitù nera).[4] Procedendo a ritroso, conviene tener presente Fichte, cui la celebrazione del lavoro e della figura sociale del lavoratore non impedisce la rivendicazione del diritto di tutti a «riposo e godimento e cioè libertà e ozio».[5] In questo ambito potrebbe essere collocato anche Rousseau che, almeno in un'occasione (il suo soggiorno nell'isola di Saint-Pierre), canta «l'occupazione deliziosa e necessaria di un uomo che si è dedicato all'ozio» e che può «assaporare in tutta la sua dolcezza» il «prezioso far niente».[6]

In conclusione, possiamo ricostruire due contrapposte tradizioni di pensiero. Quella che, prendendo le mosse da Rousseau, giunge sino a Marx e Lafargue, sia pure affrontandolo di volta in volta in modo diverso, si pone il problema del lavoro e dell'*otium* in termini universalistici. In Nietzsche, invece, assistiamo alla radicalizzazione di un mo-

[3] Lafargue, 1996, p. 43.
[4] Marx ed Engels, 1955, vol. XXIII, pp. 269 e 271.
[5] Fichte, 1971, vol. IV, p. 441; su ciò cfr. Buhr, 1991, pp. 71-72.
[6] Rousseau, 1959, vol. I, p. 223.

tivo già presente nella tradizione liberale e, in particolare, in Constant: l'*otium* di una ristretta minoranza si fonda sul lavoro semiservile o sulla schiavitù vera e propria della maggioranza degli uomini. Come Nietzsche, anche Lafargue, nella sua polemica contro l'ideologia del lavoro si richiama all'antica Grecia, dove regnava «il disprezzo del lavoro» e «solo agli schiavi era consentito di lavorare».[7] Epperò, ai «proletari abbrutiti dal dogma del lavoro» Lafargue suggerisce la lettura di testi greci (non affetti dalla «tartuferia cristiana» e dall'«utilitarismo capitalista») affinché traggano motivi di ispirazione nella lotta necessaria contro «il minotauro moderno, l'officina capitalistica».[8] Agli occhi di Nietzsche, invece, questo minotauro dev'essere reso ancora più efficiente e più crudele al fine di garantire l'esenzione dal lavoro e il pieno sviluppo della personalità alla minoranza privilegiata.

In questo caso, la celebrazione dell'*otium* è solo una faccia della medaglia: l'altra è costituita dall'affermazione della necessità del più duro lavoro; analogamente, la critica della divisione del lavoro nell'ambito delle classi superiori presuppone una divisione del lavoro estremamente rigida tra classi superiori e classi subalterne. Parafrasando Marx, potremmo dire che in Nietzsche, così come nella società che egli rispecchia, «il pluslavoro della massa» ovvero «il furto del tempo di lavoro altrui» sono la condizione del «non-lavoro dei pochi».[9] Abbiamo qui a che fare con un filosofo che è sì il teorico del «non-lavoro dei pochi», ma solo in quanto è, al tempo stesso, il teorico del «pluslavoro della massa» e della necessità, per la *élite*, di organizzare e sviluppare «il furto del tempo di lavoro altrui». Nietzsche celebra sì i greci come «il popolo dell'*otium*» (*Muße*) (IX, p. 24), ma anche come il popolo che accetta «ingenuamente» e senza problemi la realtà ineludibile della schiavitù e del pluslavoro degli schiavi. E non è certo a questi ultimi che si rivolge il discorso di evocazione di un sapere capace di cogliere la totalità: al contrario, nel loro caso «la maestria in una sola cosa, la specializzazione, è un istinto naturale», una «determinazione naturale»; e si tratta di una specializzazione così accentuata da ridurre la «maggior parte degli uomini» al significato di «una ruota, una funzione» (AC, 57).

Resta però il fatto che la figura ideale di un intellettuale e di un

[7] Lafargue, 1996, p. 44.
[8] Lafargue, 1996, pp. 84-85 e 51.
[9] Marx, 1953, p. 593 (= Marx, 1968, vol. II, p. 401).

individuo liberato dalla costrizione del lavoro e della divisione del lavoro e quindi non mutilato dalla parcellizzazione, pronto a interrogarsi sul senso della sua attività e capace di dispiegare tutte le sue potenzialità critiche, questa figura è stata analizzata e celebrata da Nietzsche in modo non meno fascinoso che da Marx ed Engels. E nessuno ha saputo essere più accorato di Zarathustra, allorché questi, riprendendo e riecheggiando Hölderlin,[10] così descrive le conseguenze nefaste della divisione del lavoro: «Vago tra gli uomini come tra frammenti e membra di uomini! Questo è spaventoso per il mio occhio: trovare gli uomini spezzettati e sparsi come su di un campo di battaglia o in un macello» (Za, II, *Della redenzione*).

La constatazione dell'incapacità all'*otium* della borghesia capitalistica diventa in Nietzsche l'occasione per rievocare con accenti appassionati la smarrita totalità e analizzare in profondità il processo di parcellizzazione della cultura e del suo asservimento al mondo della ricchezza e della produzione. Se da un lato sfocia nella rivendicazione della schiavitù, dall'altro la nostalgia dell'*otium* stimola una critica impietosa di un aspetto essenziale della società capitalistica in cui la divisione del lavoro penetra sempre più profondamente nell'ambito delle stesse classi dominanti e degli stessi ceti intellettuali.

2. *Disprezzo della democrazia e denuncia della «nazionalizzazione delle masse»*

Pronunciata com'è a partire da un osservatorio così elevato e così remoto rispetto al presente in cui vive il filosofo, la critica a tutto campo della modernità è sì la liquidazione senza appello della democrazia, ma anche la denuncia anticipata di alcuni processi inquietanti, che troveranno la loro più compiuta e tragica espressione nel Novecento. È ciò che sembra emergere dalla furibonda polemica contro Wagner: la sua musica non solo è principalmente teatro, «quest'arte di massa per eccellenza», ma un teatro che richiede la presenza di «massa» e non di «individui»; gli spettatori sono tutti trasformati in «popolo, gregge, femmine, farisei, bestiame elettorale, membri di patronati, idioti – wagneriani» (FW, 368; NW, *Dove io muovo obiezioni*).

[10] Hölderlin, 1978, vol. I, p. 739.

Fa così la sua irruzione «la teatrocrazia [...], qualcosa di non digrossato, qualcosa di predisposto, di artatamente predisposto per le masse». Bisogna prenderne atto: «Il teatro è una forma della demolatria nelle cose del gusto, il teatro è una *rivolta delle masse*, un *plebiscito* contro il buon gusto». È in tal modo che Wagner «conquistò la *moltitudine*» (WA, *Poscritto*); egli «aveva in tutto e per tutto gli istinti *autoritari* di un grande commediante» (FW, 368).

Ho evidenziato col corsivo i termini che rivelano il carattere politico di questa analisi: essa sembra denunciare anticipatamente la scenografia che scandisce il processo di «nazionalizzazione delle masse».[11] Il tutto in funzione della loro eccitazione in chiave sciovinistica e in preparazione dei giganteschi conflitti che si profilano all'orizzonte:

> Wagner marcia con tamburi e pifferi alla testa di tutti gli artisti della declamazione, della rappresentazione, del virtuosismo [...]. La scena wagneriana ha bisogno di una cosa sola – di germani! ... Definizione del germano: obbedienza e gambe lunghe [...]. Non si è mai obbedito meglio, non si è mai comandato meglio. I direttori d'orchestra wagneriani, in particolare, son degni di un'età che i posteri chiameranno un giorno, con timorosa riverenza, l'età classica della guerra (WA, 11).

È una musica che sembra particolarmente indicata per quel rito sacro o rito funebre che è la guerra: «Non c'è mai stato un Maestro più grande nelle cupe fragranze ieratiche» (WA, *Poscritto*).

Assieme al fenomeno che verrà poi chiamato della «nazionalizzazione delle masse», Nietzsche sembra analizzare e criticare la psicologia delle folle, che si sviluppa e incalza sull'onda del processo di democratizzazione. Sono intervenuti mutamenti decisivi: «Non è del pubblico di Corneille che Wagner deve darsi pensiero, ma semplicemente del pubblico del XIX secolo» (WA, 9). Ora, tutto «è escogitato per convincere le masse» (WA, 7); Wagner «vuole l'effetto, non vuole altro che l'effetto» (WA, 8). Bisogna prendere atto di un fenomeno nuovo e inquietante: «Il grande successo, il successo di massa, non sta più dalla parte dei genuini – si deve essere commedianti per averlo! [...] Si fa così innanzi, per il commediante, l'età d'oro» (WA, 11). Wagner è per l'appunto «un grandissimo commediante» (WA, 8). Con la sua musica si impone «una retorica teatrale, uno strumento dell'espressione, del potenziamento mimico, della suggestione, dell'elemento psicologico pittoresco» (WA, 8).

[11] Su questa categoria cfr. Mosse, 1975.

L'effetto è micidiale: non c'è scampo, «anche la coscienza più personale soggiace all'incantesimo livellatore del gran numero» (FW, 368; NW, *Dove io muovo obiezioni*). Wagner è «magnetizzatore», la sua «ambizione non va oltre quella di agire sui nervi» (WA, 7); la sua musica «agisce come un uso prolungato di alcol»; «indubbiamente la cosa più sinistra resta lo sfacelo dei nervi». Ci sono ormai tutte le condizioni per un abbandono cieco, tanto più che irrompe «la fede nel genio». In questo senso, la musica di Wagner «è il più nero oscurantismo, che egli occulta nei luminosi involucri dell'ideale» (WA, *Poscritto*).

Non c'è dubbio che, in questa sua impietosa analisi critica, Nietzsche prenda di mira la democrazia in quanto tale e, soprattutto, i movimenti di protesta sociale o nei quali, in un modo o nell'altro, affiorano le inquietudini, l'indignazione, le speranze delle classi subalterne, delle masse da lui considerate irrimediabilmente prive di individualità e intrinsecamente bacate: «Savonarola, Lutero, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon» sono «epilettici dell'idea» che tuttavia «agiscono sulla grande massa». Disgraziatamente, «i fanatici sono pittoreschi, l'umanità preferisce vedere gesticolamenti piuttosto che ascoltare *ragioni*» (AC, 54). E, tuttavia, pur col grave limite del riduzionismo psicopatologico, questa diagnosi finisce oggettivamente col richiamare l'attenzione sui processi di nazionalizzazione delle masse e manipolazione della psicologia delle folle che si dispiegheranno in modo compiuto nel corso del Novecento.

3. *Élitismo e costruzione della personalità individuale*

Il rapporto che sussiste tra celebrazione della schiavitù e dell'ordinamento castale – espressioni estreme e naturalisticamente irrigidite della divisione del lavoro – e condanna della divisione del lavoro all'interno della casta dei liberi e degli oziosi può presentarsi anche in forma diversa. Siamo in presenza di un problema di carattere generale. L'aristocratico radicale restringe in modo drastico la cerchia dell'umanità ovvero dell'umanità fornita di senso e di dignità. Ma all'interno di questa cerchia rigorosamente delimitata egli analizza con una finezza incomparabile i problemi della vita individuale, del libero e armonioso sviluppo della personalità, del senso da conferire all'esi-

stenza. In altre parole, l'aristocratico radicale è anche un grande moralista. È una figura che la frenesia del mondo moderno sembra voler inghiottire: «Dov'è andato a finire tutto quel riflettere su questioni morali, che, pure, in ogni tempo, ha occupato ogni società nobile ed evoluta?» (SE, 2; I, p. 344).

Superata la teutomania degli anni immediatamente a ridosso dell'ascesa trionfale del Secondo Reich, il grande moralista si rivela anche nella passione con cui condanna il provincialismo e l'etnocentrismo, con cui invita il giovane a liberarsi da queste angustie e queste catene per ritrovare il gusto della propria autonomia e della propria libertà:

> Della nostra esistenza dobbiamo rispondere a noi stessi, di conseguenza vogliamo agire come i reali timonieri di essa e non permettere che assomigli ad una casualità priva di pensiero. Essa richiede una certa temerità e un certo azzardo; tanto più che, nel migliore come nel peggiore dei casi, la si perderà. Perché essere attaccati a questa zolla, a questa occupazione, perché tendere gli orecchi a quel che dice il prossimo? È così provinciale obbligarsi a delle opinioni che, qualche centinaio di miglia più in là, cessano di obbligare. Oriente e Occidente sono tratti di gesso che qualcuno disegna davanti ai nostri occhi per beffarsi della nostra pavidità. Io voglio fare il tentativo di giungere alla libertà, si dice la giovane anima; e a questo punto dovrebbe impedirglielo il fatto che due nazioni si odiano e si fanno la guerra, o che tra due continenti è un mare, o che per ogni dove si insegna una religione che, pure, un paio di millenni fa non esisteva (SE, 1; I, p. 339).

Forse nessun illuminista ha saputo smascherare con tanta efficacia il «pregiudizio» e cantare con tanta capacità di seduzione la libertà di spirito. Oltre che all'ubriacatura sciovinistica, bisogna saper resistere anche alla frenesia del lavoro e del guadagno dei *Gründerjahre*:

> Noi tutti sappiamo [...] che ci affrettiamo a dar via il nostro cuore allo Stato, al guadagno, alla vita sociale o alla scienza soltanto per non possederlo più, che ci prestiamo al pesante lavoro quotidiano con un impeto e una mancanza di riflessione maggiori di quanto è necessario per vivere: perché ci sembra più necessario non giungere alla riflessione [...]. Abbiamo paura, se rimaniamo soli e silenziosi, che ci venga sussurrata qualche cosa all'orecchio e così odiamo il silenzio e ci stordiamo con la vita sociale (SE, 5; I, p. 379).

A tratti sembra di leggere Pascal, non a caso, nonostante il suo cristianesimo, amato e additato a modello: «Bisognerebbe forse essere noi stessi tanto profondi, piagati e immensi, come lo era la coscienza intellettuale di Pascal» (JGB, 45). Nelle condizioni nuove della modernità, la messa in guardia contro il *divertissement* prende di mira in primo luogo gli intellettuali:

Ora Pascal ritiene in genere che gli uomini si dedichino così assiduamente ai loro affari e alle loro scienze solo per sfuggire in tal modo ai problemi più importanti che ogni solitudine, ogni vero ozio imporrebbe loro, ossia a quei problemi circa lo scopo, il donde e il verso dove. Stranamente, ai nostri dotti non viene in mente neanche il problema più immediato: a che cosa serva il loro lavoro, la loro frenesia, la loro dolorosa agitazione.

Povera e vuota si rivela «una scientificità simile, così concitata e senza fiato, che corre, anzi si dibatte di qua e di là» (DS, 8; I, p. 203). A presiedere alla grandezza è invece la mancanza di fretta, la disponibilità ai tempi lunghi: «Per il pensatore e per tutti gli spiriti inventivi la noia è quella sgradevole "bonaccia" dell'anima che precede il viaggio felice e i venti giulivi; egli deve sopportare, deve attenderne in se stesso gli effetti» (FW, 42).

Il sapere dire di no alla concitazione moderna è anche la condizione per un'autonoma costruzione della propria personalità. Deve stare bene in guardia chi «non vuole appartenere alla massa» e non vuole essere «merce di fabbrica» (SE, 1; I, p. 338). Certo, «"dare uno stile" al proprio carattere è un'arte grande e rara», che comporta lo sforzo dell'autodisciplina, dal quale rifuggono «i caratteri deboli, impotenti su se stessi» (FW, 290). Ed ecco Nietzsche fare appello al giovane: «Continua sempre a divenire ciò che tu sei – educatore e plasmatore di te stesso!» (IX, p. 555); «vogliamo essere i poeti della nostra vita e in primo luogo nelle cose minime e quotidiane» (FW, 299).

Per conseguire questo risultato, è necessario non perdere mai di vista la «vera liberazione della vita», resistere alla corrente piuttosto che inseguire in modo cieco e irriflesso le ideologie dominanti e i miti del tempo e inchinarsi servilmente ad «un'epoca, retta non da uomini viventi, ma da pseudouomini con una opinione pubblica» (SE, 1; I, p. 338). Non c'è dubbio, quest'appello si inserisce nel contesto di una critica reazionaria della modernità; ma ciò nulla toglie al fascino di questa lezione di vita e di questo appello all'autonomia del giudizio.

La scelta della professione e dell'occupazione deve mirare in primo luogo all'appagamento spirituale:

Cercarsi un lavoro per un salario: in questo quasi tutti gli uomini dei paesi civili sono oggi uguali: per essi tutti il lavoro è un mezzo, e non fine a se stesso; per la qual cosa non vanno tanto per il sottile nello scegliersi un lavoro, a condizione che frutti un buon guadagno. Esistono però uomini rari che preferiscono morire piuttosto che mettersi a fare un lavoro senza piacere di lavorare.

Qui la lezione del grande moralista non solo s'intreccia col gesto di distinzione dell'aristocratico radicale ma cede a tratti il posto ad un disarmante filisteismo: di «questa rara specie di uomini» pronti a rinunciare alla vita pur di non sottomettere la loro spontaneità e creatività al giogo del lavoro salariato fanno parte non solo «gli artisti e i contemplativi d'ogni genere», ma anche «quegli oziosi che passano la vita a caccia, nei viaggi o in amoreggiamenti e avventure». La conclusione dell'aforisma suona decisamente falsa:

Tutti costoro vogliono lavoro e ristrettezze in quanto sono connessi col piacere, e se non è possibile fare altrimenti, anche il lavoro più difficile e più duro. Diversamente, sono di una pigrizia ostinata, anche se a questa dovessero essere associati miseria, disonore, pericolo per la salute e per la vita. Non temono tanto la noia, quanto il lavoro senza piacere (FW, 42).

Considerazioni analoghe si possono fare a proposito dell'analisi del dolore. Anche in questo caso siamo in presenza di una grande lezione, tanto più persuasiva in quanto risulta da una diretta e profonda esperienza vitale: «Il grande dolore soltanto è l'estremo liberatore dello spirito». Da esso si esce sempre «come un altro uomo, con qualche interrogativo in più e soprattutto con la volontà, d'ora in poi, di far maggiori domande, più profonde, più rigorose, più dure, più cattive, più silenziose di quanto non abbia fatto fino a quel momento» (FW, *Prefazione*, 3; NW, *Epilogo*, 1). È solo ora che il filosofo o l'individuo può realmente ripetere, con Agostino, *mihi quaestio factus sum*.

Si comprende allora il disappunto per il fatto che sia scomparsa l'educazione «alla tolleranza del dolore» (FW, 48). Va così smarrita una condizione essenziale della grandezza: è necessaria la scuola più severa, l'infelicità, la malattia; «altrimenti non ci sarebbe spirito sulla terra, e neanche estasi e giubilo». Non bisogna perdere di vista una verità essenziale: «Solo le anime che passano attraverso la tensione delle grandi prove (*großgestimmte gespannte Seelen*) sanno che cosa sia arte, che cosa sia serenità» (XI, p. 540).

Ma di nuovo il grande moralista cede il posto all'aristocratico radicale. Il discorso prosegue prendendo di mira coloro che, esagerandolo e dilatandolo, vorrebbero porre rimedio al dolore realmente esistente:

Dalla generale inettitudine al dolore [...] e dal fatto che è abbastanza rara la vista di un sofferente, scaturisce ora un'importante conseguenza: oggi si odia il dolore molto più di quanto non facessero gli uomini di una volta e se ne fa un gran dir male,

molto peggio di quanto si sia mai fatto: anzi la stessa presenza del dolore ci appare come un pensiero a malapena tollerabile e se ne fa un caso di coscienza e un biasimo per l'esistenza nella sua totalità. Lo spuntare di filosofi pessimisti non è per nulla un indice di grandi e terribili condizioni di miseria (*Nothstände*), ma questi punti interrogativi sul valore della vita tutta vengono posti in epoche nelle quali l'affinarsi e l'alleggerirsi dell'esistenza trova già fin troppo sanguinose e maligne le inevitabili punture di zanzare dell'anima e del corpo (FW, 48).

Pur riconosciuta o messa in evidenza in altri contesti, la sofferenza degli schiavi avvinti al carro della civiltà viene qui negata o minimizzata. Nietzsche non può far diversamente perché ritiene che non ci siano alternative:

Ci sarebbe una ricetta contro filosofi pessimisti e contro l'ipertrofica sensibilità che mi pare sia l'autentica «angustia del presente» (*Noth der Gegenwart*), ma forse questa ricetta ha già troppo sapore di crudeltà e sarebbe annoverata anch'essa tra i sintomi sulla base dei quali si giudica oggi che «l'esistenza è qualcosa di malvagio». Ebbene! Il rimedio contro «l'angustia» ha nome: angustia (FW, 48).

E così, il motivo dell'educazione alla tolleranza al dolore sviluppato con la sensibilità e la maestria del grande moralista diviene parte integrante del programma politico del radicalismo aristocratico, che respinge con sdegno l'idea che ci possa essere una «questione sociale». E parte integrante di questo medesimo programma politico diviene altresì la critica di una morale che rende impossibile l'educazione alla tolleranza al dolore, che finisce «per infiacchire tutte le anime e i corpi e per infrangere gli uomini indipendenti, autonomi, spregiudicati, le colonne di una robusta civiltà» (M, 163). Bisogna invece saper rivalutare «le passioni dell'odio, dell'invidia, della cupidigia, della brama di dominio come qualcosa di fondamentalmente e originariamente indispensabile alla complessiva economia della vita». Di nuovo si affaccia il grande moralista, per cedere subito e definitivamente il posto all'aristocratico radicale:

Navighiamo, lasciandoci risolutamente dietro la morale, calpestiamo, schiacciamo forse, così facendo, i nostri stessi residui di moralità, mentre compiamo e osiamo il nostro viaggio laggiù – ma che c'importa di noi! Mai sino ad oggi un più profondo mondo della conoscenza si era dischiuso a navigatori e avventurieri temerari (JGB, 23).

Le figure del grande moralista e dell'aristocratico radicale si intrecciano strettamente perché entrambi si rivolgono ad un medesimo interlocutore, una cerchia assai ristretta, separata da una barriera insor-

montabile rispetto alla massa degli uomini destinati a fungere da strumenti di lavoro: «Zarathustra può rendere felici solo dopo che la gerarchia è stabilita». È Zarathustra stesso a dichiarare: «Il mio dono potrà essere ricevuto solo quando ci saranno i destinatari: a tal fine gerarchia» (XI, p. 541).

4. *Zarathustra tra poema pedagogico dello spirito libero e catechismo del radicalismo aristocratico*

Ha ragione Rohde a definire *Così parlò Zarathustra* come una sorta di «poesia pedagogica» (B, III, 2, p. 412). Alle spalle agisce la grande tradizione tedesca del *Bildungsroman*, del romanzo al cui centro è il processo di formazione e costruzione della personalità individuale. In pagine assolutamente fascinose lo «spirito libero», o che aspira a diventare tale, è chiamato a differenziarsi nettamente dall'«ultimo uomo», capace solo di lasciarsi trascinare dalla corrente e di condurre un'esistenza gregaria, il cui soggetto è un «si», un *man* del tutto impersonale:

> Si (*man*) ama pure il vicino, e a lui ci si strofina, giacché si (*man*) ha bisogno di calore [...]. Si (*man*) lavora ancora perché il lavoro è un passatempo. Ma si (*man*) fa in modo che il passatempo non logori [...]. Si (*man*) ha il proprio piacerucolo per il giorno e il proprio piacerucolo per la notte: ma si (*man*) apprezza la salute (Za, *Prefazione di Zarathustra*, 5).[12]

Ad atteggiarsi in modo ben diverso è chiamato lo spirito libero che, nel costruire in modo autonomo e consapevole la propria vita e personalità, deve saper andare controcorrente: «La voce del gregge risuonerà ancora in te. E quando dirai: "Non ho più una coscienza comune con voi", ci saranno lamenti e dolori» (Za, I, *Del cammino del creatore*).

Assieme alla forma e allo stile, essenziali sono anche i contenuti. Lo spirito libero è impegnato non solo a ritrovare il senso della terra e a riabilitare la carne, ma anche a superare il provincialismo e lo sciovinismo (intraeuropeo), ad essere un viandante nel senso migliore del termine: «in nessun luogo trovo patria; mobile sono in tutte le città,

[12] È un'analisi che deve aver profondamente influenzato lo Heidegger di *Essere e tempo*: cfr. Losurdo, 1991, cap. 2, § 8.

e sono in partenza a tutte le porte» (Za, II, *Del paese della cultura*); bisogna saper rimuovere «le pietre di confine» (Za, III, *Dello spirito di gravità*, 2).

Lo «spirito libero» è inoltre chiamato a volgere le spalle al gusto fanatico dell'assoluto e dell'incondizionato: «Si deve proprio maledire dove non si ama? Questo mi sembra di cattivo gusto [...]. Evitate tutti questi incondizionati. Sono una povera genia malata, una genia plebea [...]. Scansate tutti questi incondizionati! Hanno i piedi pesanti e il cuore afoso – non sanno danzare» (Za, IV, *Dell'uomo superiore*, 16). Assimilare realmente la lezione di Zarathustra significa per lo spirito libero costruire in modo autonomo la propria personalità, liberandosi anche da ogni forma di dipendenza acritica rispetto al Maestro: «Non vi eravate ancora cercati: e trovaste me. Così fanno tutti i fedeli: ma che importano tutti i fedeli? Ora vi ordino di perdermi e di trovare voi stessi; e solo quando mi avrete tutti rinnegato, voglio tornare a voi» (Za, I, *Della virtù che dona*, 3).

Lo spirito libero deve aspirare ad un sapere che abbia il senso della totalità, evitando quindi di ridursi a «un grande occhio e una grande bocca o un grande ventre» ovvero a un «enorme orecchio» (Za, II, *Della redenzione*); non può appagarsi di un sapere che è sinonimo di pedanteria e di fuga: al pari del Faust precedente l'incontro con Mefistofele, «tetro» è l'intellettuale che «non imparò il ridere e la bellezza» (Za, II, *Dei sublimi*). D'altro canto, il sapere non deve neppure ridursi a godimento narcisistico. Al contrario, deve saper ritrovare un rapporto appassionato e fecondo con la vita e con la realtà. Sì, non pochi intellettuali aspirano a «guardare la vita senza brama» e «con la volontà estinta»; «se ne stanno freschi e nell'ombra fresca», vogliono essere soltanto «spettatori» e pertanto «si guardano bene dal mettersi dove il sole scotta sui gradini» (Za, II, *Dell'immacolata conoscenza* e *Dei dotti*). Ma – obietta Zarathustra – «a spiriti raffreddati io non credo» (Za, IV, *Dell'uomo superiore*, 9). In definitiva, l'autentico «spirito libero» ovvero il «superuomo» sa riconoscersi nel mondo e godere di esso, senza arretrare pavidamente dinanzi al negativo e al dolore: «Soltanto dove ci sono sepolcri, ci sono resurrezioni» (Za, II, *Il canto funebre*). Dire sì alla vita, nel suo intreccio di gioia e dolore, significa dir sì alla dottrina dell'eterno ritorno: «"Era questa la vita?" Voglio dire alla morte: "Ebbene, ancora una volta!"» (Za, IV, *Il canto d'ebrezza*, 1).

E, tuttavia, il grande moralista è solo una faccia della medaglia, l'altra essendo costituita dall'aristocratico radicale, che ribolle di sdegno e di ribrezzo per un mondo in cui la plebe «è diventata padrona», in cui domina «quello che è femmineo e di origine servile» (Za, IV, *Dell'uomo superiore*, 3). A porre rimedio a questa catastrofe è chiamata una battaglia politica senza esclusione di colpi. La resa dei conti col movimento socialista e i suoi miserabili ideali di giustizia è anche la resa dei conti col filisteismo dell'«ultimo uomo»: «Fatela finita, fatela finita coi buoni e i giusti! Fratelli miei, avete compreso anche questa parola d'ordine?» Coloro cui essa è rivolta sembrano indietreggiare inorriditi. Qui di nuovo interviene il moralista, ma ora egli si presenta nel suo volto più inquietante:

> Fuggite da me? Vi siete spaventati? Tremate per questa parola d'ordine?
> Fratelli miei, quando vi ordinai di farla finita coi buoni e le tavole dei buoni: solo allora imbarcai l'uomo per il suo alto mare.
> Coste illusorie e sicurezze illusorie ci insegnarono i buoni; nella menzogna dei buoni nasceste e trovaste riparo. Tutto è stato falsato e fino in fondo distorto dai buoni (Za, III, *Di tavole antiche e nuove*, 27-28).

È assolutamente necessaria una svolta. Al di là dell'intervento sui rapporti politico-sociali, s'impongono misure eugenetiche così radicali da non escludere l'annientamento dei malriusciti. Costoro, diffondendo il loro *ressentiment*, spesso sono anche delle «mosche velenose» e voraci. Pur consapevole della gravità del pericolo, lo spirito libero non sembra aver acquisito la risolutezza che richiede la situazione. E di nuovo si fa sentire il monito del moralista e aristocratico radicale: «Sei ai miei occhi troppo fiero per uccidere questi voraci. Ma bada che non ti diventi fatale portare su di te la loro velenosa ingiustizia!» (Za, I, *Delle mosche velenose*). Lo spirito libero ancora esitante è sollecitato a non lasciarsi impacciare da «tavole antiche» e desuete che, nell'enunciare il divieto biblico del «non ammazzare», finiscono in realtà con l'uccidere la «verità stessa»; è chiamato a non assolutizzare o a lasciar cadere il divieto biblico del «non ammazzare» per far valere invece la «legge suprema della vita» (cfr. *supra*, cap. 19, § 5).

Ormai è chiaro. In *Così parlò Zarathustra*, la levità del romanzo o poema pedagogico s'intreccia indissolubilmente con la durezza e brutalità del catechismo del radicalismo aristocratico. Assai significativo è il ritratto che Nietzsche traccia di Zarathustra (e di se stesso): «Lo

spirito più affermatore fra tutti» (EH, *Così parlò Zarathustra*, 6). I seguaci e «compagni» di Zarathustra «saranno chiamati» non solo «spregiatori del bene e del male», ma anche «sterminatori» (*Vernichter*) (Za, I, *Prefazione di Zarathustra*, 9). E non meno significativo è il ritratto che Nietzsche traccia di se stesso (e di Zarathustra): «Io sono il distruttore *par excellence*» (EH, *Perché io sono un destino*, 2). Tale distruttore rivendica per sé il «diritto all'annientamento» (cfr. *supra*, cap. 19, § 6). Epperò, può aggiungere e precisare: «io contraddico e sono tuttavia l'antitesi di uno spirito negativo» (*neinsagend*); abbiamo a che fare con un contraddire che, liquidando «molti millenni» di negazione della vita (la tradizione ebraico-cristiana nel suo complesso), è una potente affermazione della vita (B, III, 5, p. 503). Il fatto è che nel filosofo e nel protagonista del suo poema pedagogico «tutti gli opposti sono legati in una nuova unità». Così è anche nella realtà: «Le forze supreme e infime della natura umana, quanto c'è di più dolce, di più leggero e tremendo sgorga da una sola sorgente con immortale sicurezza» (EH, *Così parlò Zarathustra*, 6).

Alcune settimane dopo la pubblicazione di *Al di là del bene e del male*, Nietzsche scrive ad un «caro amico» che la sua nuova fatica «è una specie di commento al mio *Zarathustra*» (B, III, 3, p. 270). Nel frattempo, Peter Gast ha preso visione del nuovo libro e lo legge come una «campagna contro la democratizzazione e l'abbassamento e rimpicciolimento dell'uomo moderno». Il «devoto discepolo» ovvero il «grato discepolo», come egli si firma, esprime al Maestro tutto il suo entusiasmo:

> Splendide sono le Sue teorie politico-morali, ora espresse con chiarezza. Molti, che nel nostro tempo non sapevano come difendersi contro l'onda crescente del dominio popolare, saranno da Lei aiutati a superare la loro angustia: io penso che ci sono ancora numerose forze umane, solo che esse sono guidate in modo errato e avvertono di essere guidate in modo errato; epperò acquisterebbero nuova vitalità, se qualcuno chiarisse il loro compito, ciò che difficilmente potrebbe venire loro in mente in questa morbida aria filantropica. A partire da Lei deve essere datata una sollevazione dell'intero Occidente (B, III, 4, pp. 193-94 e 195-96).

D'altro canto, già per *Così parlò Zarathustra* Peter Gast si era espresso in termini simili: «A questo libro sono da augurare la diffusione della Bibbia, il suo prestigio canonico, il seguito di commentari sui quali in parte tale prestigio riposa». Il libro dovrebbe essere inserito tra i «testi sacri» e «a partire da esso bisognerebbe datare il tempo in

modo nuovo»: prima o dopo il suo autore sarà venerato più ancora dei «fondatori asiatici di religioni» (B, III, 2, pp. 360-61 e 420). Non si tratta solo delle espressioni enfatiche di un discepolo entusiasta. Fondamentalmente della stessa opinione è anche Nietzsche che, ora, nella visione del mondo elaborata nell'ultima fase della sua evoluzione vede il punto di svolta della storia universale, con la conclusione una volta per sempre del bimillenario ciclo della sovversione e della degenerazione che ha preso le mosse a partire dalla religione ebraico-cristiana.

Sia per il Maestro che per il discepolo, *Così parlò Zarathustra* e *Al di là del bene e del male* fanno tutt'uno. Il primo esprime in un linguaggio poetico il medesimo contenuto che il secondo esprime con una prosa più chiara e più netta. Vani sono i tentativi di immergere in un'aura di innocenza la figura di Zarathustra. Anche in questo caso vediamo all'opera l'intreccio del grande moralista e dell'aristocratico radicale, che caratterizza Nietzsche nel suo complesso.

Il «superuomo» annunciato da Zarathustra è per un verso lo «spirito libero», il quale ha assimilato il meglio del poema pedagogico che già conosciamo, per un altro verso è l'aristocratico radicale, il quale non esita a far proprio un programma eugenetico che si spinge sino alle soglie della teorizzazione del genocidio. Lo spirito libero, il superuomo è chiamato a liberarsi da ogni residuo di «contronatura» (XIII, p. 611), a prendere piena coscienza del fatto che la morale, il modo di atteggiarsi dei «buoni», è sinonimo di «menzogna» interiore, di incapacità a guardare in faccia la realtà senza infingimenti, è «il non voler vedere a ogni costo come in fondo è fatta la realtà, che non è certo fatta per suscitare continuamente istinti benevoli» (EH, *Perché io sono un destino*, 4).

Come Rousseau, anche Nietzsche caldeggia «il ritorno alla natura» (WA, 3), ma ora la riaffermazione della natura è la riaffermazione al tempo stesso della terribile carica di negatività e di violenza in essa presente. È solo l'«ipocondriaco» a ritrarsi inorridito e impotente. La denuncia dell'ipocondria svolge un ruolo assai importante in Hegel; e, d'altro canto, anche la sua *Fenomenologia dello spirito* ha alle spalle la tradizione del *Bildungsroman*. Ma qui e nella filosofia hegeliana in genere l'ipocondria consiste non nell'elaborazione di un ambizioso progetto di trasformazione dell'ordinamento politico-sociale esistente a partire da idee e valori universali bensì nell'incapacità a comprendere che, per poter edificare un nuovo ordinamento, l'universale deve

saper tornare al particolare e al concreto, deve sapersi calare nella storia e fare i conti con le resistenze, le difficoltà, le tortuosità, le mediazioni, i compromessi, i dilemmi, i drammi che sono parte integrante del processo storico e dell'azione politica.[13] Per Nietzsche, invece, l'ipocondria è l'incapacità di accettare la natura nel suo indissolubile intreccio di bello e di terribile, è la pretesa di incepparla mediante presunte regole morali che mortificano la carne, la vitalità, la volontà di potenza. All'«ipocondriaco», Zarathustra contrappone il «voglioso di guerre e di feste» (Za, IV, *La cena*). Riabilitare la carne significa rimettere in onore la guerra, nonché «l'odio, il piacere della perversità, la brama di rapina e di dominio, e tutto quello che solitamente è chiamato malvagio» (FW, 1).

5. Eros *e* Polemos: *Heine e Nietzsche*

Non è certo la denuncia della «morale austera» propria del cristianesimo a costituire l'aspetto più nuovo e più importante di Nietzsche. Egli può leggere questa denuncia già in Heine che, in contrapposizione alla visione «nazarena» del mondo, celebra la serena accettazione pagana della sensualità. La legge altresì in Strauss il quale, nel richiamarsi a Buckle, osserva: maledicendo la ricchezza, che sola può rendere possibile l'*otium*, la predicazione evangelica condanna anche «scienza e arte» e si rivela pertanto affetta da un «principio nemico della civiltà».[14] E, tuttavia, dura è la polemica del primo Nietzsche con Heine e il suo ottimismo ebraico; mentre la prima *Inattuale* non esita a difendere il cristianesimo contro l'ottimismo filisteo e giudaizzante rimproverato a Strauss. Anche al di là degli anni giovanili Nietzsche si esprime con asprezza sia su Buckle sia sull'autore tedesco che a lui si richiama. E cioè, a costituire il filo conduttore dell'evoluzione del filosofo non è la critica della morale austera bensì la lotta contro la rivoluzione, denunciata sin dall'inizio ma via via indagata nei suoi diversi aspetti e nelle sue scaturigini più remote.

A partire dalla critica della morale austera, anche Heine individua con chiarezza le componenti reazionarie della Riforma:

[13] Losurdo, 2001, pp. III-XV e *passim*.

[14] Strauss, 1872, pp. 63-64. L'osservazione di Strauss è a sua volta riportata da un altro autore ben noto a Nietzsche: cfr. Lange, 1974, vol. II, p. 976.

Leone X, il sottile fiorentino, l'allievo di Poliziano, l'amico di Raffaello, [...] Leone X Medici, dicevo, come doveva sorridere del povero, casto e semplice monaco, il quale andava proclamando che il Vangelo era la Carta del cristianesimo e che questa Carta doveva diventare verità.[15]

Lutero appare qui come una sorta di ayatollah fondamentalista che vorrebbe imporre il rigore rozzo, che egli desume dal testo sacro, a una civiltà nettamente più avanzata e più pluralistica. È in polemica non solo contro il papato ma anche contro il lusso, la lascivia, il paganesimo rimproverati al Rinascimento che scaturisce l'atteggiamento «fanaticamente iconoclasta» della Riforma:[16] «Le incantevoli immagini della Madonna furono distrutte».[17] Al monaco fanatico si contrappone un papa che, oltre ad esprimere una cultura più raffinata, è decisamente «più ragionevole».[18] Assieme alle ragioni della cultura, Leone X sa sapientemente ascoltare anche le ragioni della carne:

Lutero, infatti, non ha capito che l'idea del cristianesimo, l'annullamento dei sensi, era troppo in contrasto con la natura umana per poter essere realizzata integralmente nella vita; egli non aveva capito che il cattolicesimo era – per così dire – un concordato fra Dio e il diavolo, cioè fra lo spirito e la materia, mediante il quale in teoria veniva proclamato il predominio assoluto dello spirito, ma la materia era poi messa in condizione di esercitare in pratica tutti i suoi diritti cassati. Donde un abile sistema di concessioni fatte dalla Chiesa a vantaggio dei sensi, benché sempre in forme che stigmatizzano ogni atto di sensualità e assicurano allo spirito le sue beffarde usurpazioni.[19]

Senonché, il cattolicesimo «non venne compreso nel Nord germanico». È qui che trova il suo luogo d'elezione il «puritanesimo nemico acerrimo dei sensi»; qui «il clima ci facilita l'esercizio delle virtù cristiane»; prende così piede un cristianesimo che fa «il minor numero possibile di concessioni alla sensualità».[20]

Come si vede, siamo in presenza di un'analisi che fa per molti versi pensare a quella di Nietzsche. Allo splendore di Shakespeare e del suo tempo, Heine contrappone «il tempo livellatore dei puritani [...] che, assieme alla monarchia, avrebbe posto fine anche ad ogni gioia vitale,

[15] Heine, 1969-78, vol. III, p. 532.
[16] Heine, 1969-78, vol. VI, 1, pp. 383-84.
[17] Heine, 1969-78, vol. III, p. 534.
[18] Heine, 1969-78, vol. III, p. 531.
[19] Heine, 1969-78, vol. III, p. 531.
[20] Heine, 1969-78, vol. III, pp. 533-34.

ad ogni poesia e ad ogni arte serena»:[21] nei puritani inglesi il «fanatismo repubblicano» si intreccia strettamente con lo «zelo ascetico della fede».[22] Di nuovo siamo ricondotti a Nietzsche e alla sua denuncia della carica di fanatismo, ascetismo e spirito «livellatore» presenti nella Riforma e nel puritanesimo, incapaci di comprendere sia le ragioni dell'arte (e del lusso) che le ragioni della carne. Epperò Heine non esita a celebrare Lutero e la Riforma come un capitolo essenziale della storia della libertà.[23] Sia pure con incertezze e oscillazioni e non senza un interiore tormento, il grande poeta discepolo di Hegel non prende spunto dagli aspetti regressivi delle grandi rivoluzioni per liquidarle in blocco.

In questo senso Heine è più profondo: vede che questo movimento parzialmente reazionario (o fondamentalista) che è la Riforma spiana la via alla rivoluzione non solo per quanto riguarda la libertà di pensiero ma anche sul piano del costume sessuale:

> Ho detto più sopra che fu lo spiritualismo ad attaccare – da noi – il cattolicesimo. Ma questo vale solo per gli inizi della Riforma; non appena lo spiritualismo ebbe aperto una breccia nell'antico edificio ecclesiastico, ne balzò fuori il sensualismo con tutto il suo ardore a lungo compresso, e la Germania si trasformò nella scena su cui impazzavano selvaggiamente ebrezza di libertà e gioia dei sensi [...]. Si può dire, anzi, che la storia esteriore di quell'epoca sia consistita quasi esclusivamente in rivolte sensualistiche.[24]

Non a caso, la Riforma promuove l'abolizione del celibato ecclesiastico e quindi la legittimazione piena della sessualità coniugale. I contadini che si ribellano contro i signori possono ben essere animati da furore ascetico, ma quali sono i risultati oggettivi della loro sollevazione? «A Münster il sensualismo girava nudo per le strade nelle vesti di Jan von Leyden, andando poi a giacersi con le sue dodici mogli nella grande alcova che ancor oggi si ammira nel municipio».[25] La medesima dialettica si sviluppa in relazione all'arte e alla cultura in generale: l'iniziale iconoclastia della Riforma si rovescia in un risultato del tutto opposto, nel dispiegarsi di una splendida stagione artistica e culturale.

[21] Heine, 1969-78, vol. IV, pp. 175-76.
[22] Heine, 1969-78, vol. IV, p. 176.
[23] Losurdo, 1997*a*, cap. II, 2-3.
[24] Heine, 1969-78, vol. III, pp. 535-36.
[25] Heine, 1969-78, vol. III, p. 536.

D'altro canto, la lotta intrapresa dalla Riforma, a partire da posizioni antisensualistiche, contro il compromesso cattolico con la carne, favorisce oggettivamente la successiva lotta che, contro questo medesimo compromesso ma a partire da posizioni contrapposte, sviluppa l'illuminismo francese. Sì, nell'ambito della Chiesa cattolica, lo spiritualismo «signoreggiava solo *de jure*, mentre il sensualismo, sottomano, esercitava la signoria effettiva e signoreggiava *de facto*». La contestazione di Lutero alla signoria *de facto* del sensualismo finisce con lo spianare la strada alla contestazione del dominio *de jure* dello spiritualismo, cui procede la filosofia francese del «XVII e XVIII secolo» nel corso della sua battaglia contro il cattolicesimo.[26]

In modo analogo Heine procede nella sua lettura del cristianesimo. Ancora una volta ci sono aspetti che fanno pensare a Nietzsche. Si tratta di una religione che istituisce un «artificioso contrasto» tra l'anima e il corpo e che si diffonde «con incredibile rapidità in tutto l'Impero romano come una malattia contagiosa».[27] Roma è così sconfitta da Gerusalemme, che pure aveva distrutto:

> La Giudea, proditoriamente assassinata, affidando ai romani il suo spiritualismo ha forse voluto vendicarsi del nemico vittorioso, come un tempo il centauro morente seppe consegnare tanto astutamente al figlio di Giove la veste fatale avvelenata col proprio sangue. In effetti Roma, Ercole delle nazioni, fu contaminata dal veleno giudaico così efficacemente, che l'elmo e la corazza caddero da soli dalle sue membra intorpidite, e la sua imperiale voce di guerra si affievolì in piagnucolio pretesco e in gorgheggi da evirato.[28]

D'altro canto, nonostante le apparenze, non sono affatto così innocenti «i nuovi, tristi dei dominanti, felici di infierire (*schadenfroh*) sotto il mantello di pecora dell'umiltà».[29] La lunga stagione del cristianesimo fa ancora pesare sull'Europa una «generale atmosfera da lazzaretto».[30] E, tuttavia, passa anche attraverso il cristianesimo, con la sua affermazione dell'unità del genere umano e con l'efficacia positiva da esso dispiegata sulla «natura barbara, troppo sanguigna» dei

[26] Heine, 1969-78, vol. III, pp. 533-34.
[27] Heine, 1969-78, vol. III, p. 518.
[28] Heine, 1969-78, vol. III, p. 363.
[29] Heine, 1969-78, vol. I, p. 207.
[30] Heine, 1969-78, vol. III, p. 518.

«popoli del Nord»,[31] l'avvento di una fase nuova, all'insegna di una generale riabilitazione della carne:

> Un giorno, quando l'umanità avrà riacquistato la sua piena salute, quando la pace sarà di nuovo conclusa tra l'anima e il corpo ed essi torneranno a fondersi nell'originaria armonia, non sarà più possibile comprendere l'artificioso contrasto creato fra i due dal cristianesimo. Le generazioni più felici e più belle che, procreate in libero amplesso, fioriranno in una religione di pace, dovranno sorridere malinconicamente pensando ai loro sfortunati progenitori, che si astennero tristemente da tutti i godimenti di questa bella terra e, uccidendo la calda e colorita sensualità, scolorirono fin quasi a diventare freddi fantasmi.[32]

Si potrebbe dire che è qui annunciato un «superuomo» ben diverso da quello di Nietzsche. Costante è nel filosofo la polemica contro coloro che «ci hanno indotto a credere che tendenze e istinti degli uomini siano malvagi» (FW, 294). È anche da questo punto di vista che Carmen viene contrapposta alle eroine di Wagner: «Finalmente l'amore, l'amore ritradotto nella natura!» (WA, 2). E, tuttavia, radicali restano le differenze rispetto a Heine. E non soltanto per il fatto che la riabilitazione della carne cui fa riferimento Nietzsche esclude gli strumenti di lavoro, ai quali egli continua a raccomandare una religione della rinuncia e dell'ascesi.

C'è un'altra ragione. L'amore di cui il filosofo lamenta l'assenza nel musicista condizionato dall'«umido Nord» e ancora influenzato dal cristianesimo è «l'amore come *fatum*, come fatalità, cinico, innocente, crudele – e appunto in ciò natura», è «l'amore che nei suoi strumenti è guerra, nel suo fondo è l'odio mortale dei sessi!» (WA, 2). Abbiamo visto che già il giovane Nietzsche distingue tra l'immaginaria natura buona, cara a Rousseau ma anche a Heine, e la natura colta nella sua reale tragicità. È una tragicità che si manifesta anche nell'*eros*.

Possiamo ora comprendere meglio la contrapposizione tra islam e cristianesimo cui procedono soprattutto *Crepuscolo degli idoli* e *L'Anticristo*. A caratterizzare il cristianesimo è l'ostilità verso il corpo: «La carne viene disprezzata, l'igiene rifiutata in quanto sensualità, la Chiesa oppone resistenza alla pulizia (la prima misura adottata dai cristiani, dopo la cacciata dei mori, fu la chiusura dei bagni pubblici, mentre la sola Cordova ne possedeva 270)» (AC, 21). In ciò Nietzsche riprende l'atteggiamento degli illuministi che avevano contrapposto

[31] Heine, 1969-78, vol. III, p. 363.
[32] Heine, 1969-78, vol. III, pp. 518-19.

«il relativo liberalismo sessuale dell'islam (per i maschi)» alla sessuofobia cristiana.[33] «Il meraviglioso mondo della civiltà moresca di Spagna» – osserva *L'Anticristo* – rivela la sua superiorità e parla in modo «eloquente» già «ai nostri sensi e al nostro gusto» (AC, 60). Sprovvisti di «istinti rispettabili, decorosi, puliti», i «Padri della Chiesa» in realtà «non sono neppure maschi» (AC, 59). Epperò, diversamente che negli illuministi, la riabilitazione del corpo non è in Nietzsche solo il riconoscimento del valore della vita sessuale, della pulizia, della salute: l'islam dice «di sì alla vita» sia «con le rare e raffinate preziosità della vita moresca», sia coi suoi «istinti aristocratici e virili» (AC, 60), sapendo riconoscere i valori impliciti nella figura del maschio e del guerriero. Considerazioni analoghe possono essere fatte valere per il codice Manu, anch'esso capace di avvertire il fascino del «seno di una fanciulla» ma, al tempo stesso, pieno di rispetto per la figura del guerriero: «valori aristocratici ovunque, un senso di compiutezza, un dire di sì alla vita», un dire di sì alla visione gerarchica, agonica e virile del mondo (AC, 56). Sul versante opposto, nel cristianesimo, la sessuofobia s'intreccia con la pusillanimità di fronte alla realtà e ai conflitti che la caratterizzano. All'«ardimentoso realismo», con la sua «venerazione di tutto il reale», si contrappongono «altruismo», «ipersentimentalità» e «femminismo nel gusto» (GD, *Scorribande di un inattuale*, 50). E dunque: «Nichilista e cristiano: sono cose che collimano e non semplicemente collimano» (AC, 58). Questo nichilismo e questa incapacità di apprezzare i valori dell'*eros*, del *polemos* e della gerarchia rinviano a strati sociali irrimediabilmente bacati, carichi di *ressentiment* nei confronti dei migliori e sempre pronti ad agitare la bandiera dell'«eguaglianza» e della «giustizia».

In conclusione. L'amore-natura di Nietzsche non va confuso col «libero amplesso» di Heine. La vicenda e la fine tragica di Carmen sono la dimostrazione ultima del fatto che non c'è zona del reale che si sottragga al *polemos*. Questo è così onnipervasivo da caratterizzare in profondità lo stesso *eros*. E, ancora una volta, la figura del grande moralista, che mette in guardia contro una visione edificante dell'*eros* e che condanna la mutilazione della personalità implicita nella mortificazione della carne, si intreccia indissolubilmente con la figura dell'aristocratico radicale e brutale.

[33] Cfr. Rodinson, 1993, pp. 72-74.

32.

Crisi del mito genealogico dell'Occidente e critica dell'universalismo imperiale

1. *Celebrazione della schiavitù e condanna dell'idea di missione*

A conferma del fatto che solo a partire dal riconoscimento del carattere *totus politicus* e coerentemente reazionario del pensiero di Nietzsche è possibile cogliere la sua eccedenza teorica, ritorniamo al tema della schiavitù come fondamento della civiltà. Anche in questo caso, nonostante le buone intenzioni che la motivano, la lettura in chiave metaforica getta un'ombra pesante sul filosofo, di fatto considerato ingenuamente ignaro del dibattito e del conflitto politico che divampano attorno a lui. Ma proviamo a far intervenire il contesto storico. Ecco allora che la stessa celebrazione della schiavitù finisce col dispiegare un'insospettata efficacia critica. Essa cade nel momento in cui il colonialismo europeo trasfigura la sua espansione come un contributo decisivo alla causa della lotta contro la barbarie della schiavitù. La sua abolizione prima nelle colonie inglesi e poi negli Stati Uniti dà impulso alla marcia trionfale dell'Occidente su scala planetaria; i circoli abolizionisti ed evangelici più ferventi vedono nella «cristianizzazione dell'Africa» la necessaria riparazione al peccato della tratta e della schiavizzazione dei neri.[1] Viene così bandita una Crociata, talvolta intesa nel senso letterale e cristiano del termine; senonché, la sua avanzata va di pari passo con l'assoggettamento della popolazione al lavoro più o meno coatto e persino con una vera e propria «recrudescenza del lavoro servile»,[2] nonché con la disgregazione e la distruzione della cultura indigena.

[1] Fogel, 1991, pp. 235-37 e 252.
[2] Hobhouse, 1909, p. 37.

E dunque, la celebrazione nietzscheana della schiavitù s'intreccia, paradossalmente, con la demistificazione delle reali pratiche coloniali di asservimento ed etnocidio: «"L'abolizione della schiavitù", questo presunto contributo alla "dignità dell'uomo", è in realtà l'*annientamento* di una stirpe profondamente diversa, mediante l'affossamento dei suoi valori e della sua felicità» (XII, p. 437). Teorico, assieme a molti suoi contemporanei, dell'«annientamento delle razze decadenti», Nietzsche giunge paradossalmente ad una conclusione non dissimile da quella di un grande critico del colonialismo e dell'imperialismo, secondo il quale «lo sterminio delle razze inferiori» è portato avanti dall'Occidente, fra l'altro, «con l'imposizione forzata delle abitudini di una civiltà che per loro era comunque distruttiva».[3] La teorizzazione della schiavitù è in Nietzsche al tempo stesso la rivendicazione del significato e del valore dell'*otium* da riservare all'*élite*, con la conseguente irrisione della presunta «dignità del lavoro»; ma è proprio agitando questa parola d'ordine che in questi anni l'imperialismo porta avanti la sua marcia espansionistica e l'imposizione del lavoro coatto alle popolazioni soggiogate.[4]

Nietzsche descrive in modo pungente le modalità dell'etnocidio che si sta consumando: «Che cosa accettano oggi, in primo luogo, le popolazioni selvagge dagli europei? Alcol e cristianesimo, i narcotici europei. E che cosa li porta più rapidamente in rovina? I narcotici europei» (FW, 147). È una tesi ribadita anche successivamente: «Cristianesimo, alcol – i due grandi mezzi della corruzione» (AC, 60). A rendere più evidente la carica dissacratrice che promana dalla pagina di Nietzsche può servire un confronto. Nel 1790, così Benjamin Franklin si esprime a proposito dei pellerossa:

> Se rientra tra i disegni della Provvidenza estirpare questi selvaggi al fine di far spazio ai coltivatori della terra, mi sembra probabile che il rum sia lo strumento appropriato. Esso ha già annientato tutte le tribù che precedentemente abitavano la costa.[5]

È una visione ancora ben diffusa nell'Ottocento: il presunto disegno provvidenziale rivela in Nietzsche un volto ben diverso. Possiamo qui procedere ad un confronto con Marx. Sorvoliamo sulle pagine

[3] Hobson, 1974, p. 214.
[4] Hobson, 1974, p. 137.
[5] In Slotkin, 1994, p. 79.

celeberrime relative alla diffusione dell'oppio in Cina da parte dell'Inghilterra cristiana; più importante è sottolineare il fatto che anche lui è dell'opinione secondo cui il cristianesimo, proprio in virtù del suo «culto dell'uomo astratto», distrugge i legami comunitari e culturali, favorendo la penetrazione e disgregazione capitalistica e coloniale.[6]

Ma torniamo a Nietzsche. Negli ultimi anni della sua vita cosciente, egli si esprime sul cristianesimo con severità ben maggiore che non sulle religioni (induismo, buddismo, islamismo) proprie dei paesi investiti dall'espansione coloniale europea; in tal modo mina, oggettivamente, l'ideologia che presiede alla Crociata abolizionista e alla pratica di schiavizzazione. Nell'Europa di questi anni, l'islam è messo in stato d'accusa in quanto sinonimo di dispotismo e schiavismo. Secondo Nietzsche, invece, il cristianesimo ha il grave torto di aver defraudato l'Occidente, oltre che del «raccolto della civiltà antica», anche di «quello della civiltà islamica». Si è trattato di una perdita assai grave. Soprattutto quella «moresca di Spagna» è «una civiltà rispetto alla quale persino il nostro XIX secolo potrebbe sembrare molto povero, molto "tardo"». Ma allora che giudizio dobbiamo dare dei Crociati? «Indubbiamente essi volevano saccheggiare: l'Oriente era ricco... Si sia dunque imparziali! Le Crociate – una superiore pirateria e null'altro!» (AC, 60).

E, ancora una volta, possiamo procedere ad un confronto con Marx. Questi paragona le Crociate alle scoperte-conquiste effettuate dall'Europa: le une e le altre sono mosse dall'«avidità dell'oro» e dalla ricerca affannosa dell'«aureo Gral».[7] Alle «Crociate», di cui parla con disprezzo, il *Manifesto del partito comunista* contrappone le imprese ben più grandi della borghesia che ha saputo realizzare un grandioso sviluppo delle forze produttive anche perché «ha annegato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i santi fremiti dell'esaltazione religiosa» e dell'«entusiasmo cavalleresco».[8] Ci imbattiamo qui in una metafora che ritroviamo in Nietzsche: «Una causa la si confuta deponendola riverentemente sul ghiaccio – in questo modo si confutano anche i teologi» (AC, 53).

[6] Marx ed Engels, 1955, vol. XXIII, p. 93 e vol. XXVI, 3, pp. 441-42.
[7] Marx ed Engels, 1955, vol. XIII, p. 133.
[8] Marx ed Engels, 1955, vol. IV, pp. 464-65.

2. *Una critica* ante litteram *della «guerra umanitaria» e dell'«imperialismo dei diritti umani»*

Assieme all'*otium*, che ha il suo fondamento nella schiavitù e nel pluslavoro della massa, Nietzsche celebra anche il *bellum*. Senonché, in questo periodo di tempo, è proprio in nome della causa della pace che vengono condotte non poche guerre coloniali: abbiamo visto lo stesso Cecil Rhodes trasfigurare le guerre di conquista da lui promosse o auspicate come tappe progressive per la realizzazione della pace perpetua. Nietzsche condanna il cristianesimo come religione imbelle e femminea; senonché, la sua denuncia è contemporanea alla diffusione o al trionfo del «cristianesimo imperiale», che vede il sacerdote impegnato a benedire la conquista del guerriero e la penetrazione del mercante.[9] In termini analoghi il filosofo immoralista mette in stato d'accusa la morale, la quale ha il torto di inceppare il pieno e franco dispiegarsi della volontà di potenza; senonché questa requisitoria cade negli anni in cui uno dei cantori (Dilke) dell'imperialismo britannico e della superiore razza anglosassone rivendica ad essi il diritto ad esercitare la «dittatura morale sul globo terrestre».[10]

Gli occidentali – osserva un frammento degli inizi del 1880 – rivendicano il dominio del pianeta in virtù del loro «carattere morale». Per qualche tempo, nella sua fase liberal-nazionale e liberale, Nietzsche ha condiviso questa pretesa al primato morale (cfr. *supra*, cap. 9, § 5). Ma il dubbio comincia ad affiorare già in quel momento: «Forse appartiene all'essenza della moralità ebraica il fatto che essa si ritiene la prima e la più alta; forse si tratta di presunzione» (IX, p. 23). La successiva evoluzione radicalizza progressivamente il dubbio, fino al punto che nel confronto tra l'Europa e le culture extraeuropee il risultato sembra persino rovesciarsi. Gli occidentali hanno desunto dall'Antico Testamento l'orgogliosa autocoscienza che li porta a credere di essere il popolo eletto, e tutto ciò in quanto incarnazione di valori morali assoluti. Da questo punto di vista, più che rinviare ad un singolo filosofo, il pathos morale di Kant è l'ideologia della missione che presiede alla marcia conquistatrice dell'Occidente:

[9] Hobson, 1974, p. 199.
[10] Eldridge, 1973, p. 48; Bodelsen, 1968, p. 69.

Come? Ammiri in te l'imperativo categorico? Questa «stabilità» del tuo cosiddetto giudizio morale? Questo sentire «in maniera incondizionata» che «così come giudico io, in questo caso, devono giudicare tutti»? Ammira piuttosto in ciò il tuo egocentrismo (*Selbstsucht*)! E la cecità, limitatezza e mediocrità del tuo egocentrismo. Difatti è egocentrismo sentire il proprio giudizio come legge universale (FW, 335).

Kant ha avuto il torto di «scientificizzare, sotto il concetto di "ragion pratica", questa forma della corruzione, questa mancanza di rigore (*Gewissen*) intellettuale», questa pretesa di essere immediata espressione dell'universalità:

Se si pone mente al fatto che presso quasi tutti i popoli il filosofo è soltanto l'ulteriore evoluzione del tipo sacerdotale, non sorprenderà più questo elemento dell'eredità pretesca, questo coniare monete false a se stessi. Quando si hanno compiti sacri, per esempio quelli di migliorare, di salvare, di redimere gli uomini, quando si porta in petto la divinità, si è portavoce di imperativi ultraterreni, si è già al di fuori, con una tale missione, da ogni valutazione d'ordine semplicemente razionale – si è già in se stessi santificati da un tale compito, si forma già in se stessi il tipo di un ordinamento superiore!... Che cosa importa a un prete la scienza! (AC, 12).

In questo senso il kantismo si rivela come una macchina da guerra: è un elemento costitutivo dell'esaltata autocoscienza dell'Occidente, della sua incapacità di guardarsi dall'esterno. Si comprendono le resistenze di altri popoli e di altre culture: «I cinesi non sono affatto disposti ad ammettere che gli europei si distinguerebbero rispetto a loro a causa della moralità» (IX, p. 23). A tali obiezioni si risponde rinviando a presunte evidenze incontrovertibili e non bisognose di dimostrazione (JGB, 34). Si cerca così rifugio nel dogmatismo e nell'etnocentrismo.

Naturalmente, non si deve dimenticare che la condanna dei processi di schiavizzazione impliciti in un espansionismo coloniale agitante parole d'ordine abolizioniste è pur sempre pronunciata a partire dalla persuasione dell'insuperabilità del rapporto di schiavitù e anche dell'utilità di dislocarlo, nella misura del possibile, fuori dell'Europa; così come l'«egocentrismo» kantiano è condannato, come abbiamo visto, in quanto ancora «limitato e mediocre», automutilato dalla ricerca dell'universalità. È vero, in Nietzsche possiamo leggere che «il carattere degli europei, a giudicare dal loro rapporto con l'estero, nel processo di colonizzazione, è estremamente crudele» (XI, p. 61). Senonché, al di là di spunti certo geniali ma pur sempre occasionali, il giudizio impietoso del filosofo ha di mira non già la brutalità del-

l'espansionismo coloniale bensì le frasi filantropiche che, nonostante tutto, risuonano nella metropoli. Ancora una volta, i fiori dell'ideologia civilizzatrice e abolizionista del colonialismo vengono lacerati per riaffermare l'ineludibilità delle catene; e la denuncia della mistificazione dell'universalismo è funzionale alla liquidazione della forma stessa dell'universalità. Resta innegabile la carica dissacratoria dell'analisi di Nietzsche.

Implacabile decostruttore dell'universalità in tutte le sue espressioni, egli ha saputo denunciare l'universalismo imperiale in tutte le sue forme: «Cristianesimo, rivoluzione, abolizione della schiavitù, parità di diritti, filantropia, amore della pace, giustizia, verità: tutte queste grandi parole hanno valore solo nella lotta, come stendardi; non come realtà, ma come abbaglianti parole d'ordine in funzione di qualcosa del tutto diverso (anzi opposto!)» (XIII, p. 62). Questo frammento sembra criticare con largo anticipo le ideologie della guerra che si sono scontrate nel Novecento e quelle che continuano ad essere vitali ancora ai giorni nostri.

Il frammento, che risale agli ultimi mesi di vita cosciente del filosofo, è contemporaneo alla decisione di Bismarck di agitare anche lui la parola d'ordine dell'abolizione della schiavitù nel mondo coloniale e dell'espansione della civiltà e dei princìpi umanitari. Ed ecco rivolgersi a suoi collaboratori in questi termini: «Non sarebbe possibile reperire dettagli raccapriccianti su episodi di crudeltà?»[11] Sull'onda dell'indignazione morale da essi suscitata sarebbe stato poi più agevole bandire la crociata contro l'islam schiavista e rafforzare il ruolo internazionale della Germania. Si potrebbe commentare con *Al di là del bene e del male*: «Nessuno mente tanto quanto l'indignato» (JGB, 26). Non c'è dubbio che una critica della «guerra umanitaria» e dell'«imperialismo dei diritti umani» non possa prescindere dalla lezione di Nietzsche.

3. *La crisi del mito genealogico «ebraico-cristiano-greco-occidentale»*

Assieme all'idea di missione dell'Occidente, egli ha decostruito il mito genealogico su cui riposa questa idea. A partire dall'ambizioso

[11] Morlang, 2002.

progetto reazionario già visto di individuare e divellere una volta per sempre le radici rovinose della modernità che da due millenni devasta l'Occidente, Nietzsche definisce sprezzantemente il cristianesimo come un semplice «frammento di antichità orientale» (cfr. *supra*, cap. 15, § 6), dimostrando così di condividere il pathos esaltato dell'Europa e dell'Occidente che costituisce un elemento centrale dell'ideologia dominante nel suo tempo (e non solo nel suo). Senonché, la denuncia di quanto di orientaleggiante vi sarebbe nella storia dell'Occidente, e persino nella sua storia sacra, evidenzia la labilità dei confini tra Occidente e Oriente ovvero tra civiltà e barbarie.

Ma perché il cristianesimo, anzi la tradizione ebraico-cristiana nel suo complesso è da considerare estranea all'Occidente autentico? Intrinsecamente e intollerabilmente «orientale» è un dio «avido di onori nella sua sede celeste», che vede un *crimen lesae maiestatis* nel peccato e in ogni minima infrazione alla norma da lui sovranamente emanata. Nonostante la sua smisurata potenza, egli è anche «avido di vendetta» ed esige da ogni uomo una terribile e uguale umiliazione, con la completa rinuncia ad ogni senso di dignità: «Essere contriti, avviliti, rotolarsi nella polvere – questa è la prima e ultima condizione cui si riconnette la sua grazia» (FW, 135 e 141). Agli occhi di Nietzsche, ad aver qualcosa di orientale è il monoteismo in quanto tale col suo culto di un dio unico, onnipotente e perfetto, la cui infinita distanza rispetto agli uomini rende impercettibili o annulla le differenze esistenti tra questi ultimi: «Il dio unico come preparazione della morale del gregge» (XI, p. 542). Non ci può essere aristocrazia sulla terra se questa viene cancellata e negata nel cielo: «Ci devono essere molti superuomini [...]. Un solo dio sarebbe sempre un diavolo!» (XI, p. 541).

L'idea di eguaglianza che si è affermata in Occidente e di cui esso va orgoglioso fino ad addurla come motivo del suo primato e della sua missione universale, questa idea affonda le sue radici in una religione orientale, al cui centro è l'affermazione dell'universale asservimento degli uomini rispetto ad un Signore assoluto (cfr. *supra*, cap. 15, § 6). La diffusione nel mondo ellenistico e romano dell'ebraismo e del cristianesimo, il trionfo riportato da quest'ultimo sul politeismo e su un mondo che considerava ovvia e naturale la diseguaglianza degli uomini e la schiavitù dei barbari, tutto ciò ha significato, agli occhi di Nietzsche, il trionfo dell'Oriente sull'Occidente. Al mondo orientale rinvia anche la concezione unilineare del tempo e l'attesa più o meno mes-

sianica di un *Novum*: nel mondo antico essa prende piede tra schiavi, servi e falliti della vita di ogni genere e poi agisce rovinosamente nel corso della tradizione rivoluzionaria.

All'ascendenza ebraico-cristiana, Nietzsche contrappone l'ascendenza greco-romana dell'Occidente. Queste due genealogie o questi due miti genealogici venivano e ancora oggi vengono tranquillamente unificati. È un'operazione che ha una lunga storia alle spalle. Impegnata nella lotta contro l'Impero ottomano, l'Europa del Sei e Settecento la interpreta e celebra come lotta contro il dispotismo barbarico e orientale, rileggendo in questa medesima chiave anche lo scontro tra la Grecia antica e la Persia (e quello tra Roma e i barbari). Rimossa la schiavitù florida in Grecia e a Roma, nonché la tratta dei neri di cui in quel momento sono protagonisti paesi come la Spagna e l'Inghilterra, l'Europa e l'Occidente si autocelebrano come l'esclusiva isola della libertà che, assumendo l'eredità al tempo stesso del mondo greco-romano e della *respublica christiana*, s'impegna nella lotta contro l'Oriente inguaribilmente dispotico che va dalla Persia in guerra coi greci all'islam in guerra con gli europei e i cristiani.

L'artificio di questa costruzione non può ingannare un filologo avvertito e un filosofo spregiudicato come Nietzsche il quale, sin dai suoi inizi, traccia un bilancio storico del tutto diverso:

> La grecità indebolita, romanizzata, involgarita, divenuta decorativa e successivamente, in quanto cultura decorativa, accolta come alleata dal cristianesimo indebolito e diffusa con la violenza tra i popoli non civilizzati – questa è la storia della civiltà occidentale. L'acrobazia è così condotta a termine e l'elemento greco e l'elemento pretesco sono così intrecciati (VIII, p. 103).

Assieme al mito genealogico cristiano-germanico ovvero cristiano-ariano-germanico, Nietzsche ha finito col mettere in crisi anche il mito genealogico «ebraico-cristiano-greco-occidentale», che è quello oggi chiamato a legittimare la planetaria missione imperiale dell'Occidente. L'uno non è meno ridicolo dell'altro. Se il primo cerca di occultare le origini ebraiche di Gesù, che diviene suo malgrado ariano e persino germanico, il secondo rimuove le origini orientali di ebraismo e cristianesimo, che diventano loro malgrado così occidentali da essere chiamati a legittimare le ricorrenti crociate contro l'Oriente. In polemica contro il primo mito, Nietzsche fa notare che il termine «tedeschi» significa originariamente «pagani» (cfr. *supra*, cap. 7, § 4):

un aspro conflitto ha a lungo lacerato i due termini che il mito genealogico cristiano-germanico pretendeva di unire in un binomio indissolubile. Nietzsche evidenzia altresì l'antitesi che per tanto tempo ha contrapposto l'antichità classica a ebraismo e cristianesimo e l'evidenzia fino al punto da leggere l'intera storia dell'Occidente come la storia del conflitto tra Roma e Giudea. In proposito, si potrebbe sintetizzare il pensiero del filosofo parafrasando un celebre aforisma: *Judaea capta Romam cepit*; la disfatta subita da Roma sul piano culturale è la disfatta dell'Occidente pagano, politeistico e aristocratico.

Per un altro verso, sia pure tra oscillazioni e contraddizioni, Nietzsche richiama l'attenzione sui conflitti intercorsi tra ebraismo e cristianesimo, conflitti così aspri che, per qualche tempo, gli ebrei hanno avuto rapporti più amichevoli con l'islam che con il cristianesimo: lo dimostra, fra l'altro, la splendida civiltà moresca, di cui il filosofo pronuncia il più alto elogio. A ben guardare, il mito genealogico «ebraico-cristiano-greco-occidentale» è la ripresa, nelle nuove condizioni, del mito cristiano-ariano-germanico: il motivo «ariano» e «germanico», che per tanto tempo è stato funzionale alla celebrazione dell'Occidente nel suo complesso ma che poi è stato definitivamente compromesso dall'orrore del Terzo Reich, ha ora lasciato il posto al motivo «occidentale»; ma sono rimasti fondamentalmente immutati il materiale mitologico e la funzione ideologica. Ebbene, bisogna riconoscere che, qualunque sia l'opzione politica dalla quale egli prende le mosse, nessuno più di Nietzsche ha contribuito a decostruire e ridicolizzare il mito genealogico e quindi l'ideologia della guerra dell'Occidente.

4. *Denuncia della rivoluzione e fuga dall'Occidente*

Assieme al rigore filologico, nella decostruzione del mito genealogico dell'Occidente, quale espressione di una fantomatica anima greco-romano-ebraico-cristiana, agisce anche la fuga ideale dall'Occidente come luogo privilegiato della massificazione e della devastazione della modernità. L'infuriare in Francia di incessanti sconvolgimenti, che sembrano spazzare via ogni forma di civiltà, pone il pensiero antirivoluzionario dinanzi ad un dilemma. Si può tener ferma la visione dell'Occidente come luogo sacro della civiltà, escludendo e scomunicando da esso i protagonisti della rivoluzione, oppure si può mettere

in discussione l'Occidente in quanto tale, cercando scampo lontano da esso in un luogo non contaminato dalla rivoluzione. Il crollo rovinoso dell'Antico regime stimola entrambi i tipi di reazione. I giacobini in particolare sono via via paragonati ai «turchi», ai «barbari», ai «selvaggi», agli «antropofagi». Ma non mancano coloro che denunciano la putrefazione dell'Occidente: è il caso, ad esempio, di Maistre.[12]

Questo secondo tipo di risposta si diffonde in particolare in un paese, come la Germania, che fa da spartiacque tra Occidente e Oriente. Gli sconvolgimenti in Francia e in Europa sono alimentati dalla speranza della realizzazione, in un futuro prossimo o remoto, di mirabolanti miglioramenti e fantastici ordinamenti ideali; ed ecco che, rispetto a tutto ciò, Friedrich Schlegel prende le distanze nel tempo e nello spazio, rinviando all'antichissima «saggezza degli indi». Essa ridicolizza l'«opinione quasi universalmente accettata secondo cui l'uomo avrebbe preso le mosse da una condizione di rozzezza del tutto animale», confuta cioè l'idea di progresso, che un ruolo essenziale svolge nella preparazione ideologica della rivoluzione.[13]

In modo analogo si atteggia Schelling, anche lui critico del «principio considerato sacro del costante progredire del genere umano»,[14] di una visione della storia cui «manca ciò che vi è di meglio e cioè l'inizio».[15] Per porre rimedio a ciò, è necessario andare alla ricerca dell'«originario sistema di sapienza» (*urweltlichen Weisheitssystems*);[16] e di nuovo si è risospinti lontano dall'Occidente verso l'Oriente e dal presente verso il passato. L'arte egizia, indù e greca sono la dimostrazione dell'assurdità della tesi di un cominciamento del processo storico a partire da «inizi insignificanti».[17] È dunque da respingere «l'opinione dominante» secondo cui gli uomini «abbandonati a se stessi e alla cieca, *sine numine* e in balia del caso più incerto, avrebbero cercato la propria strada in qualche modo a tastoni»,[18] procedendo dalla barbarie iniziale verso un obiettivo al tempo stesso fantastico e me-

[12] Losurdo, 1996, cap. II, 8 (per quanto riguarda il primo tipo di reazione); Berlin, 1986, pp. 131-32 (per quanto riguarda Maistre).
[13] Schlegel, 1975, p. 193.
[14] Schelling, 1856-61, vol. XI, p. 239.
[15] Schelling, 1856-61, vol. XI, p. 232.
[16] Schelling, 1856-61, vol. XI, p. 236.
[17] Schelling, 1856-61, vol. XI, p. 238.
[18] Schelling, 1856-61, vol. XI, p. 239.

schino, la «realizzazione di un ordinamento giuridico perfetto, un compiuto sviluppo del concetto di libertà *et similia*».[19]

Ma è Schopenhauer ad imboccare con più decisione questa strada. Ai suoi occhi, l'Occidente ha il grave torto di essere il luogo in cui infuria la superstizione della storia e della «filosofia della storia», come dimostra in particolare la grande fortuna di Hegel, il quale pretende di concepire «la storia universale come un tutto determinato secondo un piano», finalisticamente destinato a condurre alla realizzazione di un meraviglioso destino mondano per l'umanità.[20] Come sappiamo, al di là di questo o quel filosofo, è nel suo complesso la tradizione religiosa ad un certo punto impostasi in Occidente, con l'ottimismo ebraico e il cristianesimo giudaizzato e pelagianizzato, ad essere corresponsabile della catastrofe rivoluzionaria: se la tensione messianica prefigura la successiva mitologia progressistica, il creazionismo prefigura, in chiave teologica, i rovinosi esperimenti di ingegneria sociale messi in atto dalla rivoluzione. La fuga da questo Occidente è al tempo stesso il ritrovamento dell'Occidente autentico, del luogo di dove ha preso le mosse la straordinaria vicenda degli ariani, questo popolo non affetto dalle malattie del progressismo e del creazionismo proprie della tradizione ebraico-cristiana. In conclusione, l'Europa è chiamata a purificarsi da ogni mitologia ebraica: ciò risulta tanto più necessario, e tanto più agevole, per il fatto che si tratta di una mitologia che ha sì segnato in profondità la sua storia, ma che è pur sempre la mitologia di «un popolo straniero, orientale».

Sappiamo altresì che su questa linea si colloca l'autore della *Nascita della tragedia*. Anche lui espelle dall'Occidente autentico, che si riconosce nella versione «ariana» del peccato originale, non solo i rivoluzionari (questo «ceto barbarico di schiavi»), ma anche i seguaci di una fatua visione del mondo all'insegna dell'ottimismo e dell'«"eleganza" francese-ebraica». Il pathos dell'Europa e dell'Occidente continua a farsi avvertire a lungo nelle pagine di Nietzsche. Epperò, il progressivo approfondirsi della critica della modernità stimola una requisitoria sempre più aspra contro l'Europa. È qui che vengono avvertiti come pericolosi ogni «elevata, autonoma spiritualità», «tutto ciò che innalza l'individuo al di sopra dell'armento» (JGB, 201); è qui che da

[19] Schelling, 1856-61, vol. XI, p. 230.
[20] Schopenhauer, 1976-82*b*, pp. 567-69; Schopenhauer, 1976-82*a*, pp. 523-24.

«diciotto secoli» domina «la sola volontà di trasformare l'uomo in un sublime aborto». È in primo luogo il «cristianesimo europeo» il protagonista di questo processo di «volontaria degenerazione» e di «intristimento dell'uomo» (JGB, 62); è la tradizione ebraico-cristiana ad aver distrutto «la *salute* e la gagliardia di razza» in primo luogo dell'Europa, nell'ambito della quale rientrano anche gli Stati Uniti; l'ideale ascetico «può esser definito *la vera fatalità* nella storia sanitaria dell'uomo europeo» (GM, III, 21). E, dunque, a dover sedere sul banco degli imputati è in primo luogo «la morale cristiano-europea» (JGB, 203).

A sfigurare e rendere irriconoscibile l'Occidente intervengono ulteriori processi e degenerazioni: «Fuggire con tutti i mezzi la noia è volgare; lavorare senza piacere è volgare. Distingue forse gli asiatici dagli europei il fatto che essi sono capaci di una quiete più prolungata e più profonda di questi ultimi» (FW, 42). In Occidente, invece, inarrestabile sembra la marcia funesta dell'ascolia:

> Man mano che si va verso Ovest (*nach dem Westen*), l'agitazione moderna diviene sempre più grande, sicché agli americani gli abitanti dell'Europa si presentano in complesso come esseri amanti della quiete e gaudenti, mentre anche gli europei ronzano a sciami confusi come api e vespe. Questa agitazione si fa così grande, che la cultura superiore non può più maturare i suoi frutti; è come se le stagioni si susseguissero troppo rapidamente. Per mancanza di quiete la nostra civiltà sfocia in una nuova barbarie (MA, 285).

È l'Occidente a far incombere sul mondo intero il pericolo della barbarie. Al fine di sventare tale minaccia non resta che mescolare «il sangue asiatico e russo-contadino col sangue europeo e americano» (XIV, p. 141). Siamo in presenza di un problema decisivo, ed esso non può essere affrontato adeguatamente se ci si lascia inceppare da «pregiudizi igienici e di razza» o di qualsiasi altro tipo. Sarà l'innesto dell'«elemento contemplativo proprio del contadino russo e dell'asiatico» sull'«irrequietezza europeo-americana» a correggere «in larga misura il carattere dell'umanità» e persino a portare «a soluzione l'enigma del mondo» (VIII, p. 306). *Nulla salus nisi a Oriente!* O, per lo meno: *nulla salus sine Oriente!*

Devastante è questo risultato per l'ideologia dominante. Ma ciò non ci autorizza affatto a leggere in chiave «progressista» Nietzsche. È la fuga dalla modernità e dall'Europa sconvolta dall'ideologia del progresso e dalle rivoluzioni a condurre ad una valutazione positiva di un Oriente così remoto nello spazio e nel tempo da sfumare nel

mito. Una dialettica analoga si sviluppa, oltre che in Schopenhauer, anche in Gobineau. Per un verso la gerarchia razziale da lui costruita e utilizzata come criterio d'interpretazione della storia universale vede al vertice i bianchi e gli europei; per un altro verso egli non può non registrare il fatto che l'espansione planetaria dei bianchi europei è al tempo stesso la diffusione planetaria di un'ideologia che, almeno in teoria, fa riferimento al valore dell'eguaglianza ed è agli antipodi del suo *Saggio sulla diseguaglianza delle razze umane*. Analogamente, dopo aver chiamato l'Europa a rendersi signora della terra, Nietzsche è costretto ad un'amara constatazione: in «quei paesi in cui domina l'influsso europeo», nelle colonie, prende piede la «morale d'armento» che ha già trionfato in Europa (JGB, 202).

5. *Condanna dell'orientaleggiante rivoluzione cristiana e crisi finale dell'eurocentrismo*

Innestatosi sul tronco dell'ebraismo postesilico, il cristianesimo esce decisamente male dal confronto con tutte le altre religioni. Ascoltiamo la requisitoria pronunciata da Nietzsche. Conviene in primo luogo esaminare la base sociale cui si rivolgono Gesù e Paolo. Essi s'imbatterono «nella vita della povera gente della provincia romana» e alla sua «vita modesta e resa meschina dalla virtù» attribuirono «il più alto senso e valore»; in tal modo infusero in quei miserabili «il coraggio di disprezzare ogni altro genere di vita» (FW, 353), di guardare con disdegno alle classi superiori. «Nel cristianesimo vengono in primo piano gli istinti dei sottomessi e degli oppressi: sono le classi basse quelle che cercano in esso la loro salvezza» (AC, 21). La coscienza di sé così conseguita implica un'irriducibile ostilità nei confronti delle *élites* dominanti. Nella nuova religione «la forza trainante resta il *ressentiment*, la sollevazione popolare, la rivolta dei malriusciti» (XIII, p. 94); «cristiana è la mortale inimicizia contro i signori della terra, contro i "nobili"» (AC, 21); «la Chiesa ha portato a fondo la sua guerra d'inimicizia mortale contro ogni cosa nobile sulla terra» (AC, 60). Siamo in presenza della religione più sciaguratamente democratica e sovversiva che sia mai apparsa nella storia: essa cancella la distinzione tra «l'essoterico e l'esoterico», ben presente in tutte le culture superiori, «presso gli indiani come presso i greci, i persiani, i

musulmani, insomma ovunque si credeva in una gerarchia e non già nell'eguaglianza e negli eguali diritti» (JGB, 30).

Nettamente preferibili, dal punto di vista di Nietzsche, sono le religioni orientali. Intanto la loro base sociale non è plebea. Col codice Manu «le classi aristocratiche, i filosofi e i guerrieri, tengono la massa nelle loro mani», e in ciò consiste «la sua radicale differenza da ogni specie di Bibbia» (AC, 56) e, in particolare, dal Nuovo Testamento, questo testo «miserabile», che emana un insopportabile «cattivo odore» plebeo (GD, *Quelli che «migliorano» l'umanità*, 3).

Per quanto riguarda la religione di Budda, è da notare che egli «incontrò quella specie di uomini sparsi invero in tutte le classi e strati sociali del suo popolo, che per indolenza sono buoni e affabili (soprattutto inoffensivi)» (FW, 353). Ad essere più precisi, le «classi colte» (XIII, p. 12), «le classi superiori e persino dotte sono quelle in cui il movimento [buddista] ha il suo focolare» (AC, 21). Non si ferma qui l'antitesi rispetto al cristianesimo. In virtù della sua diversa e migliore base sociale, ben lungi dall'esprimerlo e aizzarlo, il buddismo condanna e combatte il *ressentiment* nell'interesse sia della società che dell'individuo che di esso si nutre. Mentre «stimola l'azione» (XIII, p. 94), e cioè la sovversione e gli sconvolgimenti rovinosi che caratterizzano la storia dell'Occidente, il *ressentiment* è funesto anche «per il malato», per colui che ne è affetto:

> Proprio questo aveva capito quel profondo fisiologo che fu Budda. La sua «religione», che si farebbe meglio a chiamare igiene, per non mescolarla con cose tanto miserevoli come il cristianesimo, misurava la sua efficacia in rapporto alla vittoria sul *ressentiment*: liberarne l'anima – primo passo verso la guarigione. «Non si pone fine all'inimicizia con l'inimicizia, ma con l'amicizia»: questo è l'inizio dell'insegnamento di Budda – e non è la morale a parlare così, ma la fisiologia (EH, *Perché sono così saggio*, 6).

In quanto «igiene» e terapia contro la «depressione», che ad un certo momento si produce, il buddismo «non dice più "lotta contro il peccato", sibbene [...] "lotta contro il dolore"»; invece del folle altruismo del cristianesimo, «l'egoismo diventa dovere». Per questo suo rifiuto di far violenza alla natura e questa sua capacità di dar «completamente ragione alla realtà», esso «è la sola religione veramente positivistica che ci mostri la storia [...], ha già dietro di sé l'autoimpostura dei concetti morali», è in qualche modo «al di là del bene e del male», in netta antitesi rispetto alla tradizione ebraico-cristiana (AC, 20).

Sia chiaro: proprio perché stimolate dall'orrore per la modernità e il processo di democratizzazione, la fuga dall'Europa e la conseguente crisi dell'eurocentrismo non hanno in sé un significato progressivo. Il disgusto per l'*égalité* stimola la trasfigurazione del mondo induista che, rifuggendo da ogni forma di egualitarismo, afferma e consacra la divisione della società in quattro caste, anzi in «quattro razze» diverse (GD, *Quelli che «migliorano» l'umanità*, 3).

A far emergere la nostalgia per l'Asia è anche la presunta emancipazione della donna, che sta ulteriormente devastando l'Occidente. Un uomo degno di questo nome

> può pensare riguardo alla donna sempre soltanto alla maniera orientale – deve concepire la donna come un possesso, come una proprietà che si può chiudere a chiave, come un qualcosa che è predestinato alla servitù e che si perfeziona in essa – egli deve, a questo punto, fondarsi sull'immensa ragione asiatica, sull'asiatica superiorità dell'istinto, come fecero una volta i greci, questi migliori eredi e discepoli dell'Asia, i quali, com'è noto, da Omero sino all'età di Pericle, con il crescere della loro cultura e la loro estensione di forza, divennero di pari passo anche più rigidi verso la donna, insomma più orientali (JGB, 238).

Paradossalmente, è un atteggiamento che fa pensare a quello a suo tempo assunto da una personalità dal Nietzsche maturo odiata con tutte le sue forze. Alludo a Lutero. Per un verso, nel protagonista della Riforma la condanna dell'islam e dei turchi è al tempo stesso la celebrazione dell'Europa cristiana; per un altro verso, l'orrore per la crescente arroganza e licenziosità che egli scorge nelle donne europee lo spinge a guardare con favore al mondo turco-islamico, dove del tutto assente è tale scandalo.[21] Nonostante le enormi differenze tra i due autori qui messi a confronto, l'elemento di comunanza è nell'effetto di crisi dell'eurocentrismo che si verifica a partire dalla condanna della modernità, cioè di processi e sconvolgimenti sociali il cui epicentro è per l'appunto in Europa.

Infine e in sintesi, in Nietzsche la fuga dall'Europa è la presa di distanza dal mondo delle «bestie addomesticate», che sentono il bisogno del «travestimento morale» (FW, 352). Ecco allora la fuga da questo continente malato, dove domina «la paura dinanzi alla morte», questa tipica «malattia europea» (X, p. 662), e la ricerca dell'«uomo tropicale» ovvero dell'«uomo predatore» non ancora minato dalla ma-

[21] Luther, 1883, vol. XXX, pp. 187-88 e 190.

lattia morale. È la ricerca di una società e di una civiltà nel cui ambito, per dirla con Kipling, «non ci sono i Dieci Comandamenti» (cfr. *supra*, capp. 14, § 3 e 23, § 3). Il fascino di questo mondo diverso lo avvertono anche i protagonisti e i cantori dell'espansione coloniale, ma è solo Nietzsche a formulare in modo esplicito la tesi secondo cui «gli asiatici sono cento volte più grandiosi degli europei» (XI, p. 573), degli «ipercoscienti europei» (FW, 354).

È un giudizio assai inquietante nelle sue motivazioni. Resta il fatto che ora si consuma la crisi dell'autocelebrazione dell'Occidente come luogo del trionfo della civiltà più alta e di quella che Hegel definisce la «religione assoluta». Tanto più che del cristianesimo, della rivoluzione cristiana, così come di ogni altra rivoluzione, Nietzsche critica sì la sovversione egualitaria ma anche gli aspetti regressivi. Al di là della sessuofobia, che è una forma di violenza deviata verso l'interno ed esprimentesi come «crudeltà contro sé stesso» (AC, 21), conviene tener presente nel suo complesso la carica missionaria, fanatica e violenta che caratterizza il cristianesimo. Nelle classi subalterne la nuova religione, affermatasi sul tramonto del mondo antico, instilla «la segreta sotterranea fiducia in se stessi che cresce sempre di più, e infine è pronta a "conquistare il mondo" (cioè Roma e le classi superiori dell'intero Impero)» (FW, 353). Ecco allora «l'odio contro coloro che pensano diversamente, la volontà di perseguitare» (AC, 21). Nonostante «l'invito ad amare il prossimo», «la storia del cristianesimo è piena zeppa di violenza e gronda di sangue» e in ciò si contrappone nettamente e negativamente alla «morale buddista dei popoli che mangiano riso» (VIII, pp. 460-61). In questo contesto, l'alimentazione a base di riso è sinonimo non più di «rammollimento» e decadenza (cfr. *supra*, cap. 19, § 1), bensì di estraneità rispetto ad una storia insensata di violenza: il risultato del confronto tra Europa e Asia si è rovesciato a favore di quest'ultima. Budda «non richiede alcuna lotta contro coloro che pensano diversamente; ciò da cui maggiormente si difende la sua dottrina, è il sentimento della vendetta, dell'avversione, del *ressentiment*, ("l'inimicizia non ha termine con l'inimicizia": è questo il toccante ritornello dell'intero buddismo)» (AC, 20). E ancora: «Un clima molto mite, una grande pacatezza e liberalità di costumi, nessun militarismo sono i presupposti del buddismo» (AC, 21). E, di nuovo, la preoccupazione per l'incessante rivolta servile e per la minaccia che lo sciovinismo intraeuropeo fa pesare sulla razza dei signori in quanto tale rovescia a favore dell'Asia il risultato del confronto con l'Europa.

D'altro canto, sappiamo che i due millenni di cristianesimo e di violenza ebraico-cristiana non sono nulla di più che un «frammento di antichità orientale». Se da un lato ciò conferma il pathos in Nietzsche dell'Occidente autentico, dall'altro l'inserimento di tale «frammento» in una vicenda dai tempi lunghissimi o smisurati (col radicale rimpicciolimento del presente e del passato, breve istante di una vicenda che, nei suoi tempi lunghissimi o smisurati, appare ancora tutta da scrivere) finisce col ridicolizzare ogni forma di eurocentrismo. Tanto più se si tiene presente che alla dilatazione del tempo storico corrisponde una dilatazione non meno smisurata dello spazio in cui la vicenda storica si colloca. La cosiddetta «storia universale» è solo la storia di un «animale intelligente», collocato «in un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari». Certo, è un'osservazione fatta a partire dalla polemica contro i «diritti dell'uomo» e l'antropocentrismo che è a fondamento della loro rivendicazione; così come la critica della «religione della potenza storiografica» è formulata a partire dall'esigenza di rimettere in discussione i risultati della Rivoluzione francese e la modernità in quanto tale (cfr. *supra*, capp. 2, § 4 e 6, § 3). Epperò, l'eccedenza teorica di Nietzsche è confermata dal fatto che ora è possibile far valere la sua metodologia contro il progetto politico a lui caro e, soprattutto, contro l'ideologia oggi dominante. Essa procede all'accecante trasfigurazione dell'Occidente liberale come una sorta di *plenitudo temporum*, dinanzi alla quale tutti sarebbero tenuti a inchinarsi, come la meta finalmente conseguita dell'umana avventura e come l'interprete esclusivo della Civiltà e l'angelo sterminatore chiamato a respingere con ogni mezzo qualsiasi minaccia, reale o presunta, contro di essa.

33.

Individualismo e olismo, inclusione ed esclusione: la tradizione liberale, Nietzsche e la storia dell'Occidente

1. *Individualismo e antindividualismo dalla tradizione liberale a Nietzsche*

A giudicare dalla lettura oggi dominante, Nietzsche rappresenterebbe il punto di svolta nell'avvento della «postmodernità filosofica»;[1] senza la carica dissacratoria della sua filosofia non sarebbe pensabile quella fine delle «grandi narrazioni» che definisce la «condizione postmoderna».[2] Egli per primo avrebbe investito, in modo radicale, i miti della Ragione, della Storia, del Progresso, che caratterizzerebbero lo sviluppo del moderno e che attraverserebbero in profondità l'elaborazione teorica non solo di Hegel, ma dello stesso Marx, anche laddove quest'ultimo crede di procedere ad una radicale critica dell'ideologia. Da questo punto di vista, la liquidazione nietzscheana di tali miti verrebbe a configurarsi come una sorta di metacritica della critica marxiana dell'ideologia, ispirata da progetti collettivi e meta-individuali di liberazione ed emancipazione, ancora tutta sottesa da una «moderna» filosofia della storia pronta a sacrificare l'individuo sull'altare di un universale teologizzante e olistico.

Nietzsche, dunque, come grande teorico dell'individuo liberato dai ceppi sia del tradizionalismo premoderno sia delle «grandi narrazioni» moderne. Non sono certo poche le pagine che sembrano avvalorare questa interpretazione. A favore della «morale dell'individuo maturo» si pronuncia *Umano, troppo umano*:

[1] Vattimo, 1985, p. 172.
[2] Lyotard, 1985, p. 71 (per il riferimento a Nietzsche) e *passim*.

Noi tutti soffriamo veramente ancora della troppo scarsa considerazione di ciò che è personale in noi; esso è malformato – confessiamocelo: si è al contrario violentemente distolto da esso il nostro animo e lo si è offerto in olocausto allo Stato, alla scienza e a ciò che abbisogna d'aiuto, come se esso fosse la parte cattiva, che doveva esser sacrificata (MA, 95).

Sono i popoli primitivi e selvaggi ad essere «determinati nel modo più rigoroso dalla legge, dalla tradizione: l'individuo vi è legato quasi automaticamente e si muove con l'uniformità di un pendolo» (MA, 111). Il senso dell'individualità è un'acquisizione recente e preziosa: nel corso della storia, a lungo esso è stato avvertito e bollato come una maledizione. In passato, il sacrificio dell'individuo può anche aver avuto una reale funzione sociale; «la tradizione» tanto venerata «è nata allo scopo della conservazione di una comunità, di un popolo» (MA, 96). Ma ora la situazione è cambiata: «nella considerazione più personale possibile risiede anche la più grande utilità per la collettività: sicché proprio l'agire strettamente personale corrisponde all'odierno concetto di moralità (come di un'utilità generale)» (MA, 95). Bisogna dunque farla finita con una morale che esprime il peso opprimente della tradizione, del costume, della collettività: «Con la morale, il singolo viene educato a essere funzione del gregge, e ad attribuirsi valore solo come funzione [...]. La moralità è l'istinto del gregge nel singolo» (FW, 116). E contro gli «istinti del gregge» può ben essere raccomandato l'«egoismo», che in questo caso è sinonimo di difesa della propria individualità (FW, 328).

Epperò, se da un lato rimprovera al socialismo di essere un momento di «reazione contro il divenire individuale» (cfr. *supra*, cap. 21, § 1), dall'altro Nietzsche lo condanna per il fatto che, con la sua «agitazione individualista», esso mira a «*rendere possibili molti individui*» (XII, p. 503). Un'analoga ambivalenza possiamo notare nel giudizio relativo al cristianesimo. Per un verso è la religione del gregge per eccellenza; per un altro verso ha la grave responsabilità di aver insegnato il «più funesto atomismo» e individualismo, sia pur declinandolo sul piano religioso (cfr. *supra*, cap. 21, § 7). Disastrose sono le conseguenze che ne derivano per la società e la civiltà: in seguito all'affermazione dell'immortalità individuale e dell'eguaglianza delle anime dinanzi a Dio, «l'individuo è diventato così rilevante, che non è più possibile *sacrificarlo*»; ma «ciò vuol dire mettere in questione la vita della specie (*Gattung*) e nel modo più pericoloso». Ora le parti si rove-

sciano. È Nietzsche a difendere le esigenze della società e della collettività di contro all'irresponsabilità del socialismo e della religione che agisce alle sue spalle, l'uno e l'altra incentrati sull'individuo: «Sebbene il cristianesimo abbia messo in primo piano la dottrina del disinteresse e dell'amore, il suo effetto storico vero e proprio rimane pur sempre il potenziamento dell'egoismo fino all'estremo possibile». Non ci si deve lasciar sviare dalle apparenze: «la lode generale dell'"altruismo"» è solo lo strumento ideologico di cui si avvale «l'egoismo dei deboli»; in tal modo, indipendentemente dal suo valore o disvalore, «l'individuo si conserva nel modo migliore»; il singolo, qualsiasi singolo, è divenuto più importante delle esigenze di conservazione e di sviluppo della società (XIII, pp. 218-19).

In tal modo, la società, la civiltà va incontro alla rovina: «Gli elementi falliti (che sono dappertutto superiori per numero) vogliono modificare la posizione della specie (*Art*), cioè pretendono che si sacrifichi la qualità della specie (*Art*) al numero» (XI, p. 513). La denuncia della «degenerazione» (*Entartung*), che attraversa in profondità la filosofia di Nietzsche, è la denuncia del pericolo mortale che l'egoismo mostruoso dei malriusciti e la complicità dissennata dei compassionevoli fanno correre alla «specie»: il pathos della specie è un elemento essenziale del pensiero del presunto profeta del postmoderno. Lungi dall'essere pronunciata in nome dell'individuo, la condanna della rivoluzione mette in stato d'accusa i suoi rovinosi effetti individualistici: «La rivoluzione ha distrutto l'istinto per la grande organizzazione, la possibilità di una società» (XIII, p. 409). Infine, dall'accusa di individualismo non si salvano neppure i moralisti: «I moralisti stupidi [...] hanno pensato all'individuo e non alla continuità, mediante allevamento, di ciò che è nobile»; ma l'essenziale è per l'appunto la creazione e riproduzione di una «casta superiore» ovvero di una «umanità di *élite*» (XI, p. 224).

Dobbiamo allora rimproverare a Nietzsche una paurosa incoerenza? Conviene intanto prendere atto che è lui stesso a rifiutare l'interpretazione in chiave individualistica della sua filosofia:

> La mia filosofia mira alla gerarchia (*Rangordnung*), non ad una morale individualistica. Il senso del gregge deve dominare nell'ambito del gregge, ma non straripare al di là di esso. I reggitori del gregge hanno bisogno di una valutazione profondamente diversa delle proprie azioni.

Al pari della «morale collettivistica», anche quella «individualistica» ha il torto di far valere parametri egualitari, rivendicando la «me-

desima libertà» e la medesima spregiudicatezza per tutti (XII, p. 280). I socialisti, come d'altro canto i cristiani, non hanno il senso della realtà: quella di «individuo» non è in alcun modo una caratteristica che competa ad ogni essere umano in quanto tale. La civiltà e il dominio presuppongono «un bisogno di schiavitù» e «dove c'è schiavitù, gli individui non sono che pochi» (FW, 149). È un punto su cui Nietzsche non si stanca di insistere: «Non si deve in alcun modo presupporre che molti uomini siano "persone"» (XII, p. 491). «L'eguaglianza della persona» è il presupposto del «socialismo» (XIII, p. 70), di una dottrina folle che non osa guardare in faccia la realtà:

> I più non sono *nessuna* persona. Dovunque predominano le caratteristiche medie, da cui dipende che un tipo sopravviva, l'essere persona sarebbe uno spreco, un lusso; non avrebbe senso pretendere una «persona». Si tratta di portatori, strumenti di trasmissione (XII, p. 492).

Come lo schiavo aristotelico, così lo «strumento di trasmissione» non è sussumibile sotto la categoria di «persona» o di individuo, perché in realtà non è sussumibile sotto la categoria di uomo. Si può leggere Nietzsche in chiave individualista solo a condizione di leggerlo a metà. Apriamo un testo giovanile: «Il nostro scopo non può essere la cultura della massa, bensì la cultura dei singoli [...]». Non è difficile interrompere arbitrariamente la citazione a questo punto. Ma forse conviene continuare a leggere: «[...] di uomini scelti, equipaggiati per opere grandi e durature», anzi di «grandi eroi di un'epoca, che procedono solitari» e rispetto ai quali i più «sono nati per servire, per obbedire», per fungere da «creta» (BA, 3; I, p. 698). Il senso di una civiltà e di un ordinamento sociale che si rispetti è di «rendere possibili alcuni pochi uomini» (BA, 1; I, p. 665). A questa visione Nietzsche ha tenuto fermo in tutto il corso della sua evoluzione.

E, tuttavia, è ancora insoluto il problema che ci siamo posti: a caratterizzare il filosofo è l'individualismo o l'antindividualismo? Prima di rispondere a tale domanda conviene formularne un'altra: c'è differenza, su questo punto, tra il filosofo del radicalismo aristocratico e gli esponenti del protoliberalismo? Si prenda Mandeville. Celebrato come colui per il quale «l'esercizio arbitrario del potere da parte del governo verrebbe ridotto al minimo»,[3] egli è spesso letto come uno dei

[3] Hayek, 1988, p. 280.

primi grandi teorici dell'«individualismo» e persino di un «individualismo sfrenato».[4] E, in effetti, indubbia è la sua insofferenza rispetto ai vincoli del potere statale e della morale tradizionale. Epperò, pur professando una morale spregiudicatamente laica, Mandeville propone che la frequenza domenicale della chiesa e l'indottrinamento religioso diventino «un obbligo per i poveri e gli illetterati», cui in ogni caso, la domenica, «si dovrebbe impedire [...] l'accesso ad ogni tipo di divertimento fuori della chiesa».[5] E tutto questo, evidentemente, perché ai poveri, «fin dalla prima infanzia», sia inoculato il senso dell'obbedienza all'autorità e del rispetto del costume e della tradizione. D'altro canto, cos'è la condanna dell'istruzione scolastica se non il tentativo di prevenire tra le classi popolari ogni manifestazione di insubordinazione? Cos'è la celebrazione dei «poveri sciocchi campagnoli» (i quali però brillano per «innocenza ed onestà»),[6] se non la celebrazione dello spirito gregario per eccellenza? E, dunque, come per Nietzsche anche per Mandeville ci imbattiamo nel problema: individualismo o antindividualismo?

Dinanzi al medesimo dilemma ci pone la lettura di non pochi altri esponenti soprattutto del protoliberalismo: la difesa, contro l'assolutismo monarchico, dell'inviolabilità della sfera individuale può andare di pari passo con la teorizzazione della schiavitù nelle colonie (è il caso di Locke) ovvero, più in generale, con la riduzione della «massa» a strumenti di lavoro, del tutto privi di personalità e di individualità, o, nella migliore delle ipotesi, eterni fanciulli, anch'essi incapaci di acquisire una matura personalità e individualità. La tesi secondo cui a «un piccolo numero, veramente piccolo, di teste libere e pensanti» si contrappone inevitabilmente la massa di «strumenti bipedi» chiamati a subire passivamente la loro condizione, questa tesi che leggiamo in Sieyès, possiamo ritrovarla agevolmente anche in Nietzsche (cfr. *supra*, cap. 12, § 4). In entrambi i casi, al libero sviluppo dell'individualità nei pochi corrisponde nei molti uno spirito gregario, che non bisogna in alcun modo né incrinare né mettere in discussione.

[4] Colletti, 1969, p. 287.
[5] Mandeville, 1974, pp. 111-12.
[6] Mandeville, 1974, p. 71.

2. *L'individuo come «nozione collettiva»*

Sviluppandosi sull'onda della reazione antidemocratica della seconda metà dell'Ottocento, il radicalismo aristocratico restringe ulteriormente l'ambito in cui è chiamata a svilupparsi l'individualità e rende più incolmabile che mai l'abisso che lo separa dalla massa dei servi. Oltre che di «strumenti di trasmissione», Nietzsche parla di «materiali di rigetto e di scarto» (cfr. *supra*, cap. 20, § 4), quel «residuo di tarati, di malati, di degenerati», che «v'è tra gli uomini, come in ogni altra specie animale» (JGB, 62). Sappiamo del «baratro» che sussiste «tra uomo e uomo, tra ceto e ceto» e dell'*apartheid* sociale che s'impone (cfr. *supra*, cap. 11, § 3). In realtà, ad un'analisi più attenta, persino il linguaggio di cui generalmente ci si serve per costruire la gerarchia risulta affetto, nonostante la sua radicalità, da un residuo di universalismo, in quanto sembra presupporre, nei due estremi della scala gerarchica, una natura comune che è del tutto immaginaria:

> Una salute in sé non esiste e tutti i tentativi per definire una cosa siffatta sono miseramente falliti [...]. Esistono innumerevoli sanità del corpo; e quanto più si torna a permettere al singolo e a chi è ineguagliabile di alzare la testa, quanto più si disimpara il dogma dell'«eguaglianza tra gli uomini», tanto più sarà necessario che per i nostri medici sia perduta la nozione di una salute normale, accanto a quella di dieta normale e di normale decorso della malattia (FW, 120).

Nietzsche sottopone a critica le categorie che potrebbero gettare un ponte sull'abisso da lui scavato: «Il simile non è un grado dell'uguale, bensì qualcosa di completamente diverso dall'uguale» (IX, p. 505). Il nominalismo giunge alle sue estreme conseguenze. Per quanto riguarda il «prossimo», è da tener presente che «la parola è di origine cristiana e non corrisponde alla verità». In ogni caso, «la rappresentazione del "prossimo" [...] è in noi molto debole; e noi ci sentiamo verso di esso quasi altrettanto irresponsabili che verso la pianta o la pietra» (MA, 101).

Si direbbe che siano dileguate le categorie intermedie tra l'identità e l'estraneità radicale, e questa estraneità, a sua volta, non ha difficoltà a potenziarsi in antitesi: «Noi tutti poi, quando la differenza tra noi e un altro essere è molto grande, non avvertiamo più nulla di ingiusto e uccidiamo un moscerino per esempio senza alcun rimorso». Serse fa fare a pezzi il figlio di un critico della sua progettata spedi-

zione: la vittima «sta troppo in basso per suscitare in un signore del mondo sentimenti che lo disturbino a lungo» (MA, 81).

Non ha senso parlare di una comunità morale che abbracci gli uomini nel loro complesso: «Una morale con prescrizioni universali fa torto a ogni individuo» (IX, p. 465), e soprattutto ha il torto di confondere «gli individui, questi veri in sé e per sé» con «i loro opposti, gli uomini del gregge» (FW, 23). D'altro canto, anche l'analisi storica giunge ad una conclusione assai significativa: «La giustizia (equità) prende origine fra uomini di forza pressappoco uguale [...]. La giustizia è perciò compensazione, scambio, in base al presupposto di una posizione di forza all'incirca pari» (MA, 92). E, dunque:

> Come buono si appartiene ai «buoni», una comunità che ha il sentimento della comune appartenenza, perché tutti i singoli sono uniti fra loro dal senso del contraccambio. Come «cattivo» si appartiene ai «cattivi», un'accozzaglia di uomini oppressi e impotenti, che non hanno il sentimento della comune appartenenza. I buoni sono una casta, i cattivi una massa, come polvere. Buono e cattivo equivale per un certo tempo a nobile e basso, a signore e schiavo [...]. Nella comunità dei buoni il bene si eredita; è impossibile che da una così buona terra cresca un cattivo (MA, 45).

In conclusione, «ogni bontà si sviluppa solo tra pari» (XI, p. 541). Vediamo come si atteggiano le «nature orgogliose»:

> Contro il sofferente esse sono spesso dure, poiché non è degno dei loro sforzi e del loro orgoglio; ma si mostrano tanto più cortesi verso i loro uguali, con cui il combattimento e la lotta sarebbe comunque onorevole, qualora dovesse una qualche volta presentarsene l'occasione. Nel sentimento di benessere ispirato da questa prospettiva, gli uomini della casta cavalleresca si sono assuefatti ad una squisita cortesia nei loro reciproci rapporti (FW, 13).

E com'è brutale nello scavare e rendere incolmabile l'abisso che separa la «casta superiore» dalla massa anonima e impersonale degli strumenti di lavoro, altrettanto seducente e «cortese» si rivela Nietzsche allorché si rivolge agli individui per l'appunto della «casta superiore»: «Io cerco per me e per i miei pari un angolo di sole in mezzo al mondo oggi reale, quelle idee illuminate dal sole che ci procurano benessere in sovrabbondanza. Ognuno faccia questo per sé, e lasci da parte i discorsi in generale, i discorsi rivolti alla "società"!» (IX, p. 455).

Al fine di indagare meglio l'intreccio di individualismo e antindividualismo in Nietzsche, continuiamo ad analizzare la tradizione che agisce alle sue spalle. A giustificazione della sua «mozione di conci-

liazione» con le colonie americane ribelli in nome della libertà, Burke adduce un argomento assai significativo: non si può negare la libertà a coloro che fanno parte di «una nazione nelle cui vene circola il sangue della libertà», ai membri della «razza eletta dei figli d'Inghilterra», tutti adoratori della «libertà»; è una questione di «genealogia», contro la quale impotenti si rivelano gli «artifici umani».[7] Della comunità eletta dei liberi fanno parte integrante i proprietari di schiavi: anzi sono proprio essi ad aver particolarmente cara la libertà e ad avvertirla, in contrapposizione ai loro schiavi, come qualcosa di «nobile» e «liberale».[8] Ben lungi dall'essere in contraddizione con l'affermazione o il riconoscimento dell'istituto della schiavitù, il valore della libertà trova qui la sua incarnazione più piena per l'appunto nei proprietari di schiavi.

Procedendo a ritroso nella ricostruzione della storia di questo modo di atteggiarsi, conviene far riferimento soprattutto all'antichità classica, cui si rivolge la nostalgia di Nietzsche: contrapponendola agli asiatici che «vivono continuamente soggetti e in servitù», Aristotele celebra «la stirpe degli elleni» non solo per la sua libertà ma anche per la sua capacità di «dominare tutti».[9] La celebrazione della libertà s'intreccia con la celebrazione del dominio, che pure comporta la perdita della libertà da parte di coloro i quali sono costretti a subirlo. Ed è in questo medesimo senso che Cicerone[10] celebra i *liberi populi*, fra i quali un posto eminente occupa Roma, che pure procede alla schiavizzazione in massa dei popoli sconfitti e considerati indegni della libertà.

Del resto, proviamo ad analizzare la dicotomia libertà/schiavitù, al centro della tradizione liberale ma anche del pensiero di Nietzsche, a partire dal significato etimologico dei due termini di questa coppia concettuale. *Doulos* e *servus* fanno riferimento in primo luogo ad una condizione di estraneità, di esclusione. Per quanto riguarda il termine «libero», «il senso originario non è, come si sarebbe tentati di pensare, "liberato da qualche cosa", bensì è quello dell'appartenenza» a un gruppo etnico, ad una razza. È tale appartenenza, «designata con una metafora di crescita vegetale», a conferire «un privilegio che lo

[7] Burke, 1826, vol. III, pp. 66 e 124 (= Burke, 1963, pp. 100 e 142-43).
[8] Burke, 1826, vol. III, p. 54 (= Burke, 1963, p. 91).
[9] *Politica*, 1327b, 25-33.
[10] *Repubblica*, I, 48.

straniero e lo schiavo non conoscono mai». Liberi è una «nozione collettiva», è un «gruppo di crescita», una «stirpe», «l'insieme di quelli che sono nati e si sono sviluppati insieme». Non a caso, l'etimo di *liber* è anche quello dei *liberi*, i figli cresciuti nell'ambito della medesima comunità familiare. E la libertà è un segno di distinzione che compete ai «ben nati» e solo a loro.[11]

Per paradossale che possa sembrare a prima vista, anche individui è una «nozione collettiva». La celebrazione della libertà dell'individuo può ben coniugarsi, e storicamente si coniuga, con l'enunciazione di rigide clausole d'esclusione, e cioè con l'autoproclamazione da parte di un gruppo etnico e sociale di essere l'interprete privilegiato o esclusivo del valore della libertà e dell'autonomia individuale. Il pathos dell'individuo non è in contraddizione col pathos della comunità peculiare e privilegiata, cui rinvia il suo statuto di uomo libero e di individuo nel senso forte del termine.

È una dialettica ben presente nell'ambito del protoliberalismo. Nietzsche ne prende coscienza: ed è qui la riprova della sua spregiudicatezza e acutezza filosofica. Ma egli prende coscienza di tale dialettica non già per rifiutarla bensì per ribadirla e radicalizzarla ulteriormente: ed è qui la riprova del carattere rigorosamente e coerentemente reazionario del suo pensiero. Ora è chiaro: all'individualismo della minoranza privilegiata, che nell'*otium* deve muoversi con libertà e spregiudicatezza, corrisponde in modo funzionale lo spirito gregario della massa degli schiavi, destinati alla fatica e alla vergogna del lavoro nonché alla disciplina e alla subordinazione.

3. *«Individualismo proprietario», «individualismo aristocratico» e nominalismo antropologico*

Al fine di definire questo atteggiamento, si è talvolta parlato, con riferimento alla tradizione e alla società liberale o protoliberale, di «individualismo proprietario» o «possessivo» (*possessive individualism*).[12] È una categoria senza dubbio più persuasiva di quella di individualismo *tout court*, la quale ultima non riesce a render conto del

[11] Benveniste, 1976, pp. 248-51.
[12] Macpherson, 1982.

sacrificio collettivo cui sono chiamate intere classi sociali, la maggioranza della popolazione, sull'altare di una civiltà così brillantemente e spregiudicatamente «individualistica».

E, tuttavia, ad una più attenta analisi, anche la categoria di «individualismo possessivo» si rivela inadeguata. Facendo astrazione dalle colonie, essa si concentra esclusivamente sulla metropoli capitalistica e sul rapporto o sul conflitto proprietari / non proprietari. Ma come spiegare allora le clausole d'esclusione che, indipendentemente dal censo, colpiscono nella loro totalità le «razze» che John Stuart Mill definisce «minorenni»? (cfr. *supra*, cap. 21, § 6). In questo caso, ad essere considerati incapaci di sviluppare una individualità matura sono non delle classi sociali ma interi popoli.

A prima vista, la categoria di individualismo aristocratico, da Rickert fatta valere in rapporto a Nietzsche, si presenta più adeguata; è più larga, non fa riferimento esclusivo ai rapporti di proprietà. Combinando assieme le due coppie concettuali (socialismo/individualismo e democrazia/aristocrazia), Rickert distingue quattro possibili «tendenze»: l'«individualistico-democratica ovvero il "liberalismo"», la «socialista-democratica», l'«individualistico-aristocratica, il cui più noto portavoce è Friedrich Nietzsche» e, infine, quella «social-aristocratica». Per quest'ultima viene fatto il nome di Alexander Tille, a noi già noto: mettendo al centro della sua attenzione la «nazione» e innalzando i tedeschi a «popolo aristocratico» per eccellenza, egli combinerebbe l'aristocratismo col socialismo o collettivismo e, pur dichiarandosi ammiratore di Nietzsche, ricadrebbe nell'«ideale del gregge» da lui costantemente denunciato.[13]

Fuorviante e banalmente apologetico è identificare liberalismo e individualismo democratico. Sono più persuasive la categoria di individualismo aristocratico e la sua contrapposizione al social-aristocratismo? In realtà, abbiamo visto Nietzsche condannare l'«individualismo» ovvero l'«egoismo» cristiano e socialista, al quale non sarebbero estranei neppure certi moralisti. D'altro canto, non è vero che la «tendenza» cara al presunto teorico dell'individualismo aristocratico conosca solo individui e giammai comunità o collettività. In realtà, se in Tille l'aristocrazia si identifica in primo luogo col popolo tedesco, in Nietzsche si identifica, come sappiamo, con la «casta superiore» ovvero

[13] Rickert, 1920, pp. 80 e 84-85.

con l'«umanità di *élite*». A distinguere in primo luogo i due autori non è la presenza o l'assenza di riferimento ad una comunità, ma la diversa demarcazione della comunità eletta.

È semmai da aggiungere che nel teorico del radicalismo aristocratico questa comunità eletta è delimitata più rigidamente che mai. Nel sottolineare la netta distanza tra «superiore» e «inferiore» e nel celebrare «il pathos della distanza [che] deve tener eternamente distinti anche i compiti» (GM, III, 14), *Genealogia della morale* ha forse presente l'argomento decisivo con cui Aristotele giustifica la schiavitù: anche all'interno di una medesima specie gli esseri sono così «distanti» (*diesteche*) che, chiaramente, alcuni sono destinati a comandare, altri ad obbedire»;[14] essi risultano «così differenti gli uni dagli altri come lo spirito e il corpo, l'uomo e l'animale».[15] Lo schiavo, cioè, non è propriamente sussumibile sotto la categoria di uomo in quanto tale, una categoria che, a ben guardare, risulta vuota e priva di senso.

È appunto quello che ho definito «nominalismo antropologico»: ben oltre il tramonto del mondo antico, esso continua ad echeggiare, in forme di volta in volta diverse, nel pensiero moderno e nella stessa tradizione liberale, come dimostra il ricorso, per definire il lavoro, alle categorie utilizzate dall'antichità classica in relazione alla schiavitù. La peculiarità di Nietzsche risiede nel fatto che in lui il richiamo all'antichità classica, e all'istituto della schiavitù, è consapevolmente «inattuale» e di violenta contrapposizione al progressivo emergere, nonostante tutto, del concetto universale di uomo. Se il limite di fondo del pensiero politico dell'antichità classica è individuato da Hegel nella mancata costruzione del concetto universale di uomo (sotto cui non è, non può essere sussunto lo schiavo),[16] per Nietzsche è proprio l'offuscarsi e lo smarrirsi della visione nominalistica a costituire il peccato d'origine della cultura moderna.

[14] *Politica*, 1254a, 21-24.
[15] *Politica*, 1254b, 16-17; cfr. Hildebrand, 1962, pp. 405-06.
[16] Cfr. Losurdo, 1992, capp. VII, 5-6 e X, 6.

4. *Nominalismo antropologico e olismo dalla tradizione liberale a Nietzsche*

Se per individualismo si intende il riconoscimento di ogni individuo, indipendentemente dal censo, dal sesso o dalla razza, come soggetto fornito, sul piano morale, di pari dignità umana e titolare, sul piano politico, di diritti inalienabili, non c'è autore più di Nietzsche ostile all'individualismo. Il presunto profeta del postmoderno debutta come filosofo con un'appassionata invocazione del ritorno all'antichità classica e all'istituto della schiavitù ovvero con una celebrazione della società castale consacrata dal codice Manu. Per quanto riguarda l'antichità classica, la nostalgia si rivolge in primo luogo alla Grecia presocratica, ad un mondo nel cui ambito, secondo l'analisi di Hegel, non si è ancora verificato «lo sviluppo autonomo della particolarità» e «non vede riconosciuti i suoi diritti il principio della personalità autonoma in sé infinita del singolo, della libertà soggettiva».[17] Il richiamo all'India cade pressappoco nello stesso periodo di tempo in cui Marx mette in guardia contro la tendenza a idealizzare società «contaminate dalla divisione in caste e dalla schiavitù», con l'individuo sottoposto a invalicabili «norme consuetudinarie», rinchiuso in una cerchia ristretta che appare come «un destino naturale e inevitabile» e, soprattutto nel caso del povero, costretto a condurre una «vita priva di dignità, stagnante, vegetativa».[18] È una società – incalza a sua volta un altro contemporaneo di Nietzsche, in questo caso un pastore protestante – in cui la casta si presenta come una «dura catena sociale» che segrega l'individuo e gli impedisce di aver qualsiasi rapporto al di fuori della casta in cui è nato ed è destinato a morire.[19]

È bene tener presenti gli argomenti coi quali Nietzsche, la cui nostalgia si rivolge a società in cui non è ancora emersa la figura dell'individuo moderno, polemizza contro cristiani e socialisti. Dando espressione all'«egoismo dei deboli» e malriusciti, essi perdono di vista l'«utilità generale» ovvero la «grande economia del Tutto» (cfr. *supra*, capp. 14, § 5 e 16, § 6), la necessità di assicurare la «vita della spe-

[17] Hegel, 1969-79, vol. VII, p. 342 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 185 A).
[18] Marx ed Engels, 1975, p. 77 (= Marx ed Engels, 1955, vol. IX, pp. 132-33).
[19] Warneck, 1879, pp. 150 e 198.

cie» (*Leben der Gattung*), la «conservazione della specie» (*Erhaltung der Gattung*) (XIII, pp. 218-19), l'«interesse della specie» (*Gattungs-Interesse*), la «sana crescita della specie» (*Gedeihen der Gattung*), l'ordinato «allevamento complessivo» (*Gesammt-Züchtung*), chiamato a bandire il pericolo della «rovina della specie» (*Ruin der Gattung*). Pervicacemente attaccati come sono all'«interesse individuale», cristiani e socialisti si oppongono al sacrificio dei «malriusciti, deboli, degenerati» (XIII, pp. 469-70).

Assieme a queste ideologie errate e rovinose, è necessario superare ogni atteggiamento di indulgenza e debolezza. La gravità della situazione impone un rigore inflessibile:

> Quando all'interno di un organismo il più piccolo tralascia, anche in minima misura, di provvedere con totale sicurezza alla propria autoconservazione, al recupero della sua forza, al suo «egoismo», allora il tutto degenera. Il fisiologo esige l'amputazione della parte degenerata, rifiuta qualunque solidarietà col degenerato, è il più lontano dal compatirlo (EH, *Aurora*, 2).

La metafora organicistica è onnipresente: «La vita stessa non riconosce solidarietà tra le parti sane e quelle malate di un organismo: queste ultime bisogna reciderle, o il tutto perisce» (XIII, p. 612). Acquisendo una configurazione ancora più ripugnante, le parti malate diventano talvolta il «vomito», gli «escrementi della società». Non ha senso far riferimento a classi o «razze oppresse» per spiegare la presenza di «anarchici» e socialisti: la «società» deve riacquistare la «forza» di «defecarli» (XIII, pp. 503-04). L'organismo, questa totalità che esige l'amputazione delle parti malate ovvero la defecazione dei suoi escrementi, assume i nomi più diversi. Alcuni li abbiamo già visti: «civiltà», «specie», «vita». In altre occasioni, Nietzsche preferisce parlare di «società», chiamata ad esercitare sui suoi membri il più rigoroso controllo eugenetico (XIII, pp. 413 e 599), di «conservazione della società» (AC, 57), da garantire mediante la neutralizzazione degli «elementi antisociali» (XIII, p. 430), ovvero di «pubblica utilità» (AC, 57). Assistiamo ad un rovesciamento di posizioni rispetto al nominalismo antropologico precedentemente constatato? Non di questo si tratta: proprio perché non sussumibili sotto la categoria di uomo in quanto tale, i servi, i plebei e, a maggior ragione, i malriusciti risultano sacrificabili in nome della conservazione di un universale di cui essi in realtà non fanno parte, dal quale risultano esclusi. Estremo nominalismo antropologico e olismo vorace sono due facce della stessa medaglia.

L'interpretazione di Nietzsche in chiave individualistica e postmoderna astrae in modo arbitrario dalla sorte riservata ai falliti, ai malriusciti, agli sconfitti avvinti al carro della civiltà, astrae dalla sorte di coloro che pure costituiscono la grande maggioranza dell'umanità. A ben guardare, questa interpretazione presenta non pochi punti di contatto con l'apologetica ovvero l'autoapologetica oggi dominante del pensiero liberale. Al fine di renderci conto del suo carattere fuorviante, diamo la parola a Mandeville: «Per rendere felice la società è necessario che la grande maggioranza rimanga sia ignorante che povera»; «la ricchezza più sicura consiste in una massa di poveri laboriosi».[20] Alle medesime conclusioni giunge in Francia Destutt de Tracy: «Le nazioni povere sono quelle in cui il popolo vive in condizioni di agio, mentre le nazioni ricche sono quelle in cui esso è ordinariamente povero».[21] A riportare queste dichiarazioni è *Il capitale* nell'ambito della denuncia del carattere mistificatorio di un universale abilitato a imporre il sacrificio della maggior parte dei membri che in teoria lo costituiscono. Ai brani riportati da Marx altri se ne potrebbero aggiungere. Rimaniamo nell'Inghilterra del Settecento, nel paese scaturito dalla Gloriosa Rivoluzione e diamo la parola ad Arthur Young: «Tutti tranne gli idioti sanno che le classi inferiori debbono esser mantenute povere, altrimenti non saranno mai industriose»[22] e non produrranno la «ricchezza delle nazioni» di cui parla Smith.

Mentre celebra la libertà dell'Inghilterra, Mandeville non ha difficoltà a paragonare la condizione dello schiavo a quella propria della «parte più meschina e povera della nazione» (cfr. *supra*, cap. 12, § 4). E come prima la «ricchezza delle nazioni» esigeva la miseria della maggioranza della popolazione, così ora quella che potremmo chiamare la «libertà delle nazioni» esige la sostanziale schiavitù sempre della maggioranza della popolazione. La felicità, ovvero la ricchezza, ovvero la libertà della «società» o della «nazione» sono l'infelicità, la miseria, la schiavitù della maggioranza dei suoi membri. Perché questa proposizione non viene colta come logicamente contraddittoria? È chiaro: perché i lavoratori salariati non sono sussunti propriamente, o a pieno titolo, sotto la categoria di «società» e «nazione», un universale che a loro fa appello solo perché fungano da vittime sacrificali.

[20] In Marx ed Engels, 1955, vol. XXIII, p. 643.
[21] In Marx ed Engels, 1955, vol. XXIII, p. 677.
[22] In Tawney, 1975, p. 514.

Basta sostituire «utile collettivo» o «civiltà», ovvero «vita» o «specie», a «società» e «nazione» per accorgersi che analoga è la struttura del discorso in Nietzsche e nel protoliberalismo. Siamo dinanzi all'intreccio già notato di nominalismo antropologico più o meno radicale e olismo più o meno vorace, siamo cioè in presenza di un discorso che è al di qua della critica di Marx (e, in una certa misura, di Hegel). Nonostante la sua innegabile carica dissacratoria, la metacritica di Nietzsche mira a ristabilire lo *status quo ante*, la situazione di dominio incontrastato di un universale mostruoso che inghiotte la stragrande maggioranza della popolazione.

È un universale che talvolta, per paradossale che possa a prima vista sembrare, assume pose moraleggianti. Abbiamo visto l'accusa di «egoismo» rivolta a cristiani e socialisti riluttanti all'amputazione delle parti malate. Essi perdono di vista un punto essenziale: «L'autentica filantropia esige il sacrificio a vantaggio della specie», mentre il rifiuto di tale sacrificio rappresenta l'«estrema immoralità» (*extreme Unmoralität*) (XIII, pp. 471-72). Egoismo, immoralità: sono le accuse tradizionalmente rivolte al movimento operaio e socialista. Le movenze iconoclaste e immoraliste di Nietzsche si rovesciano ora nell'esatto contrario, in una predica moralistica, che non esita ad esigere l'astinenza sessuale dei falliti della vita. Siamo portati a pensare a Malthus: la differenza più rilevante rispetto al pastore anglicano è che Nietzsche preferirebbe non correre rischi: di qui l'appello alla «castrazione» (cfr. *supra*, cap. 19, § 3).

Certo, quando si parla di morale, è necessario operare le opportune distinzioni: «La virtù è il nostro più grande equivoco». L'equivoco si chiarisce nella misura in cui si riconosce questa fondamentale verità: «la selezione nella specie, la sua purificazione dal cascame» è «la virtù per eccellenza»; «si devono (*man soll*) amputare le membra malate – ecco la prima morale della società»; «la società è un corpo nell'ambito del quale a nessun membro è lecito essere ammalato (*an dem kein Glied krank sein darf*)» (XIII, p. 413). *Sollen, dürfen*: è il linguaggio in cui viene tradizionalmente formulato l'imperativo etico che, sempre in modo conforme alla tradizione, esige la volizione dell'universale. Un universale però che, pur di volta in volta diversamente configurato, ha la caratteristica costante di non sussumere o di non sussumere pienamente sotto di sé le vittime di cui esige il sacrificio: le «cieche talpe della *cultura*» di cui parlano gli scritti giovanili, gli individui degene-

rati dalla *specie*, il cascame, i membri malati della *società*, gli escrementi dell'organismo sociale. In conclusione, la liquidazione del «progresso» rivendicato dal movimento operaio e socialista è pronunciata in nome di un universale sostanzialmente ripreso dal pensiero moderno e condannato come ideologico e mistificatorio da Marx.

In Nietzsche come nel protoliberalismo, di cui egli lamenta la scomparsa, c'è una contraddizione di fondo, che però non è propriamente di carattere logico: essa rispecchia due esigenze antitetiche della società borghese del tempo: allorché rivolge lo sguardo alla *élite* ristretta dei «ben nati», dei gentiluomini, dei proprietari, il discorso sottolinea con forza il valore autonomo dell'individuo; quando però si tratta di giustificare la ristrettezza e l'esclusivismo della comunità degli individui, ecco che interviene l'argomentazione di tipo olistico. L'abbiamo visto per Mandeville o Destutt de Tracy. Ma ciò vale anche per Locke. Ad esigere l'«obbedienza assoluta» dei soldati (di origine popolare) agli ordini, «anche i più irragionevoli», di un «ufficiale superiore» (di origine nobiliare o borghese), a garantire a quest'ultimo in ultima analisi un potere di vita e di morte è la necessità della «conservazione dell'esercito e, con esso, dello Stato nel suo intero» (*preservation of the army, and in it of the whole commonwealth*). La difesa della proprietà coincide con la «sopravvivenza della totalità (*preservation of the whole*), da cui vanno amputate quelle parti, e quelle soltanto, che minacciano le parti integre e sane».[23] Ci imbattiamo di nuovo nella metafora cara a Nietzsche.

5. *L'individualismo come «grande narrazione» e ingegneria sociale*

Se non l'avvento dell'individualismo, il suo pensiero sta comunque a significare la fine delle «grandi narrazioni»? Agli occhi di Nietzsche, l'individualismo (con la sua pretesa di costruire la figura dell'uomo, dell'individuo in quanto tale, facendo astrazione dalle estreme differenze e diseguaglianze che esistono in natura) è per l'appunto una «grande narrazione». Presupporre un'eguale dignità negli individui, o meglio negli esseri che si agitano sulla scena della natura e che possono essere tra loro separati da un abisso, significa affermare «un mondo

[23] Locke, 1970, pp. 188-89 e 204-05 (II, §§ 139 e 171).

diverso da quello della vita, della natura e della storia». E come il progetto politico rivoluzionario, anche la morale universalistica, impegnata a costruire la figura non meno arbitraria del soggetto morale in quanto tale, è una «grande narrazione», una rovinosa ingegneria sociale, che ignora e coarta la natura: «A qual fine esiste in genere una morale, se vita, natura, storia sono "immorali"?» (FW, 344).

Il tentativo di modificare e migliorare la natura, mediante la cancellazione o regolamentazione dei rapporti di gerarchizzazione e di violenza che la costituiscono, è foriero solo di catastrofi: non bisogna mai perdere di vista le «conseguenze smisuratamente sinistre dell'ottimismo, questa creatura degli *homines optimi*». Se si vuol salvare la civiltà, non si deve «consentire a un continuo intervento di mani miopi e bonarie». Esse vorrebbero «togliere all'esistenza quella grandezza che è suo carattere, castrare l'umanità e ridurla a misera cineseria». È per questo che «Zarathustra chiama i buoni a volte "gli ultimi uomini", a volte "il principio della fine"» (EH, *Perché io sono un destino*, 4).

Il soggetto, che è al centro del discorso rivoluzionario e del discorso morale, è il risultato di una duplice operazione di ingegneria sociale, che da un lato riduce ad unità una molteplicità di processi vitali e dall'altro stacca questa unità dal mondo naturale di cui è parte costitutiva per omologarla alle altre unità costruite in modo analogo. La critica di questa duplice operazione di ingegneria sociale è per un verso la distruzione di un'unità puramente «immaginaria», per un altro verso la ricostruzione dell'unità reale:

> Siamo le gemme di un solo albero. Che sappiamo noi di ciò che possiamo diventare nell'interesse dell'albero? Ma nella coscienza sentiamo come se volessimo e dovessimo essere tutto, arriviamo a fantasticare di un «io» contrapposto a tutto il resto, al «non io». Smettere di sentirsi come questo fantastico ego! Imparare gradualmente a liberarci di questo presunto individuo! Scoprire gli errori dell'ego! Capire l'egoismo in quanto errore! L'opposto non è affatto l'altruismo, che sarebbe amore per altri presunti individui. No! Al di là di «me» e di «te»! sentire in modo cosmico! (IX, p. 443).

Reimmerso nella natura, nell'unità cosmica di cui è parte costitutiva, il *Menschending*, l'uomo-oggetto di cui parlano gli scritti giovanili (cfr. *supra*, cap. 2, § 4), non ha alcuna dignità particolare, alcuna inviolabilità da rivendicare, è un oggetto accanto agli altri oggetti e al pari degli altri utilizzabile, nei suoi giochi di distruzione e costruzione, da quel divino, innocente fanciullo che è la natura nel suo complesso. La cri-

tica dell'ingegneria sociale plebea e rivoluzionaria spiana la strada all'ingegneria sociale propria del «radicalismo aristocratico». È ciò che emerge con grande chiarezza dalla predicazione di Zarathustra:

La mia ardente volontà creatrice mi spinge sempre di nuovo verso l'uomo: così il martello viene spinto verso la pietra. Ah, uomini, nella pietra è addormentata un'immagine, l'immagine delle mie immagini! [...] E ora il mio martello infuria crudelmente contro la sua prigione. Dalla pietra un polverio di frammenti: che mi importa? (Za, II, *Delle isole beate*; EH, *Così parlò Zarathustra*, 8).

Nietzsche-Zarathustra non nasconde il carico di violenza implicito in questa operazione, come è confermato dal ritorno insistito della metafora del martello e della pietra. Leggiamo un frammento della primavera 1884 relativo a *Così parlò Zarathustra*:

Qui è il martello, che supera gli uomini
L'uomo è malriuscito? Bene, proviamo se resiste al martello!
Questo è il grande meriggio
Chi è destinato al tramonto si fa il segno della croce
Egli predice il tramonto di innumerevoli individui e razze
Io sono il destino
Ho superato la compassione – esultanza dell'artista dinanzi alle urla del marmo (XI, p. 77).

E ancora: «Io passo in mezzo agli uomini, come in mezzo a frammenti dell'avvenire: di quell'avvenire che io contemplo. E il senso di tutto il mio operare è che io immagini come un poeta e ricomponga in uno ciò che è frammento ed enigma e orrida casualità» (Za, II, *Della redenzione*; EH, *Così parlò Zarathustra*, 8). Siamo in presenza di un progetto di ingegneria sociale che investe «razze» oltre che «individui», e che certo non è meno radicale di quello rimproverato ai rivoluzionari.

Leggere in Nietzsche la fine delle «grandi narrazioni» è una colossale ingenuità. È vero, ai suoi occhi non ha senso parlare di progresso storico: l'umanità non ha fini comuni, «non progredisce, non esiste neppure» (XIII, pp. 87 e 408). Ma la dissoluzione della categoria di umanità (e di soggetto e di individuo), con l'emergere della categoria di «uomo-oggetto» e di uomo-pietra, è per l'appunto il presupposto della grande narrazione di Zarathustra e dell'ingegneria sociale aristocratica da lui auspicata. All'ingegneria sociale democratica, che pretende di «trasformare l'umanità in un organismo», sussumendo in essa

tutti gli individui e attribuendo a ognuno di essi uguale valore e dignità, i diritti dell'uomo in quanto tale, Nietzsche contrappone un'aspirazione antitetica: «Il numero maggiore possibile di organismi diversi e che si trasformano, i quali, giunti alla loro maturità e putrefazione, lasciano cadere il loro frutto: gli individui, dei quali certo la maggior parte perisce; ma solo i pochi contano» (IX, p. 527). «"Migliorare" l'umanità sarebbe l'ultima cosa che io mai prometterei», dichiara Nietzsche, il quale però prosegue affermando la necessità della trasvalutazione dei valori, al fine di «garantire la crescita, l'avvenire, il sovrano diritto all'avvenire» (EH, *Prologo*, 2). Vale la pena di notare che di questo «diritto all'avvenire» il titolare non è certo l'individuo in quanto tale, e neppure un'umanità suscettibile di sussumere in sé tutti gli individui. Con la loro riluttanza a sacrificare i malriusciti, «i buoni [...] crocifiggono colui che scrive valori nuovi su tavole nuove, essi immolano a se stessi l'avvenire, crocifiggono ogni avvenire dell'uomo» (EH, *Perché io sono un destino*, 4). Non si comprende perché il rinvio alla «grande economia del Tutto» ovvero alla «vita», alla «legge suprema della vita», all'«avvenire» di questa unità cosmica che è il mondo debba essere una spiegazione meno totalizzante di quella che rinvia al progresso dell'umanità.

La lettura postmoderna di Nietzsche non conduce da nessuna parte. Proviamo invece a prendere le mosse, secondo l'approccio più volte sperimentato, dal suo radicalismo reazionario. Conviene tener presenti, ancora una volta, le lotte che si sviluppano a partire dalla Rivoluzione francese. Abbiamo visto Maistre ironizzare sulla figura dell'uomo in quanto tale e suggerire che essa è in realtà il risultato di una costruzione arbitraria, di un'artificiosa ingegneria sociale; sia pure a partire da un giudizio di valore diverso e contrapposto, Hegel riconosce che, lungi dall'essere un dato naturale e immediato, la figura dell'uomo in quanto tale è il risultato di quasi due millenni di storia. Non per questo, però, schiavitù e servitù della gleba erano sinonimo di natura: anch'esse rinviavano alla storia, e sia pure ad una storia messa violentemente in discussione dalla Rivoluzione francese.

Alcuni decenni dopo, queste lotte politiche ideologiche divampano con rinnovata intensità, in particolare negli Stati Uniti, in occasione della guerra di Secessione e della successiva Ricostruzione che, dopo aver abolito la schiavitù, tenta invano di assicurare ai neri il godimento dei diritti politici e civili. Ebbene, chi, fra le due parti in lotta, incarna

le ragioni dello spontaneo sviluppo sociale e chi le ragioni di un'oppressiva ingegneria sociale? Per i teorici della schiavitù non ci sono dubbi. Basta evitare le speculazioni astratte e rivolgere uno sguardo alla «storia»: «La schiavitù è stata più universale del matrimonio e più permanente della libertà»; è la libertà generalizzata, invece, a costituire «un limitato e recente esperimento»; ma «noi non desideriamo un mondo nuovo». Dopo la fine della guerra di Secessione, altrettanto privi di dubbi sono i teorici della *white supremacy*. Ai loro occhi, insensato è il tentativo dell'Unione di imporre uguaglianza e integrazione razziale dall'alto, cancellando o ridimensionando drasticamente l'autonomia degli Stati, facendo ricorso ad una dittatura pedagogica chiamata a spazzar via i «pregiudizi» razziali della gente del Sud, nell'ambito di un folle esperimento di ingegneria sociale mirante a cancellare una tradizione secolare e a calpestare valori e costumi consolidati della stragrande maggioranza della popolazione (bianca), in violazione in ultima analisi dello stesso ordinamento naturale. Si possono facilmente immaginare le obiezioni rivolte a questa campagna ideologica. Come ingegneria sociale deve essere bollato il tentativo di realizzare una società fondata sull'eguaglianza e l'integrazione razziale oppure, invece, l'istituto della schiavitù e, più tardi, l'*apartheid* e la legislazione contro la *miscegenation*? Dov'è la natura e dove l'artificio?[24] A tali interrogativi conferisce nuova vitalità l'espansione coloniale dell'Occidente, che spesso è condotta in nome dell'abolizione della schiavitù e spesso sfocia nell'imposizione su scala ancora più larga del lavoro coatto. E dibattiti e lotte analoghe si sono sviluppati in occasione dell'introduzione dell'obbligo della frequenza scolastica o delle assicurazioni sociali ecc. Ancora una volta, dov'è la natura e dove l'artificio?

In virtù del suo radicalismo reazionario, e dell'attenzione costantemente riservata alla storia e alla politica, Nietzsche ha problematizzato in anticipo le categorie di «grande narrazione» e di «ingegneria sociale», che un ruolo così rilevante svolgono nel discorso filosofico e politico-ideologico dei giorni nostri. Certo, c'è in lui un residuo di distorsione ideologica, in base al quale la liquidazione dell'ingegneria sociale plebea e rivoluzionaria sarebbe una sorta di ritorno alla natura, intesa nella sua autentica dimensione tragica e dionisiaca. L'immoralista «concepisce la realtà come essa è; è abbastanza forte per farlo –

[24] Losurdo, 1996, cap. II, 10.

non è estraniato, separato da essa, è identico a essa, contiene in sé tutto ciò che la realtà ha di terribile e problematico». Egli rifugge dalla fuga e dall'autoinganno: «Gli aspetti tremendi della realtà (nelle passioni, nei desideri, nella volontà di potenza) sono incommensurabilmente più necessari di quella forma di piccola felicità, la cosiddetta "bontà"». L'immoralista sa riconoscere la realtà e sa riconoscersi in essa: «per fortuna il mondo non è costruito su istinti tali che proprio in esso il gregge bonario possa trovare la sua angusta felicità»; ha ben presente il fatto che «condizione del dire sì è il negare e il distruggere» (EH, *Perché io sono un destino*, 4-5). Sì, «perché il creatore sia, è necessario dolore e molta trasformazione» (Za, II, *Delle isole beate*). E, dunque: «Un presupposto decisivo per un compito dionisiaco è la durezza del martello, il piacere stesso del distruggere. L'imperativo "diventate duri!", la più riposta certezza che tutti i creatori sono duri, è il vero segno distintivo di una natura dionisiaca» (EH, *Così parlò Zarathustra*, 8).

E, tuttavia, nonostante questo residuo di autoinganno, invano si cercherebbe in Nietzsche l'ingenuità dei suoi interpreti postmoderni, impegnati a celebrare la fine delle «grandi narrazioni». Al pari di autori da lui così diversi come Maistre e Hegel, anche Nietzsche è ben consapevole che la categoria di uomo o di individuo è il risultato di colossali sconvolgimenti rivoluzionari e di una grande narrazione, che si è dispiegata per millenni.

6. *Costruzione dei concetti generali e ingegneria sociale plebea*

A coartare la natura, negando o cercando di cancellare le diseguaglianze, le gerarchie, la vitalità e la violenza che la costituiscono, non è solo il concetto di individuo eguale e di eguaglianza. Già la costruzione dei concetti generali è «completamente antropomorfa» (WL, 1; I, p. 883), funzionale cioè al dominio che l'uomo intende esercitare sulla natura. All'intuizione che coglie immediatamente l'individuale subentra e si sovrappone «un nuovo mondo di leggi, di privilegi, di subordinazioni, di delimitazioni», un mondo «umano», che ora costituisce «l'elemento regolatore e imperativo» (WL, 1; I, pp. 881-82). Vediamo così all'opera un «atteggiamento accorto, calcolatore, che cerca di abbindolare la natura» (BA, 4; I, p. 716). Con la sua produ-

zione di concetti, l'intelletto è solo «il mezzo con cui gli individui più deboli e meno robusti si conservano, in quanto a essi è preclusa una lotta per l'esistenza da condursi con le corna o con gli aspri morsi degli animali feroci» (WL, 1; I, p. 876). Ciò vale per quanto riguarda i rapporti tra mondo umano e mondo animale ma anche per quanto riguarda i rapporti nell'ambito del mondo umano in quanto tale. È il servo, è il plebeo a produrre le «allucinazioni concettuali» relative ad un presunto uomo o individuo in quanto tale; è il servo, il plebeo a stimolare in modo diretto o indiretto la scienza con la sua antiaristocratica e antinaturale teorizzazione di concetti e leggi uguali per tutti.

Illusoria e mistificatrice è allora la trascendenza che la scienza si attribuisce rispetto al conflitto e alla lotta per il potere:

> La logica e la logica applicata (come la matematica) fanno parte degli artifici della potenza che ordina, assoggetta, semplifica e abbrevia, il cui nome è vita, e cioè sono qualcosa di pratico e di utile, ossia qualcosa che conserva la vita, ma proprio perciò, nemmeno lontanamente qualcosa di «vero» (XII, p. 238).

La «volontà di verità» sbandierata dai «saggi» è in realtà «volontà di potenza»: tutto deve diventare «piatto e liscio» in modo che possa essere oggetto di dominio (Za, II, *Dell'autosuperamento*).

Si comprende allora che, agli occhi degli interpreti postmoderni, Nietzsche sia divenuto colui che ha assunto «il rapporto di potere» come «bersaglio essenziale» del «discorso filosofico». A partire dalla tesi per cui «la "verità" è legata circolarmente a sistemi di potere che la producono e la sostengono», più di ogni altro egli risulta impegnato ad analizzare «quali effetti di potere circolano fra gli enunciati scientifici»; in conclusione, se Marx è il filosofo del «rapporto di produzione», Nietzsche è «il filosofo del potere».[25]

È questa la conclusione cui giunge Foucault. Conviene preliminarmente notare il carattere schematico della contrapposizione da lui istituita. Per Marx, in realtà, il rapporto di produzione è anche un rapporto di potere: la fabbrica capitalistica, dove è possibile cogliere il segreto della formazione del plusvalore e dell'accumulazione capitalistica, è anche il luogo dove si può toccare con mano il «dispotismo» subito dagli operai. La critica più aspra che il *Manifesto del partito comunista* rivolge al sistema capitalistico è di trasformare la massa degli

[25] Foucault, 1977, pp. 7, 27 e 135.

operai in «soldati [...] sottoposti alla sorveglianza di un'intera gerarchia di sottoufficiali e di ufficiali», con un controllo minuto e occhiuto (esercitato dal «sorvegliante», e soprattutto dal singolo borghese padrone di fabbrica), che si manifesta «ogni giorno e ogni ora».[26]

Ma non è questo il punto essenziale. Ben più grave è lo slittamento che si verifica nell'analisi di Foucault: da «filosofo del potere», Nietzsche si trasforma surrettiziamente in un critico del potere. La prima definizione è giusta e finisce col ribadire il carattere *totus politicus* di Nietzsche. La seconda è profondamente errata. In realtà, il rapporto di fabbrica deprecato e aborrito da Marx sembra essere il modello del teorico del radicalismo aristocratico, il quale volentieri vedrebbe gli operai trasformarsi in veri e propri «soldati». Più in generale, egli non solo agita l'ideale dell'*otium et bellum*, ma più volte sottolinea il valore pedagogico della vita militare (cfr. *supra*, cap. 22, § 5).

Come il rapporto di schiavitù, anche la volontà di potenza è qualcosa di ineludibile. Essa agisce nello schiavo, che protesta in nome della «ragione» e della «giustizia», non meno che nel padrone che fa valere il suo buon diritto signorile: «Dove trovai essere vivente, là trovai volontà di potenza; e anche nella volontà di chi serve trovai la volontà di essere padrone». Privo di senso è appellarsi alla giustizia come ad un'istanza superiore: «Un'antica volontà di potenza mi si rivela ciò che dal popolo è creduto essere il bene e il male» (Za, II, *Dell'autosuperamento*). Nel caso del plebeo e del servo la volontà di potenza si manifesta in modo subdolo, mediante la costruzione di concetti generali, sul piano morale, politico e scientifico, coi quali egli cerca di inceppare la superiore vitalità e forza dei migliori e dei benriusciti. A ben guardare, il presunto critico del potere è il filosofo impegnato a demistificare, in quanto esso stesso affetto da volontà di potere e di dominio, il tentativo dei servi di scalzare o già solo di mettere in discussione il potere della casta signorile.

Alle spalle di Nietzsche agisce Schopenhauer, secondo il quale la scienza, rispondendo alle finalità pratiche di organizzazione del mondo fenomenico ovvero di «conservazione dell'individuo» e «propagazione della specie», è un semplice «strumento» ausiliario, *mechané*, della volontà di vivere, che costituisce «l'elemento primo e origi-

[26] Marx ed Engels, 1955, vol. IV, p. 469.

nario».[27] *La gaia scienza* riconosce il debito contratto dal suo autore, allorché inserisce la tesi della «natura strumentale dell'intelletto» tra le «immortali dottrine» di Schopenhauer (FW, 99). Nel passaggio da un filosofo all'altro resta ferma la dimensione di potere e di dominio intrinseca alla scienza; ma, nel Nietzsche maturo, il potere, il dominio, la vita non sono più qualcosa da negare e superare nella *noluntas*, bensì qualcosa che l'uomo benriuscito deve saper accettare con franchezza e gioia. E, tuttavia, nonostante questo rovesciamento, resta fermo l'elemento essenziale di continuità tra i due filosofi. Per Schopenhauer, sottolineare il carattere intrinsecamente strumentale della ragione e della scienza significa demistificare la protesta sociale e la rivoluzione, animate da quella stessa volontà di dominio che esse pretendono di denunciare nelle classi dominanti. Agli occhi di Nietzsche, assieme alla ragione e alla scienza, anche la morale è animata da volontà di potenza e di dominio. Quest'ultima, del tutto intrascendibile sia sul piano conoscitivo che sul piano etico, è ora al riparo da ogni possibile contestazione. Quella di Nietzsche non è una critica bensì una metacritica, impegnata a confutare in quanto autocontraddittoria qualsiasi critica alla volontà di potenza e di dominio. Il risultato non è una negazione, ma un'affermazione incondizionata e priva di qualsiasi impaccio: i «signori della terra devono ora sostituire Dio e procurarsi la fiducia profonda e assoluta dei dominati» (XI, p. 620).

7. *L'ambigua storia della critica del pensiero calcolante*

Se nell'analisi della scienza Nietzsche rovescia Schopenhauer, ora, con Foucault, si assiste ad un nuovo rovesciamento. Ma questo rovesciamento del rovesciamento, ovvero questa trasvalutazione della trasvalutazione, non è il ritorno al punto di partenza. È vero, nell'autore francese potere e volontà di potenza acquisiscono un significato univocamente negativo. E, tuttavia, il bersaglio della critica è ben diverso. La presenza occulta e camuffata della volontà di potenza Schopenhauer e Nietzsche erano impegnati a sorprenderla nella scienza, nella ragione, nei lumi cui facevano appello la rivoluzione e la protesta sociale, nel discorso plebeo e sovversivo. La critica di Foucault

[27] Schopenhauer, 1976-82*a*, pp. 403 e 223.

investe, invece, il discorso, la «ragione», la «verità» del potere in quanto tale. La «filosofia del potere» spiana ora la strada ad una sorta di anarchismo politico-metafisico.

In modo analogo procede Foucault per quanto riguarda il motivo della dissoluzione del soggetto. Abbiamo visto che, nella seconda metà dell'Ottocento, tale motivo si colloca su una linea di continuità con la critica conservatrice e reazionaria del concetto di uomo in quanto tale, il titolare dei diritti dell'uomo proclamati dalla Rivoluzione francese. E di nuovo assistiamo al gioco dei rovesciamenti e delle trasvalutazioni. Sì, il pathos del soggetto o dell'uomo ha accompagnato o promosso la lotta contro l'istituto della schiavitù e altri rapporti politico-sociali accusati di procedere alla reificazione dell'uomo e al misconoscimento della sua dignità. Ma il pathos del soggetto è anche il pathos dell'*homo faber*, che pretende di dettar legge al reale; è il pathos dell'azione insofferente degli ostacoli e delle resistenze e incline a caricarsi anche di violenza. Ecco, allora, che il motivo della dissoluzione del soggetto o della critica dell'idea enfatica di uomo è ripreso, ma con un giudizio di valore diverso e contrapposto rispetto a quello originario. È così che si atteggiano Foucault e non pochi altri postmoderni: «Bisogna sbarazzarsi del soggetto costituente, sbarazzarsi del soggetto stesso».[28]

Rileggendo disinvoltamente Nietzsche come critico del potere e della logica di potere e di dominio implicita nella «verità» scientifica, il filosofo francese e gli interpreti postmoderni in genere credono di demarcarsi nettamente rispetto alle ideologie che hanno presieduto alle catastrofi del Novecento. Senonché Baeumler che celebra in Nietzsche «il culmine del nominalismo»,[29] apprezza il rigore con cui egli decostruisce i concetti generali su cui fondano l'illuminismo e le idee dell'89 da un lato e la scienza dall'altro. Che ci si inginocchi «dinanzi al sacro» ovvero «dinanzi alla ragione» – commenta Baeumler –, l'atteggiamento «razional-illuministico» non è meno carico di imposizione e di violenza dell'atteggiamento «sacerdotale». In entrambi i casi un «assoluto» esige le sue vittime.[30]

[28] Foucault, 1977, p. 11.
[29] Baeumler, 1937*a*, p. 247.
[30] Baeumler, 1931*a*, pp. 69-70.

Questo motivo ideologico è ben presente anche in un ideologo di primo piano del Terzo Reich qual è Böhm. Ai suoi occhi, catastrofici sono i risultati di una filosofia che pretende di conferire significato e valore solo a partire dalla «coscienza ordinatrice».[31] A partire dalla certezza del *cogito*, Descartes ha operato «la riduzione della realtà concreta alla realtà *razionalmente dominabile*, anzi l'identificazione di essere-dominabile ed essere-reale»; e così, «mediante il rinvio alla ragione che si erge a potenza (*selbstmächtige Vernunft*) si aprono le possibilità di un mediato dominio sul mondo»;[32] risultano spalancate le porte per il «titanismo razionale» e la «fiducia in un infinito pianificare, che mette il futuro senza condizioni nelle mani dell'uomo».[33] Una linea di continuità conduce da Descartes al positivismo di Comte, il quale pretende di trasformare gli uomini in «padroni e proprietari della natura (*maîtres et possesseurs de la nature*)» e inaugurare quell'epoca «positiva» che da Nietzsche è stata smascherata come l'epoca dell'«ultimo uomo».[34] Al pensiero calcolante, sinonimo in ultima analisi di «nichilismo»,[35] al «pensiero logico-sistematico», Böhm contrappone il «pensiero dischiudente (*erschließendes Denken*) che apre la realtà», un pensiero che non è attraversato dalla logica del dominio, ed è al contrario «liberante» (*freilegend*): è il pensiero proprio dei tedeschi e che appare invece «incomprensibile e misterioso al senso dell'ordine dell'Ovest».[36]

Il fatto è che la critica del «soggetto costituente» (Foucault) o della «coscienza ordinatrice» (Böhm) può riempirsi dei contenuti più diversi. Tutt'altro che univoche e largamente formali sono le categorie di «pensiero dischiudente» e pensiero calcolante. L'antidoto rispetto a quest'ultimo viene spesso individuato, da parte degli ideologi del nazismo, nel pericolo, nel sacrificio e nella guerra. È un motivo desunto da Nietzsche, che vede incarnato il pensiero calcolante nell'ebraico e inglese spirito «mercantile» e pacifista (cfr. *supra*, capp. 18, § 7 e 22, § 3) e che, come rimedio a tutto ciò e all'odiata «civilizzazione», raccomanda il vivere pericolosamente (IX, p. 390).

[31] Böhm, 1938, pp. 85-87.
[32] Böhm, 1938, p. 106.
[33] Böhm, 1938, pp. 55-56.
[34] Böhm, 1938, pp. 106-08.
[35] Böhm, 1938, pp. 80 e 93.
[36] Böhm, 1938, pp. 121 e 126.

A chi pensa che basti far leva sulle categorie di pensiero calcolante, di «soggetto costituente» e «coscienza ordinatrice» per spiegare le tragedie del Novecento (e dei giorni nostri), ovvero che basti far leva sul superamento di quelle categorie per lasciarsi alle spalle queste tragedie, si può forse suggerire la lettura di un celebre brano dell'*Ideologia tedesca*:

> Una volta un valentuomo si immaginò che gli uomini annegassero nell'acqua soltanto perché ossessionati dal pensiero della gravità. Se si fossero tolti di mente questa idea, dimostrando per esempio che era un'idea superstiziosa, un'idea religiosa, si sarebbero liberati dal pericolo di annegare. Per tutta la vita costui combatté l'illusione della gravità, delle cui dannose conseguenze ogni statistica gli offriva nuove e abbondanti prove. Questo valentuomo era il tipo del nuovo filosofo rivoluzionario tedesco.[37]

8. *Antichi, moderni e postmoderni*

Nel denunciare l'«olocausto (*Opferfest*) ininterrotto della classe operaia»[38] ovvero il «misterioso rito della religione di Moloch», che esige l'«infanticidio» ed esprime poi, nei tempi moderni, una «particolare preferenza per i figli dei poveri», Marx prende di mira l'«economia politica» della borghesia liberale,[39] ma avrebbe potuto tranquillamente prendere di mira anche la «grande economia del Tutto», che è cara a Nietzsche e che di quella economia politica è la formulazione enfaticamente metafisica.

Nella loro diversa e contrapposta visione dell'uomo e della storia, Marx e Nietzsche rinviano alle lotte culturali e politiche che hanno attraversato il moderno, il quale ultimo, dunque, costituisce tutt'altro che una realtà omogenea. Da questo punto di vista, la delimitazione e contrapposizione di moderno e postmoderno rispondono ad uno schema insostenibile sul piano storiografico, ma con una precisa valenza politica e ideologica. Per coglierla, può forse essere utile ritornare a Constant: a partire dal suo celeberrimo discorso sulla libertà degli antichi e dei moderni, egli chiama ad accantonare una volta per sempre, in quanto inguaribilmente «antica», la tradizione roussea-

[37] Marx ed Engels, 1955, vol. III, pp. 13-14.
[38] Marx ed Engels, 1955, vol. XXIII, p. 511.
[39] Marx ed Engels, 1955, vol. XVI, p. 11.

uiano-giacobina. Anche in questo caso non mancano gli elementi di strumentalismo: nell'escludere dai diritti politici i nullatenenti immersi nel lavoro banausico, il teorico liberale si mostra ben più «antico» della tradizione rousseauiano-giacobina. Robespierre, da lui accusato di aver dimenticato, nella sua celebrazione della *polis*, la schiavitù che ne costituiva il fondamento, non solo abolisce la schiavitù moderna nelle colonie, ma accusa i teorici del monopolio proprietario dei diritti politici (dunque gli antesignani di Constant) di voler rinverdire l'ilotismo dell'antica Sparta. Le forzature del teorico liberale sono dunque evidenti, e tuttavia il suo discorso dispiega una straordinaria efficacia politica. Il paradosso è che il rousseanianesimo e il giacobinismo, da Constant liquidati come «antichi», sono ora inseriti in una linea di continuità con Hegel e Marx e quindi liquidati come «moderni».

Abbiamo visto che da Nietzsche molto si può e si deve apprendere. Ma, per far ciò, non è necessario rimuovere o edulcorare la radicalità del suo progetto reazionario. Se anche i cantori acritici della tradizione liberale sembrano ignorarlo, la schiavitù gioca un ruolo essenziale anche in Locke, che la considera un istituto ovvio e pacifico nelle colonie. Ciò, tuttavia, non ci esime dal prendere sul serio le analisi da lui sviluppate a proposito della necessità di limitare il potere all'interno dello spazio sacro della civiltà. Certo, al contrario della consueta apologetica, non dobbiamo perdere di vista il fatto che da questo spazio sacro, e dalla limitazione del potere e dal governo della legge ad esso connessi, è esclusa la massa considerevole di profani o barbari. Locke vorrebbe veder sancito nella costituzione di una colonia inglese in America il principio per cui «ogni uomo libero della Carolina deve avere *assoluto* potere e autorità sui suoi schiavi negri qualunque sia la loro opinione e religione».[40] Egli non ha dubbi sul fatto che ci sono uomini, «per legge di natura soggetti al dominio *assoluto* e all'*incondizionato* potere (*absolute dominion and arbitrary power*) dei loro padroni».[41] Di altrettanta brutalità dà prova Locke per quanto riguarda il lavoro salariato nella metropoli capitalistica. A lungo, ancora in pieno Ottocento, i disoccupati e i miserabili sono stati rinchiusi, spesso su semplice provvedimento di polizia, in «case di lavoro», definite a ragione «i campi di concentramento della "borghesia illumi-

[40] Locke, 1963, p. 196 (art. CX).
[41] Locke, 1970, p. 158 (II, § 85).

nata"».[42] Alla fine del Seicento, nell'Inghilterra liberale scaturita dalla *Rivoluzione Gloriosa*, Locke, nella sua qualità di membro della *Commission on Trade*, avanza una proposta per un ulteriore giro di vite: «Chiunque falsifichi un lasciapassare [uscendo senza permesso] sia punito con il taglio delle orecchie la prima volta, la seconda sia deportato nelle piantagioni come per un crimine», e quindi ridotto in pratica alla condizione di schiavo. Ma c'è una soluzione ancora più semplice, almeno per coloro che hanno la sfortuna di essere sorpresi a chiedere l'elemosina fuori dalla loro parrocchia e vicino ad un porto di mare: che siano imbarcati coattivamente nella marina militare; «se poi scenderanno a terra senza permesso, oppure si allontaneranno o si tratterranno a terra più a lungo del consentito, saranno puniti come disertori», e cioè con la pena capitale.[43] Tutto ciò è vero. E, tuttavia, il grande teorico della limitazione del potere ci ha lasciato una lezione che non è lecito ignorare, anche se liberarla dalle sue paurose clausole d'esclusione è un'operazione tutt'altro che lineare e indolore sul piano del concreto processo storico e tutt'altro che agevole persino sul piano meramente teorico: le clausole d'esclusione possono presentarsi in forma via via diversa.

Non c'è motivo per assumere nei confronti di Nietzsche un atteggiamento diverso. In lui, sull'onda della reazione aristocratica di fine Ottocento, lo spazio sacro della civiltà è divenuto ancora più ristretto, mentre sterminata risulta la massa dei profani o barbari. L'altra faccia della medaglia è che esso viene pensato come libero dalla costrizione non solo di un potere oppressivo ma anche di una morale angusta e gregaria, nonché libero dalla mutilazione intellettuale implicita nella divisione del lavoro. In questo senso, Nietzsche ha pensato la libertà dell'individuo (dei pochi, pochissimi cui compete questa qualifica) in termini più radicali e più fascinosi di Locke. Epperò, mai come in questo caso perdere di vista l'intero significa precludersi la comprensione anche dei singoli aspetti. Nietzsche è il teorico del superamento della divisione del lavoro? Si può anche rispondere affermativamente a questa domanda, a condizione però di aggiungere subito dopo che tale superamento, affermato com'è in relazione ad un ristretto spazio sacro, riposa sulla divisione del lavoro nella sua forma estrema e più

[42] Colletti, 1969, p. 280.
[43] In Bourne, 1969, vol. II, pp. 377-90.

brutale: l'ordinamento castale (cioè la naturalizzazione della divisione del lavoro) e la schiavitù (cioè una divisione del lavoro spinta al punto che la gran massa degli uomini è ridotta a semplici strumenti di lavoro privi di individualità e dignità). E considerazioni analoghe si possono fare a proposito, ad esempio, dell'emancipazione della carne e del pensiero critico: né l'una né l'altro sono teorizzati in termini generali; da entrambi è irrimediabilmente esclusa la massa sterminata delle vittime sacrificali della civiltà. La libertà dell'individuo è pensata da Nietzsche in termini così radicali da sfumare nell'utopico; epperò, l'altra faccia di questa fascinosa utopia è una ripugnante distopia che, dopo aver ridotto la stragrande maggioranza degli uomini a strumenti di lavoro o, peggio, a «materiali di rigetto e di scarto», non esita a mettere in conto il loro massiccio sfoltimento.

Si può e si deve imparare da Locke come da Nietzsche, ma per far ciò bisogna collocarsi decisamente all'esterno del loro mondo politico e ideale. Molto possiamo apprendere dai due autori circa lo sviluppo di una libera individualità; ma condizione preliminare di tale processo di apprendimento è l'abbattimento della barriera che l'uno e l'altro istituiscono tra spazio sacro e spazio profano, tra civiltà e barbarie. In entrambi i casi la categoria di individuo non è universalizzabile. Ma è solo Nietzsche a prendere coscienza del fatto che la libertà o la pienezza dell'individuo da lui celebrata presuppone la schiavitù e la riduzione a strumento di una massa di individui o piuttosto di *esseri* intrinsecamente incapaci di individualità. Se, sul piano politico, egli è decisamente più «reazionario» del liberale inglese (il «radicalismo aristocratico» è la risposta polemica alle aperture e alle concessioni del mondo liberale dinanzi allo svilupparsi dell'offensiva del movimento democratico e popolare), sul piano più propriamente teorico Nietzsche si rivela nettamente superiore: egli è ben consapevole di quanto di servile e di schiavistico continua ad esserci nei rapporti di lavoro della società capitalistica del tempo e nel rapporto tra metropoli occidentale e colonie. È ben consapevole, cioè, delle paurose clausole d'esclusione che caratterizzano il pensiero e la società liberale.

Appendice

Come si costruisce l'innocenza di Nietzsche. Editori, traduttori e interpreti

Il solo segno di riconoscenza che si possa testimoniare ad un pensiero come quello di Nietzsche è proprio di usarlo, di deformarlo, di farlo stridere, gridare. Che poi i commentatori dicano se si è fedeli o no, non ha nessun interesse.[1]

La sua [di Giorgio Colli] tesi è inoltre che bisogna ascoltare N[ietzsche] come si ascolta la musica – ora io non ammetto, neppure per la musica, un modo incomprensibile ed estetico di ascoltare qualcosa. Io sono per la trasposizione in termini razionali e comprensibili o meglio, per la descrizione «storica» (cioè nel tempo) di ogni fatto: anche se le individualità come N[ietzsche] sono evidentemente irriducibili (entelecheia), e se non mi sento di negare la legittimità di chi ne considera le espressioni fuori del tempo (questo è per me un interrogativo non risolto). Se Giorgio parla così è proprio perché per lui la razionalità non ha importanza e tutto si riferisce in ultima analisi all'unità estetica dell'individuo.[2]

[...] i più gravi equivoci e pericoli di fraintendimento (e di autofraintendimento) della «dottrina» nietzscheana.[3]

Le dichiarazioni qui riportate ci danno un'idea del clima spirituale in cui è sorta e si è affermata l'interpretazione di Nietzsche oggi dominante. Il caso estremo è rappresentato da Giorgio Colli, secondo il quale si deve leggere il filosofo semplicemente abbandonandosi al fascino musicale della sua splendida prosa. In questo momento Montinari cerca di resistere. Ma le espressioni dure e pungenti, cui pure fa ricorso, non devono ingannarci: siamo alla vigilia di una capitolazione. Ha prevalso la lettura in chiave «musicale» cara a Colli, ovvero una lettura «teoretica» che considera irrilevante la ricostruzione storico-filologica (è il caso di Foucault) o che apre le porte alle operazioni

[1] Foucault, 1977, p. 135.
[2] Da un appunto (3-5 ottobre 1963) di Mazzino Montinari in Campioni, 1992, pp. 82-83.
[3] Vattimo, 1983, p. 183.

di emendamento di Nietzsche dai suoi «autofraintendimenti» (è il caso di Vattimo).

Questo clima spirituale ha influito in primo luogo sulle traduzioni italiane. A fare problema non sono le imprecisioni, le sviste e gli errori: nessuna traduzione è esente da mende (e ciò vale ovviamente anche per quella da me proposta). Il problema è il «metodo» che presiede alle imprecisioni, le sviste e gli errori della versione italiana dell'edizione Colli-Montinari e che rinvia costantemente alla preoccupazione di rimuovere, come un elemento allotrio e di disturbo, il mondo storico e politico. Così forte è questa preoccupazione da influire, almeno in un caso, sul lavoro di edizione.

1. *La giudeofobia del giovane Nietzsche*

Ed è di qui che conviene prendere le mosse, anché perché abbiamo a che fare con un testo che segna l'inizio del percorso filosofico (e politico) di Nietzsche. Il 1° febbraio 1870 questi pronuncia a Basilea una conferenza dal titolo: *Socrate e la tragedia*, che così si conclude:

> Come conclusione, una sola domanda. Il dramma musicale è davvero morto, morto per sempre? Realmente il Germano (*der Germane*) non potrà porre accanto a quella scomparsa opera d'arte del passato nient'altro se non la «grande opera», pressappoco come accanto a Ercole era solita apparire la scimmia? Questa è la più seria domanda della nostra arte, e chi come Germano (*Germane*) non comprende la serietà di questa domanda è caduto vittima del socratismo dei nostri giorni, che senza dubbio non sa produrre martiri né parla la lingua del «più saggio fra i greci», che certo non si vanta [come il Socrate storico] di non saper nulla, ma che in verità non sa nulla. Questo socratismo è la stampa ebraica: non dico una parola di più (ST; I, p. 549 e XIV, p. 101).

Mi sono soffermato a lungo sulle reazioni che questo testo provoca in casa Wagner e sulla risposta di Nietzsche a tali reazioni (cfr. *supra*, cap. 3, § 1). È una vicenda che conviene ora ripercorrere rapidamente, in modo che il lettore abbia a disposizione gli elementi essenziali per valutare le scelte dell'editore. Invitato da Cosima Wagner a non provocare in modo prematuro e avventato la comunità ebraica, Nietzsche sostituisce «ebraica» (*jüdische*) con «odierna» (*heutige*) e con un tratto di penna cancella, probabilmente più tardi, la prima parte del capoverso (da me segnalata con la sottolineatura). La seconda parte è conte-

nuta nella successiva pagina del manoscritto, che risulta strappata (non si sa bene se dal filosofo o dalla sorella Elisabeth). Una cosa è chiara: l'intero capoverso, così come qui è stato riportato (col riferimento esplicito alla «stampa ebraica»), corrisponde alla stesura preparatoria del testo, è stato pronunciato nel corso della conferenza a Basilea, è stato inviato a Richard e Cosima Wagner e rispecchia senza ombra di dubbio l'intenzione originaria e autentica del giovane filosofo.

Tutto ciò è detto a chiare lettere da Colli e Montinari (anche se a queste righe di chiarimento è riservata una collocazione che le sottrae allo sguardo del lettore). Ma vediamo come essi procedono nell'edizione da loro curata. Che si tratti dell'edizione KGA o della KSA, la versione tedesca riporta solo la prima parte del capoverso: per leggere la conclusione e i particolari della vicenda, il lettore deve cimentarsi nella ricerca e nella lettura faticosa del volume dedicato alle varianti e all'apparato critico. Già questo è assai discutibile. In seguito alla sollecitazione di Cosima, Nietzsche interviene sul testo scritto e pronunciato non già perché abbia cambiato idea ma solo per operare la temporanea autocensura suggeritagli dalla sua interlocutrice. Non si vede perché l'editore odierno debba anche lui attenersi a questo suggerimento.

Decisamente peggio stanno le cose per quanto riguarda la versione italiana. Il capoverso è riportato per intero, solo che la «stampa ebraica» dell'originale è divenuto la «stampa odierna», mentre nella *Cronologia* e nelle *Note* che accompagnano il testo non si fa alcun cenno alla versione originale. Nella *Cronologia* (*Opere*, vol. III, II, pp. 394-96) sono riportati brani delle lettere di Cosima e Richard Wagner in cui i due riferiscono dello «spavento» e del turbamento provati alla lettura del testo della conferenza; sono altresì riportati brani della lettera di Nietzsche a Rohde in cui il filosofo dichiara di voler in futuro superare le cautele del momento per esprimersi «in modo serio e franco quanto più è possibile». Ma il tutto risulta incomprensibile a causa del dileguare sia del riferimento alla «stampa ebraica» sia delle raccomandazioni di Cosima alla prudenza su questo punto. Il musicista scrive: «Ella potrà ricevere l'assoluzione soltanto se *da quella parte* nessuno capirà nulla [...]. Mi auguro con tutto il cuore che Ella non abbia a rompersi il collo [...]. Eravamo così turbati che alla sera non abbiamo più letto nulla». Ben si possono immaginare le domande del lettore: a quale «parte» si fa riferimento? E perché mai essa dovrebbe essere così minacciosa? Wagner prosegue: «Ella potrebbe liberarmi da una

buona parte, anzi da un'intera metà della mia missione». Di quale «missione» si tratta? È la nuova domanda che si pone il lettore, il quale però continua ad essere tenuto all'oscuro dell'essenziale: l'alleanza intellettuale che, a partire dalla lettura di *Socrate e la tragedia*, il musicista propone al filologo nella lotta comune contro il giudaismo, una lotta da condurre con la sagacia tattica che la potenza e la perfidia del nemico esigono. In conclusione. L'autocensura raccomandata da Cosima e inspiegabilmente fatta propria dalla versione tedesca dell'edizione critica si trasforma in qualche modo in censura nella versione italiana (e nel volume della Piccola Biblioteca Adelphi, che tale versione ripropone per il largo pubblico).

Irriconoscibile risulta lo stesso capoverso conclusivo di *Socrate e la tragedia*, tutto costruito sulla contrapposizione inconciliabile di germanesimo ed ebraismo: è per questo che è preferibile rendere «*der Germane*», non con «i tedeschi», come fa la versione italiana, ma con «il Germano» (l'ebraismo è estraneo non solo al Secondo Reich, ma a tutti i popoli germanici e per l'intero arco della loro storia).

Ma non è l'unico episodio di «censura». La *Cronologia* relativa alla *Nascita della tragedia* (*Opere*, vol. III, I, p. 468) riporta brani della lettera di Nietzsche a Wagner, in cui il primo attribuisce a merito del secondo di aver dato espressione, assieme a Schopenhauer, alla «serietà germanica della vita», ad una «visione del mondo più seria e più spirituale», minacciata da un «ebraismo invadente» (B, II, 1, p. 9). La citazione inizia al momento opportuno: riporta l'omaggio alla «serietà germanica della vita», ma il lettore ancora una volta nulla viene a sapere della denuncia dell'ebraismo, che immediatamente precede, e della contrapposizione tra germanesimo ed ebraismo, che caratterizza in profondità il Nietzsche pre-«illuministico».

Ma ora veniamo alla traduzione. Per poterla analizzare, ovviamente senza pretese di esaustività ma con l'intento di evidenziare il «metodo» che presiede a imprecisioni, sviste ed errori, sono costretto a richiamare l'attenzione su una serie di brani nei quali ci siamo già imbattuti nel corso della mia esposizione. *Lo Stato greco* polemizza contro «una egoistica e apolide aristocrazia del denaro» (CV, 3; I, p. 774). Trasparente è l'allusione alla finanza ebraica, bersaglio costante della polemica giudeofoba e antisemita. Ma ecco che, nella versione italiana, da «apolide» (*staatlos*) l'aristocrazia del denaro si trasforma in «apolitica» (*Opere*, vol. III, II, p. 234)!

Riprendendo un motivo caro a Wagner, il giovane Nietzsche rimprovera ad Auerbach e agli autori di origine ebraica di far ricorso ad un tedesco che, «per ragioni nazionali», è caratterizzato da «naturale estraneità» e risulta pertanto «ripugnante» (VII, p. 598). Nella traduzione italiana, l'«estraneità» (*Fremdheit*) diventa «inesperienza» (*Opere*, III, III, II, p. 196); e così la giudeofobia del giovane Nietzsche riesce di nuovo a far perdere le sue tracce. Proseguendo nella sua crociata in difesa dell'autentica lingua tedesca e dell'autentica germanicità, Nietzsche scrive: «Ricordo di aver letto un appello di Berthold Auerbach "al popolo tedesco", in cui ogni espressione era lambiccata e menzognera in modo non tedesco (*undeutsch verschroben und erlogen*) e che, nell'insieme rassomigliava a un *mosaico senza anima* (*seelenlos*) di parole con sintassi internazionale» (DS, 11; I, p. 222). Nella versione italiana, invece, ad essere messo in stato d'accusa è un appello in cui «ogni espressione era bislacca e falsa in una forma non tedesca, e che nell'insieme rassomigliava a un *inespressivo mosaico* di parole con sintassi internazionale» (*Opere*, III, I, pp. 235-36). Viene così a cadere il riferimento all'«anima» non germanica di un gruppo che, col suo cosmopolitismo manifestantesi già a livello linguistico e col suo tedesco «menzognero» più ancora che errato, tradisce la sua estraneità al popolo presso il quale vive: cominciano ad emergere già nel giovane Nietzsche gli elementi costitutivi della tesi funesta secondo la quale «quando un ebreo parla in tedesco, mente» (cfr. *supra*, cap. 5, § 2). In questo caso, nella traduzione italiana del brano, pur senza dileguare del tutto, le tracce della giudeofobia diventano più esili.

Nietzsche denuncia altresì il fatto che in Germania il costume e la vita sociale hanno assunto «un'aria straniera»; per fortuna – prosegue il filosofo – è possibile custodire «la nostra germanicità futura», attenendosi «alla lingua tedesca che in verità è la sola cosa che oggi sia riuscita a salvarsi (*die wahrhaftig bis jetzt allein sich durchgerettet hat*), attraverso tutta la mescolanza di nazionalità e il mutamento di tempi e di costumi» (VII, p. 582). Secondo la traduzione italiana, invece, si tratta di attenersi «alla lingua tedesca che in verità è l'unica che fino ad oggi sia riuscita a salvarsi» (*Opere*, III, III, II, p. 178). Ma, come emerge chiaramente dal contesto, il confronto qui istituito non è tra la lingua tedesca e le altre, bensì tra la lingua tedesca (che, nonostante tutto, è riuscita a custodire la sua autenticità germanica) e le altre aree della vita culturale e sociale del paese ormai travolte dalle giudaiche inondazioni straniere.

2. *Comunità* volksthümlich, *civiltà tedesca e civilizzazione neolatina*

Nel giovane Nietzsche, così come in Wagner da lui seguito e ammirato, la giudeofobia s'intreccia con la teutomania. Nell'*Appello ai tedeschi* il «dramma *volksthümlich*» creato dal grande musicista è chiamato ad essere «il fattore più importante di una nuova vita dall'impronta originariamente tedesca» (*original deutsch*) (MD; I, p. 896). Nella versione italiana il «dramma nazionale» è «il fattore più importante di una nuova originale vita dall'impronta tedesca» (*Opere*, III, II, p. 378). Come emerge chiaramente dalla celebrazione di tutto ciò che è *volkstümlich*, Nietzsche esprime qui l'aspirazione a creare una comunità popolare intimamente fusa all'insegna dell'originarietà e autenticità germanica. *Volksthümlich* è un termine pressoché intraducibile e quindi lo si può anche rendere con «nazionale». Peccato però che nell'ambito della versione italiana dell'edizione critica e della Piccola Biblioteca Adelphi, tra le tante note manchi una dedicata alla spiegazione della storia e del significato eminentemente politici di un termine che esprime il pathos delle radici e dell'autenticità germanica e che ricorre con notevole frequenza nei testi del giovane Nietzsche (cfr. *supra*, cap. 4, § 1).

La Germania celebrata dai teutomani, tra i quali rientra il giovane Nietzsche, è sinonimo di autentica «civiltà» in contrapposizione alla banale «civilizzazione» degli altri popoli, soprattutto di quelli neolatini. Della dicotomia *Cultur/Civilisation* non c'è traccia nella versione italiana dell'edizione Colli-Montinari. La «civilizzazione (*Civilisation*) francese, antigermanica nel suo intimo», criticata nella seconda conferenza *Sull'avvenire delle nostre scuole*, diviene tranquillamente la «civiltà francese» (BA, 2; I, p. 690; *Opere*, III, II, p. 135). Analogamente, per quanto riguarda *La nascita della tragedia*, la «civilizzazione romanza» (*romanische Civilisation*) (GT, 19; I, p. 129) diviene la «civiltà romanza» (*Opere*, III, I, p. 133). Anzi, qui il pasticcio è totale. Alla «Francia civilizzata» (*civilisiert*) Nietzsche contrappone la ricca «vita culturale» (*Culturleben*) tedesca con la sua «forza antichissima, magnifica e intimamente sana» (GT, 23; I, pp. 146-47); nella traduzione italiana le parti si rovesciano, sicché vediamo fronteggiarsi la «civile Francia» e la «vita civilizzata» della Germania (*Opere*, III, I, pp. 152-53). Eppure, Nietzsche richiama con forza l'attenzione sull'«antagonismo abissale» che contrappone «cultura» e civiltà da un lato e «civilizzazione» dall'altro (cfr. *supra*, cap. 11, § 7).

3. *Schiavitù, conflitto sociale e conflitto politico*

Dati i presupposti metodologici cari soprattutto a Giorgio Colli, scarsa è l'attenzione riservata alla storia. Pur scaturita da una Riforma intrinsecamente plebea, la setta dei puritani riesce a superare la sua origine e a configurarsi, grazie agli stimoli all'autosuperamento provenienti dalla religione da essi professata, come una razza di signori: «ascetismo e rigore puritano (*Puritanismus*) sono infatti mezzi quasi indispensabili per educarsi e nobilitarsi, quando una razza vuol trionfare sulla sua origine plebea» (JGB, 61), conclude Nietzsche. Non così però la traduzione italiana, che rende *Puritanismus* con «castità»! Anche a voler sorvolare sul rischio di trasformare il filosofo immoralista in un cantore della purezza e dell'astinenza sessuale, resta il fatto che è dileguata la vicenda storica concreta cui egli fa riferimento. In modo analogo, lo «spirito visionario (*schwärmerisch*) del XVIII secolo» diviene nella traduzione italiana uno «spirito stravagante» (FW, 362). E di nuovo tende ad offuscarsi il rinvio ai sogni di palingenesi sociale che caratterizzano la preparazione ideologica della Rivoluzione francese. *Genealogia della morale* (I, 5) rimprovera ai «socialisti europei» la loro «tendenza alla "Comune" (*Commune*), alla forma più primitiva di società»: la versione italiana riporta «commune» in minuscolo: comprenderanno i lettori che ad essere qui presa di mira è la Comune di Parigi? In modo analogo, «la "questione sociale"», su cui ironizza già il giovane Nietzsche non a caso facendo ricorso alle virgolette (BA, 1; I, p. 668), diviene nella versione italiana «il "problema sociale"» (*Opere*, III, II, p. 110). Pur di per sé non scorretta, la traduzione cancella o rende meno nitido il riferimento ad una vicenda storica concreta, alle polemiche e alle lotte che ruotano attorno per l'appunto alla questione sociale.

La rimozione della storia è anche la rimozione ovvero l'offuscamento del conflitto politico-sociale. Secondo il giovane Nietzsche, una sorta di preludio dell'agitazione illuministica (che precede il rovesciamento dell'Antico regime) si è verificato in terra greca. Socrate ed Euripide sono espressione di una «dubbia filosofia dei lumi» (*zweifelhafte Aufklärung*), sono «gli agitatori del popolo» (*die Volksverführer*), come ben comprendono i «seguaci del "buon tempo antico"», i difensori, in ultima analisi, dell'Antico regime (GT, 13; I, p. 88). Nella tradu-

zione italiana, Socrate ed Euripide diventano seguaci di un «dubbio razionalismo» e «presunti corruttori del popolo» (*Opere*, vol. III, I, p. 89). Irrompe qui un aggettivo («presunti») di cui non c'è traccia nell'originale; il significato politico dell'analisi è andato smarrito.

In polemica contro le tendenze moderne alla costruzione di un presunto Stato sociale e alla reale dilatazione dell'apparato statale, Nietzsche attribuisce a merito dei greci di aver considerato lo Stato come «istituzione per l'emergenza e la difesa» (*Noth- und Schutzanstalt*) (BA, 3; I, p. 709). La traduzione italiana, invece, fa apparire i greci e lo stesso Nietzsche come ammiratori di una «istituzione la quale provvede ai bisogni e alla difesa» (*Opere*, III, II, p. 157). La polemica contro lo Stato sociale investe anche il regime parlamentare e rappresentativo che lo rende possibile: e così, accanto a «classi popolari disagiate» (*leidende Volks-Schichten*), abbiamo anche «magniloquenti buoni a nulla che "rappresentano" quel disagio» (*jenes Leiden «vertreten»*) (XI, p. 475). La traduzione italiana, invece, se la prende con gli «"esponenti" di quel disagio» (*Opere*, VII, III, p. 153), e così fa perdere di vista il concreto bersaglio politico della polemica di Nietzsche, costituito dal regime parlamentare e rappresentativo.

Facendosi beffe della parola d'ordine rivoluzionaria e moderna della «dignità dell'uomo» e della «dignità del lavoro», Nietzsche osserva che essa risulta immediatamente priva di senso, una volta che si tenga presente la condizione di «tutti i milioni di uomini» che, spinti dalla «terribile miseria» (*furchtbare Noth*) e dal loro «impulso ad esistere ad ogni costo», si trovano nella «necessità di trovare un lavoro» (*Arbeitsnoth*), e sia pure un «lavoro divorante». Nonostante le sue frasi altisonanti, anche il mondo moderno «si comporta in modo del tutto schiavistico» (*durchaus sklavisch*), non riesce a fare realmente a meno della figura dello schiavo (CV, 3; I, p. 764). Nella traduzione italiana la «terribile miseria» e la conseguente «necessità di trovare un lavoro» si tramutano in un «tremendo bisogno» e nel «bisogno di lavorare», mentre la permanente realtà «schiavistica» del rapporto di lavoro anche nel mondo moderno diviene qualcosa «del tutto degno di schiavi» (*Opere*, III, II, p. 223). Al di là delle scelte linguistiche infelici ed equivoche (che in tema di lavoro rischiano di far dire al filosofo il contrario di quello che pensa), nel passaggio dall'originale alla traduzione è intervenuto un processo di spiritualizzazione e sublimazione, col conseguente dileguare della tesi nietzscheana dell'ineludibilità della schiavitù.

E come la schiavitù, tende a dileguare anche la società castale cui il filosofo fa riferimento. A Lutero, questo plebeo – osserva *La gaia scienza* – «faceva difetto tutta l'eredità della casta (*Kaste*) dominante, ogni istinto di potenza» (FW, 358). La casta diventa la «classe» nella traduzione italiana (*Opere*, V, II, p. 272). Qualcosa di analogo avviene anche in altri contesti ancora più significativi. È «proprio di ogni età forte» – afferma *Crepuscolo degli idoli* – tener fermo «il baratro tra uomo e uomo, tra ceto e ceto» (*Stand*) (GD, *Scorribande di un inattuale*, 37). Nella traduzione italiana, a «ceto» subentra di nuovo «classe» (*Opere*, VI, III, p. 136). Ne deriva l'ossimoro del baratro tra classe e classe. Intanto si può parlare di classe sociale in quanto ci sia una relativa mobilità sociale; ma è proprio questa mobilità che Nietzsche intende bandire. È un tratto che caratterizza il filosofo in tutto l'arco della sua evoluzione, compreso il periodo «illuministico». In *Umano, troppo umano*, immediatamente dopo un aforisma dedicato a «civiltà e casta» (in questo caso la traduzione è corretta) ne segue un altro dedicato alla celebrazione delle «stirpi "di sangue nobile"» (*Geblüt*). Con una traduzione questa volta troppo letterale, il «nobile» viene lasciato cadere. Il titolo dell'aforisma suona così: *Di sangue* (MA, 440). In italiano si può parlare di aristocrazia di sangue (in questo caso il riferimento alla nobiltà è trasparente), ma non so quanti lettori comprenderanno che le espressioni «uomini e donne di sangue» ovvero «stirpi "di sangue"» (*Opere*, IV, II, pp. 244-45) fanno riferimento ad una classe sociale ben determinata, da Nietzsche celebrata in contrapposizione al mondo moderno. Per concludere su questo punto, è da notare che anche l'azione dispiegata dalla casta dominante tende a illanguidire nella traduzione italiana: il suo esercitare il dominio, il suo «dominare» (*herrschen*) diviene un «regnare» e il suo «prepararsi a dominare» diviene un «prepararsi a governare» (JGB, 61) (*Opere*, VI, II, p. 66). Il cantore del cesarismo sembra qui ammansirsi per divenire il teorico di una monarchia più o meno costituzionale.

4. *Allevamento, fisiologia e degenerazione*

Un processo analogo si verifica anche per il tema dell'«allevamento» (*Züchtung*). Come sappiamo, Vattimo ne raccomanda l'interpretazione in chiave allegorica, con un'arbitraria astrazione da un con-

testo storico caratterizzato dalla presenza diffusa dell'eugenetica e con una non meno arbitraria astrazione dall'entusiasmo di Nietzsche per questa nuova «scienza». È interessante vedere in che modo Vattimo immerge in un bagno purificatore anche le pagine più inquietanti del filosofo. Dopo aver enunciato la massima «Muori al momento giusto», Zarathustra così prosegue:

> Certo, colui che mai vive al momento giusto, come potrebbe morire al momento giusto? [Bisognerebbe che non fosse mai nato! – Questo consiglio ai superflui.
> Ma anche i superflui si danno importanza quando muoiono, e anche il guscio più vuoto vuole essere schiacciato]. *Tutti danno importanza al morire* (*Wichtig nehmen Alle das Sterben*): ma la morte non è ancora una festa. Gli uomini non hanno ancora imparato come si consacrano le feste più belle (Za, I, *Della libera morte*).[4]

Tra parentesi quadre è il brano tralasciato da Vattimo e nel suo libro segnalato nel modo classico con i tre puntini. Col corsivo ho evidenziato il brano da lui tradotto in modo sensibilmente diverso, e, secondo me, equivoco: «Per tutti, morire è una cosa importante». In realtà, agli occhi di Nietzsche, l'importanza della morte dei «superflui» è qualcosa di puramente soggettivo e immaginario. Essi pesano in modo intollerabile sulla società e sulla vita; bisognerebbe sollecitarli a porre fine ad un'esistenza priva di valore. Su ciò, in quello che non a caso è stato definito il «capitolo del suicidio», Zarathustra insiste con forza (cfr. *supra*, cap. 19, §§ 3-4), ma di ciò non c'è traccia nel commento di Vattimo. In conclusione, questi trasforma miracolosamente in pura riflessione morale un discorso eugenetico non privo di brutalità: il suicidio indotto dei malriusciti come Festa della Civiltà!

Il processo di volatilizzazione e sublimazione si conclude con la proposta di tradurre *Übermensch* con «oltreuomo», invece che con «superuomo»: a Nietzsche starebbe a cuore solo il «trascendimento» dell'«uomo della tradizione».[5] In realtà, il discorso immediatamente successivo di Zarathustra, nel condannare «l'egoismo dei malati», che si attaccano ad una vita priva di valore e in tal modo aggravano la «degenerazione» (*Entartung*), così prosegue: «In alto va la nostra strada, dalla specie (*Art*) alla super-specie» (*Über-Art*) (Za, I, *Della virtù che dona*, 1). Un aspetto essenziale del discorso di Zarathustra è la contrapposizione del «superuomo» e della «super-specie» alla dilagante «de-

[4] Vattimo, 1983, p. 244.
[5] Vattimo, 1983, p. 183, nota 11.

generazione». E di nuovo siamo rinviati ad un tema che, assieme e inestricabilmente intrecciato a quelli della trasmissione ereditaria del crimine e dell'eugenetica, domina la cultura europea e occidentale della seconda metà dell'Ottocento, occupando un ruolo centrale anche nella cerchia degli autori e degli amici cari a Nietzsche: lo conferma l'occorrenza, nelle loro lettere, dei nomi di Galton, Lombroso, Gobineau (cfr. *supra*, cap. 19, § 1). E questo corposo contesto storico non si lascia rimuovere se anche ci decidessimo a tradurre *Übermensch* e *Über-Art* rispettivamente con «oltreuomo» e ... «oltre-specie»! È impresa vana voler separare in Zarathustra il grande e fascinoso moralista dal brutale teorico del radicalismo aristocratico.

L'«oltreuomo» diventa il punto di partenza di un processo di trasfigurazione e sublimazione che ha del vertiginoso. Vattimo rinvia al § 868 della *Volontà di potenza*, che qui conviene citare nel passaggio centrale: «Una razza dominatrice può crescere soltanto da inizi terribili e violenti. Problema: dove sono i barbari del XX secolo? Evidentemente, si mostreranno e si consolideranno soltanto dopo enormi crisi socialiste». È una delle pagine più brutalmente significative di Nietzsche. Posta dinanzi alla sfida di quelle che altrove, già negli anni di *Umano, troppo umano*, vengono chiamate le «guerre socialiste», nel corso delle quali «per non morire di debolezza, bisogna diventare barbari» (cfr. *supra*, cap. 11, § 7), dinanzi all'«alternativa: o perire o imporsi» – ribadisce il filosofo negli ultimi mesi della sua vita cosciente –, una nuova casta o razza dei signori si formerà a partire da coloro che, scrollatesi di dosso le inibizioni democratiche e umanitarie, sapranno ricorrere ai mezzi barbarici che la situazione impone, sapranno dimostrare una «volontà di cose terribili» (con allusione anche all'annientamento dei malriusciti, che costituiscono la base della rivolta servile). Solo così la nuova «razza dominatrice» potrà disporre della massa degli uomini come del «più intelligente animale schiavizzato». «Inizi terribili e violenti», «volontà di cose terribili»: sono queste espressioni, anche ripetute, a dare il tono a questo testo (XIII, pp. 17-18). Ma ad esso Vattimo rinvia solo per leggervi l'evocazione di «una specie di "nuovi barbari", la cui barbarie consiste però essenzialmente nel "venire da fuori", nell'essere sottratti alla logica del sistema»: questa specie «anticipa già i caratteri della libertà raggiunta dell'oltreuomo».[6]

[6] Vattimo, 1983, p. 374.

Come per incanto, sono dileguati gli «inizi terribili e violenti», le «cose terribili», le «enormi crisi socialiste» e, naturalmente, la riaffermazione della necessità della schiavitù.

Allorché Vattimo raccomanda di leggere in chiave allegorica il tema dell'«allevamento», il lettore è almeno tenuto al corrente del termine, assai problematico, utilizzato dal filosofo. Ma, nel prosieguo dell'esposizione, piuttosto che un'interpretazione in chiave allegorica, vediamo all'opera una vera e propria rimozione; ed ecco che l'«allevamento» cede silenziosamente il posto all'«educazione». Leggiamo la traduzione di un brano della *Volontà di potenza*:

> A noi ritorna sempre una questione, una questione forse tentatrice e cattiva: sia detta nell'orecchio di coloro che hanno diritto a simili enigmatiche questioni, delle più forti anime d'oggi, che sanno meglio dominare se stesse: non sarebbe tempo oggi, quando più si sviluppa in Europa il tipo «animale da armento» di fare un tentativo di una *educazione* sistematica, artificiale e consapevole del tipo opposto e delle sue virtù? (WzM, 954).[7]

«Educazione» sta qui per *Züchtung*, già da Nietzsche evidenziata col corsivo: cosa potrà mai significare un'educazione «artificiale» e perché mai la questione dell'«educazione» potrebbe essere «tentatrice e cattiva», sino al punto che converrebbe evitare di enunciarla pubblicamente, per limitarsi a sussurrarla, e non già all'orecchio di tutti ma solo delle poche, pochissime «forti anime d'oggi»? Vattimo non si pone il problema. Egli tronca il testo nel momento più significativo, allorché esso chiarisce che la *Züchtung* è necessaria per allevare gli schiavi di cui ha bisogno «la specie (*Art*) superiore degli spiriti dominatori e cesarei». E, se dalla *Volontà di potenza* passiamo all'edizione Colli-Montinari, vediamo che il brano citato è inserito in un contesto nel quale ritorna in modo ossessivo il tema della «specie (*Art*) di signori», della «specie (*Art*) signorile di uomo», della «specie (*Art*) signorile superiore e più forte», della «specie (*Art*) superiore degli spiriti dominatori e cesarei» che sanno ben utilizzare gli schiavi di cui ha bisogno la civiltà (XII, pp. 71-74).

E, tuttavia, l'interpretazione in chiave allegorica esercita una forte influenza anche nella versione italiana dell'edizione Colli-Montinari. Certo, quando Nietzsche dichiara inequivocabilmente che la *Züchtung* è da inserire tra i «termini zoologici», anche il traduttore italiano non

[7] Vattimo, 1983, p. 371.

può fare a meno di parlare di «allevamento» (GD, *Quelli che «migliorano» l'umanità*, 2). Ma negli altri casi... Sfogliamo *Al di là del bene e del male*. Nel tener costantemente presente la sua responsabilità per «lo sviluppo complessivo dell'uomo» (*Gesammt-Entwicklung des Menschen*), l'autentico filosofo saprà servirsi anche «delle religioni per la sua opera di allevamento e di educazione» (*Züchtungs- und Erziehungswerke*), senza mai perdere di vista «l'influenza nella selezione e nell'allevamento (*der auslesende, züchtende... Einfluss*), di carattere dunque tanto distruttivo quanto creatore e plasmatore, la quale può essere esercitata grazie alle religioni» (JGB, 61). Nella traduzione italiana, l'«opera di allevamento e di educazione» diviene un'«opera di plasmazione culturale ed educativa» mentre «l'influenza nella selezione e nell'allevamento» diviene «l'influenza operante nella scelta e nella formazione culturale»; infine, al posto dello «sviluppo complessivo dell'uomo» (nelle sue diverse specie) subentra «il completo sviluppo dell'umanità» (*Opere*, VI, II, p. 66), con la surrettizia attribuzione a Nietzsche di un progetto universalistico a lui del tutto estraneo. È in questo contesto che va collocata anche la svista che si verifica nel corso della traduzione di *Crepuscolo degli idoli*. Il filosofo dichiara che a lui sta a cuore l'«allevamento di una determinata (*bestimmt*) specie umana»; ma nella versione italiana non figura l'aggettivo «determinata» (GD, *Quelli che «migliorano» l'umanità*, 2) (*Opere*, VI, III, p. 95).

Nel sottolineare il rapporto che sussiste tra visione del mondo idealistica e nichilistica da un lato e fisiologia bacata dall'altro, alla figura di Socrate, la cui dialettica è «un sintomo della *décadence*», Nietzsche contrappone se stesso: «Non ho mai conosciuto disturbi dell'intelletto a causa di malattia [...]. Un medico, che mi curò piuttosto a lungo come malato di nervi, finì per dirmi: "No! I suoi nervi stanno benissimo, sono io che sono nervoso". È del tutto inaccertabile una qualsiasi degenerazione locale (*irgend eine lokale Entartung*)» (EH, *Perché sono così saggio*, 1). Nella versione italiana, invece, l'ultima affermazione suona: «degenerazioni sociali sono del tutto inaccertabili»! (*Opere*, VI, III, p. 272). Per lo più rimosso, il conflitto sociale riemerge improvvisamente e inspiegabilmente allorché si tratta di rimuovere l'importanza da Nietzsche attribuita alla fisiologia nella valutazione e gerarchizzazione delle visioni del mondo.

Il peso dell'ermeneutica dell'innocenza finisce talvolta col provocare un vero e proprio rovesciamento di significato. *Ecce Homo* invita a pre-

stare attenzione a «tutte le cose che meritano di essere trattate con serietà nella vita, i problemi della alimentazione, dell'abitare, della dieta spirituale, del trattamento dei malati (*Krankenbehandlung*), della pulizia, del tempo che fa!» Disgraziatamente, «nel concetto dell'uomo buono si è preso il partito di tutto ciò che è debole, malato, malriuscito, sofferente di se stesso, di tutto ciò *che deve perire* (*zu Grunde gehen soll*) –, si è invertita la legge della *selezione*» (EH, *Perché io sono un destino*, 8). Nella traduzione italiana la *Krankenbehandlung*, che ha un chiaro significato eugenetico, diviene la «cura dei malati», nonostante che Nietzsche evidenzi col corsivo la necessità di non mantenere artificialmente in vita ciò che nel mondo contrasta la «legge della *selezione*» e dunque «deve *perire*» (*Opere* VI, III, pp. 384-85).

5. *Uno sguardo alle sviste occasionali*

A giustificazione delle scelte da me operate nella traduzione e come possibile contributo al miglioramento della versione italiana dell'edizione Colli-Montinari, voglio qui segnalare quelle che a me sembrano sviste per così dire «normali», che non rispondono ad una particolare metodologia e interpretazione. Cominciamo con *La nascita della tragedia*. Col destarsi degli «impulsi dionisiaci» e il dileguare dell'«elemento soggettivo», «si stringe (*schließt sich [...] zusammen*) il legame fra uomo e uomo», e non, invece, «si restringe», come suona la traduzione italiana (GT, 1; I, p. 29; *Opere*, III, I, p. 25).

A merito di Schopenhauer, la terza *Inattuale* osserva: «Egli sapeva che sulla terra si può trovare e raggiungere qualcosa di ben più alto e puro di una simile vita attuale, e che fanno un grave torto all'esistenza tutti coloro che la conoscono e la giudicano soltanto secondo questa figura odiosa» (*und dass Jeder dem Dasein bitter Unrecht thue, der es nur nach dieser hässlichen Gestalt kenne und abschätze*) (SE, 3; I, p. 363). La versione italiana, invece, dopo «attuale», così prosegue: «e che tutti coloro cui l'esistenza arreca un torto amaro conoscono e valutano soltanto secondo questa figura odiosa» (*Opere*, III, I, p. 387).

Ironizzando sugli «uomini dell'amore e dell'abnegazione», Nietzsche osserva che la loro retorica morale presuppone, come bersaglio polemico o come comportamento dal quale è necessario distinguersi, gli «egoisti senza amore e incapaci di sacrificio». E, dunque, «la

somma moralità, per poter sussistere, dovrebbe addirittura imporre l'esistenza dell'immoralità (*um bestehen zu können, förmlich die Existenz der Unmoralität erzwingen müsste*) (con ciò però sopprimendo se stessa)» (MA, 133). La versione italiana suona incomprensibile: «la somma moralità dovrebbe addirittura, per poter sussistere, conseguire a forza l'esistenza dell'immoralità (con cui però sopprimerebbe se stessa)» (*Opere*, IV, II, p. 106).

La gaia scienza contrappone la «grande serietà» (*grosser Ernst*), propria della visione tragica della vita, alla «serietà terra terra fino a oggi esistita» (*Erden-Ernst*), propria del filisteismo morale (FW, 382); nella traduzione italiana si parla, invece, a quest'ultimo proposito, di «serietà terrena», col ricorso ad un'espressione che potrebbe avere una connotazione positiva, agli antipodi delle intenzioni del filosofo (*Opere*, V, II, p. 309).

Dopo avere ribadito il motivo a lui caro per cui sono le nature più fini e più nobili ad avvertire con più forza gli stimoli dolorifici, Nietzsche così prosegue:

Die Curve der *menschlichen Schmerzfähigkeit* scheint in der That ausserordentlich und fast plötzlich zu sinken, sobald man erst die oberen Zehn-Tausend oder Zehn-Millionen der Überkultur hinter sich hat (GM, II, 7).

Ed ora leggiamo la traduzione italiana:

La curva della *tolleranza umana al dolore* sembra scendere in realtà straordinariamente e quasi all'improvviso, non appena si abbia dietro di sé i primi diecimila o dieci milioni di individui di una civiltà superiore (Opere, VI, II, p. 266).

I casi sono due: o si traduce letteralmente *die Curve der menschlichen Schmerzfähigkeit* con «la curva della capacità umana di soffrire», ed è chiaro allora che essa scende drasticamente man mano che dalle nature superiori degradiamo verso i «negri» di cui parla *Genealogia della morale*; oppure, se si preferisce rendere *die Curve der menschlichen Schmerzfähigkeit* con «*la curva della tolleranza umana al dolore*», è chiaro che essa sale man mano che, lasciandoci alle spalle le nature superiori, passiamo ad analizzare il materiale umano più volgare. In altre parole, la traduzione italiana rischia di far dire a Nietzsche esattamente il contrario di quello che egli pensa.

Infine, una nota divertente: «Anche questo scritto – ne è una spia il titolo – è soprattutto uno sfogo, una macchia di sole, una scappatella

(*Seitensprung*) nell'ozio di un filosofo» (GD, *Prefazione*). Nella versione italiana, la metafora erotica non viene colta, e il *Seitensprung* diviene un letterale ma incomprensibile «salto di lato» (*Opere*, VI, III, p. 54)...

6. *Al di là del catechismo «nietzscheano»*

Se discutibili sono alcune scelte editoriali e non poche rimozioni politiche emergono dalla traduzione e dalla *Cronologia* e dalle *Note* della versione italiana, toni edificanti assume talvolta il commento contenuto nelle *Opere* e nei volumi e nei volumetti di più agile circolazione pubblicati dalla casa editrice Adelphi. Allorché *Crepuscolo degli idoli* (*Quelli che «migliorano» l'umanità*, 4) addita il codice Manu e il mondo induista delle caste come l'espressione di una «umanità ariana», il commento di Colli e Montinari tiene a precisare che la coppia concettuale ariano/antiariano ha qui un «carattere oggettivo, descrittivo», privo di «criteri di valore». Nel definire il cristianesimo come «la religione antiariana *par excellence*», Nietzsche si sarebbe limitato a sottolineare l'origine ebraica di Gesù, in polemica con gli antisemiti cristiani o cristianeggianti, impegnati a dimostrare l'ascendenza per lo meno semiromana e semiariana del fondatore della loro religione (*Opere*, VI, III, p. 502). In realtà, in queste pagine netta è la contrapposizione tra «valori dei ciandala» e «valori ariani»: se i primi trovano la loro consacrazione nel cristianesimo, i secondi rinviano ad un'«umanità ariana, assolutamente pura, assolutamente originaria», che respinge da sé con orrore «l'uomo ibrido», «il frutto dell'adulterio, dell'incesto e del delitto» (cfr. *supra*, cap. 12, § 8). Stando a Colli e Montinari, un Maestro della prosa avrebbe fatto ricorso ad un linguaggio così enfatico per esprimere un concetto così innocuamente «descrittivo»! È già assai problematico leggere in chiave avalutativa un filosofo che, col suo prospettivismo, non si stanca di sottolineare che ogni teoria comporta il momento della scelta, dell'opzione, del pronunciamento esplicito o implicito, di un giudizio di valore; ma è addirittura incomprensibile come si possa sottoporre a questa chiave di lettura un paragrafo che, già nel linguaggio cui fa ricorso, trasuda giudizi di valore da ogni riga o da ogni parola.

L'ermeneutica dell'innocenza continua ad avvertire la storia come un'intrusa da mettere immediatamente alla porta. Mentre infuria il mito ariano, Nietzsche ne sarebbe non solo immune ma anche ignaro. Nell'ultima fase della sua evoluzione egli celebra enfaticamente il mondo induista delle caste, ma avrebbe ignorato che il termine «varna», che sta per «casta», indica anche il colore, con riferimento alla differenza insormontabile istituita tra i biondi conquistatori delle razze superiori e gli assoggettati popoli di colore delle caste inferiori. Un filologo agguerrito e cultore appassionato della civiltà indù sarebbe stato all'oscuro di ciò che invece era perfettamente chiaro sia a Treitschke sia ai circoli dei missionari cristiani da Nietzsche disprezzati e odiati.[8] In realtà, già affacciatasi nella *Nascita della tragedia*, la mitologia ariana gioca un ruolo crescente nel corso della successiva evoluzione di Nietzsche.

Come spesso avviene in casi del genere, lo zelo apologetico per un verso manca totalmente il bersaglio: gli antisemiti conseguenti non hanno alcuna difficoltà a riconoscere l'origine ebraica di Gesù, semmai ne prendono spunto per condannare il cristianesimo assieme al giudaismo; è il caso, ad esempio, di Dühring (cfr. *supra*, cap. 18, § 6). Per un altro verso, lo zelo apologetico finisce per conseguire un risultato contrapposto a quello perseguito. Nella loro lettura dell'aforisma appena citato, Colli e Montinari sembrano partire dal presupposto che in Nietzsche ariano si contrapponga a ebraico: in questo caso, il riconoscimento ineludibile del giudizio di valore rispettivamente positivo e negativo dei due termini spingerebbe il filosofo così strenuamente difeso in direzione delle correnti antisemite più furibonde. Senonché, il polo antagonista degli ariani ovvero della «razza» dei signori non sono gli ebrei bensì gli «abitanti originari dai capelli scuri», che forniscono la massa dei servi o sudra.

Lettura in chiave sovranamente artistica e metaforica della tesi della necessità della schiavitù quale fondamento della civiltà; lettura in chiave freddamente «descrittiva» della celebrazione dell'«umanità ariana, assolutamente pura, assolutamente originaria»: non è facile conciliare queste due metodologie, ma entrambe tradiscono lo sforzo per rimuovere o neutralizzare le pagine più inquietanti o più ripugnan-

[8] Treitschke, 1879, p. 468; Warneck, 1879, p. 196.

ti di Nietzsche, comprese quelle che teorizzano operazioni di annientamento su larga scala.[9]

Come ho chiarito più volte, non si tratta affatto di considerare Nietzsche alla stregua di un cane morto. Al contrario, la sua potente carica demistificatrice può essere colta solo a partire dal radicalismo reazionario del suo progetto politico. D'altro canto, le sue pagine più ripugnanti rinviano alle pagine più ripugnanti di storia, dall'Occidente scritte ancor prima dell'avvento del Terzo Reich. Come nella storia dell'Occidente nel suo complesso, così nel pensiero di questo grande filosofo grandezza e orrore sono due facce della stessa medaglia: rinviano alla rigorosa e spietata delimitazione del ristretto spazio sacro nell'ambito del quale soltanto è riconosciuto il diritto al libero dispiegamento dell'individualità.

[9] Sono i motivi che gli interpreti filo-nazisti non esitano, invece, a legittimare in nome dell'«innocenza del divenire»: cfr. Baeumler, 1931*b*.

Riferimenti bibliografici e sigle

Per tutti i testi citati, di Nietzsche o di altri autori, il corsivo è stato liberamente mantenuto, soppresso o modificato a seconda delle esigenze di sottolineatura emergenti dall'esposizione. Non si dà notizie delle modifiche eventualmente di volta in volta apportate alle traduzioni italiane utilizzate.

Allard Paul

1974 *Les Esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident* (1876); rist. anastatica della 5ª ed., interamente rifusa (1914), Olms, Hildesheim - New York.

Andler Charles

1958 *Nietzsche. Sa vie et sa pensée* (1920-31), Gallimard, Paris.

Andreas-Salomé Lou

1998 *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* (1894; 1983); trad. it. a cura di Enrico Donaggio e Domenico M. Fazio, *Vita di Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma.

Appiah Kwame Anthony

1992 *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, New York - Oxford.

Arendt Hannah

1966 *The Origins of Totalitarianism* (1951), Harcourt, Brace & World, New York.

1983 *On Revolution* (1963); trad. it. di Maria Magrini, *Sulla rivoluzione*, Comunità, Milano.

1986 *Organized Guilt and Universal Responsability* (1945); trad. it., *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in Hannah Arendt, *Ebraismo e modernità*, a cura di Giovanni Bettini, Unicopli, Milano.

1988 *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* (1959, ma composto negli anni trenta); trad. it. e introd. di Lea Ritter Santini, *Rahel Varnhagen. Storia di una ebrea*, Il Saggiatore, Milano.

1989 *The Origins of Totalitarianism* (1951); 3ª ed. New York 1966; trad. it. di Amerigo Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano.

Arndt Ernst Moritz

1963 *Der Rhein Deutschlands Strom aber nicht Deutschlands Grenze* (1813), in Harry Pross (a cura di), *Dokumente zur deutschen Politik 1808-1870*, Fischer, Frankfurt a.M.

Arnim Ludwig Achim von

1978 *Von Volksliedern* (1805), in Hans Mayer (a cura di), *Deutsche Literaturkritik*, Fischer, Frankfurt a.M.

ASC = «Antisemitische Correspondenz und Sprechsaal für innere Partei-Angelegenheiten», Leipzig 1885 sgg. (a questa rivista si rinvia direttamente nel testo, facendo precedere le indicazioni del numero e della pagina dalla sigla).

Aschheim Steven E.

1997 *Nietzsche, Anti-semitism and the Holocaust*, in Jacob Golomb (a cura di), *Nietzsche & Jewish Culture*, Routledge, London - New York.

Aulard Alphonse

1977 *Histoire politique de la Révolution française* (1926), Scientia, Aalen.

Baader Benedikt Franz Xavier von

1963 *Über Katholicismus und Protestantismus* (1824), in *Sämtliche Werke*, a cura di Franz Hoffmann, Julius Hamberger e altri (Leipzig 1851-60), rist. anastatica, Scientia, Aalen, vol. I.

Babeuf François-Noël

1988 *Écrits*, a cura di Claude Mazauric, Messidor/Éditions sociales, Paris.

Baczko Bronislaw

1989 *Comment sortir de la Terreur. Thérmidor et la Révolution* (1989); trad. it. di Alessandro Serra, *Come uscire dal Terrore. Il Termidoro e la Rivoluzione*, Feltrinelli, Milano.

Baeumler Alfred

1931*a* *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Reclam, Leipzig.

1931*b* (a cura di), Friedrich Nietzsche, *Die Unschuld des Werdens*, Kröner, Leipzig.

1937*a* *Nietzsche* (1930), in *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Junker und Dünnhaupt, Berlin.

1937*b* *Nietzsche und der Nationalsozialismus* (1934), in *Studien zur deutschen Geistesgeschichte* [cfr. Baeumler, 1937*a*].

1937*c* *Hellas und Germanien* (1937), in *Studien zur deutschen Geistesgeschichte* [cfr. Baeumler, 1937*a*].

Bagehot Walter

1974*a* *The English Constitution. Introduction to Second Edition* (1872), in *Collected Works*, a cura di Norman St John-Stevas, The Economist, London, vol. V.

1974*b* *The English Constitution* (1867; 2ª ed. 1872), in *Collected Works* [cfr. Bagehot, 1974*a*], vol. V.

1974*c* *The Destruction in Paris of What the World Goes to See at Paris* (1871), in *Collected Works* [cfr. Bagehot, 1974*a*], vol. VIII.

Baldensperger Fernand

1968 *Le Mouvement des idées dans l'émigration française* (1924), Burt Franklin, New York.

Balfour Michael

1968 *The Kaiser and his Times* (1964); trad. it. di Alberto Aiello e Marco Papi, *Guglielmo II e i suoi tempi*, Il Saggiatore, Milano.

Bamberger Ludwig

1965 *Deutschthum und Judenthum* (1880), in Boehlich (a cura di), 1965.

Barié Ottavio

1953 *Idee e dottrine imperialistiche nell'Inghilterra vittoriana*, Laterza, Bari.

Barthes Roland

1975 *Michelet*, Seuil, Paris.

Bastid Paul

1939 (a cura di), *Les Discours de Sieyès dans les débats constitutionnels de l'an III*, Hachette, Paris.

Bataille Georges

1970 *Nietzsche et le nationalsocialisme* (1944); trad. it. di Andrea Zanzotto, in Georges Bataille, *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, Rizzoli, Milano.

Baumgarten Hermann

1974 *Der deutsche Liberalismus. Eine Selbstkritik* (1866), a cura di Adolf M. Birke, Ullstein, Frankfurt a.M. - Berlin - Wien.

Baxa Jakob

1966 (a cura di), *Adam Müllers Lebenszeugnisse*, Schöningh, München-Paderbon-Wien.

Bebel August

1964 *Die Frau und der Sozialismus* (1883), 60ª ed., Dietz, Berlin.

1972 *Sozialdemokratie und Antisemitismus* (1893; 1906); trad. it. in Massimo Massara (a cura di), *Il marxismo e la questione ebraica*, Edizioni del Calendario, Milano.

Bensen Heinrich Wilhelm

1965 *Die Proletarier. Eine historische Denkschrift*, Stuttgart 1847, pp. 344-53, riportato in Carl Jantke e Dietrich Hilger (a cura di), *Die Eigentumslosen. Der deutsche Pauperismus und die Emanzipationskrise in Darstellungen und Deutungen der zeitgenössischen Literatur*, Alber, Freiburg-München.

Bentham Jeremy

1838-43 *The Works*, a cura di John Bowring, Tait, Edinburgh.

Benveniste Emile

1976 *Le Vocabulaire des institutions européennes* (1969); trad. it. a cura di Mariantonio Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni europee*, Einaudi, Torino.

Berlin Isaiah

1986 *Russian Thinkers* (1948 sgg.); trad. it. di Gilberto Forti, *Il riccio e la volpe*, Adelphi, Milano.

Bernoulli Carl Albrecht

1908 *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, Diederichs, Jena.

Bertram Ernst

1988 *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* (1918); trad. it. di Martha Keller, *Nietzsche. Per una mitologia*, il Mulino, Bologna.

Bismarck Otto von

1919 *Gedanken und Erinnerungen* (1898), Cotta, Stuttgart-Berlin.

s.d. *Gespräche* (1924-26), a cura di Willy Andreas e con la collaborazione di K. F. Reinking, Schibli-Doppler, Birsfelden-Basel.

Blackburn Robin

1990 *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848* (1988), Verso, London - New York.

Blanqui Auguste

1973 *L'éternité par les astres. Hypothèse astronomique* (1872), in *Instructions pour une prise d'armes. L'éternité par les astres. Hypothèse astronomique et autres textes*, a cura di Miguel Abensour et Valentin Pelosse, Éditions de la Tête de Feuilles, Paris.

Bloch Ernst

1962 *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

1973 *Das Prinzip Hoffnung* (1938-47), Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Bodelsen Carl A.

1968 *Studies in Mid-Victorian Imperialism* (1924), Howard Fertig, New York.

Boehlich Walter

1965 (a cura di), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Insel, Frankfurt a.M.

Böhm Franz

1938 *Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand*, Meiner, Leipzig.

Bolt Christine e Drescher Seymour

1980 (a cura di), *Introduction* a Christine Bolt e Seymour Drescher (a cura di), *Anti-Slavery, Religion and Reform*, Dawson-Archon, Kent (GB)-Connecticut (USA).

Bosc Yannick

2000 *Le Conflit des libertés. Thomas Paine et le débat sur la Déclaration et la Constitution de l'an III*, Thèse, Université Aix-Marseille I.

Boulainvilliers Henri Comte de

1727 *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, Aux dépends de la Compagnie, La Haye - Amsterdam.

Bourne Henry Richard Fox

1969 *The Life of John Locke* (London 1876), rist. anastatica, Scientia, Aalen.

Bowen David Warren

1990 *Andrew Johnson and the Negro*, The University of Tennessee Press, Knoxville.

Bowman Shearer Davis

1993 *Masters & Lords. Mid-19th Century U.S. Planters and Prussian Junkers*, Oxford University Press, New York - Oxford.

Bracher Karl Dietrich

1999 *Zeit der Ideologien* (1982; 1999); trad. it. di Enzo Grillo, *Il Novecento secolo delle ideologie*, Laterza, Roma-Bari.

Brandes Georg

1995 *Un saggio sul radicalismo aristocratico* (1889), in Georg Brandes, *Friedrich Nietzsche o del radicalismo aristocratico*, trad. it. a cura di Antonio Ingravalle, dalla versione inglese (1914) del testo danese (1899), Edizioni di Ar, Padova.

Bravo Gian Mario

1973 (a cura di), *Il socialismo prima di Marx. Antologia di scritti di riformatori, socialisti, utopisti, comunisti e rivoluzionari premarxisti*, Editori Riuniti, Roma, 2ª ed., 1ª rist.

1976 *Storia del socialismo 1789-1848. Il pensiero socialista prima di Marx* (1971), Editori Riuniti, Roma, 1ª rist.

Brie Friedrich

1928 *Imperialistische Strömungen in der englischen Literatur* (1916), Niemayer, Halle/Saale, 2ª ed. rivista e ampliata.

Brinton Crane

1953 *The Anatomy of Revolution*, Jonathan Cape, London.

Broszat Martin

1952 *Die antisemitische Bewegung im Wilhelminischen Deutschland*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität Köln.

Bucholtz Franz Ritter von

1967 *Über Stolbergs letzte Schriften*, in «Concordia» (1823), rist. anastatica a cura di Ernst Behler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Buhr Manfred

1991 *Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die Französiche Revolution*, in Manfred Buhr e Domenico Losurdo, *Fichte, die französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin, pp. 9-73.

Burckhardt Jacob

1978*a* *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, a cura di Jacob Oeri, in *Gesammelte Werke*, Schwabe, Basel-Stuttgart, vol. IV.

1978*b* *Historische Fragmente aus dem Nachlaß*, in *Gesammelte Werke* [cfr. Burckhardt, 1978*a*].

Burke Edmund

1826 *The Works. A New Edition*, Rivington, London.

1963 *Scritti politici*, a cura di Anna Martelloni, UTET, Torino.

Burleigh Michael e Wippermann Wolfgang

1954 *The Racial State. Germany 1933-1945* (1991), trad. it. di Orsola Fenghi, *Lo Stato razziale. Germania 1933-1945*, Rizzoli, Milano.

Calhoun John C.

1992 *Union and Liberty*, antologia degli scritti a cura di Ross M. Lence, Liberty Classics, Indianapolis.

Campioni Giuliano

1992 *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, ETS, Pisa.

Cancik Hubert

1997 *«Mongols, semites, and the pure-bred Greeks». Nietzsche's handling of the racial doctrines of his time*, in Jacob Golomb (a cura di), *Nietzsche & Jewish Culture* [cfr. Aschheim, 1997].

Canfora Luciano

1980 *Ideologie del classicismo*, Einaudi, Torino.

1986 *Storia della letteratura greca*, Laterza, Roma-Bari.

Cannadine David

1991 *The Decline and Fall of the British Aristocracy* (1990); trad. it. di Carla Lazzari e Gianfranco Ceccarelli, *Declino e caduta dell'aristocrazia britannica*, Mondadori, Milano.

Carducci Giosuè

1964 *Giambi ed epodi* (1867-79), in *Tutte le poesie*, vol. II, a cura di Luigi Banfi, BUR, Milano.

Carlyle Thomas

1983 *Latter-Day Pamphlets* (1850), a cura di Michael K. Goldberg e Jules P. Seigel, Canadian Federation for the Humanities.

1990 *On Heroes, Hero-Worship, and the Eroic in History* (1841); trad. it. di Rosina Campanini, *Gli eroi e il culto degli eroi* (1967), BEA, Milano.

Carus Carl Gustav

1849 *Über ungleiche Befähigung der verschiedenen Menschheitsstämme für höhere geistige Entwicklung*, Brockhaus, Leipzig.

Cassagnac Adolphe Granier de

1977 *Histoire des classes ouvrières et des classes bourgeoises* (1838); trad. ted., *Geschichte der arbeitenden und der bürgerlichen Classen* (1839); rist. anastatica, Olms, Hildesheim-New York.

Cassirer Ernst

1946 *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven-London.

Castradori Francesca

1991 *Le radici dell'odio. Il conte di Gobineau e le origini del razzismo*, Xenia, Milano.

Cavour Camillo Benso conte di

1970 *Des idées communistes et des moyens d'en combattre le développement* (1845), in Gastone Manacorda (a cura di), *Il socialismo nella storia d'Italia*, Laterza, Bari, vol. I.

Cecil Lamar

1989 *Wilhelm II*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-London.

Celso

1989 *Il discorso della verità. Contro i Cristiani*; trad. it. di Salvatore Rizzo, Rizzoli-BUR, Milano.

Césaire Aimé

1961 *Toussaint Louverture. La révolution française et le problème colonial*, Présence Africaine, Paris.

Chabod Federico

1989 *Storia dell'idea d'Europa*, a cura di Ernesto Sestan e Armando Saitta, Laterza, Roma-Bari.

Chamberlain Houston S.

1914 *Kriegsaufsätze*, Bruckmann, München.

1937 *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (1898), *Ungekürzte Volksausgabe*, Bruckmann, München.

Chateaubriand François-Réné

1973 *Mémoires d'outre-tombe* (1849), a cura di Pierre Clarac, Le Livre de Poche, Paris.

1978 *Essai historique sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française* (1797), a cura di Maurice Regard, Gallimard, Paris.

Chesneaux Jean

1974 (a cura di), *Histoire de la Chine* (1969-72); trad. it. *La Cina*, Einaudi, Torino (vol. I, autori Jean Chesneaux e Marianne Bastid, trad. di Settimio Caruso; vol. II, autori Marianne Bastid, Marie-Claire Bergère e Jean Chesneaux, trad. di David Mamo).

Claussen Detlev

1987 *Vom Judenhaß zum Antisemitismus, Materialien einer verleugneten Geschichte*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied.

Cloots Anacharsis

1980 *Oeuvres*, a cura di Albert Soboul, Kraus Reprint, München.

Cobet Christoph

1973 *Der Wortschatz des Antisemitismus in der Bismarckzeit*, Fink, München.

Cochin Augustin

1978 *Les Sociétés de pensée et la démocratie moderne. Études d'histoire révolutionnaire* (1921), Copernic, Paris.

1979 *La Révolution et la libre pensée* (1924), Copernic, Paris.

Colajanni Napoleone

1906 *Latini e Anglo-Sassoni (Razze inferiori e razze superiori)*, Rivista Popolare, Roma-Napoli, 2ª ed.

Colletti Lucio

1969 *Ideologia e società*, Laterza, Bari.

Comte Auguste

1979 *Cours de philosophie positive* (1830-42); trad. it. a cura di Franco Ferrarotti, *Corso di filosofia positiva* (1ª ed. 1967), UTET, Torino.

1985 *Discours sur l'esprit positif* (1844); trad. it. a cura di Antimo Negri, *Discorso sullo spirito positivo*, Laterza, Roma-Bari.

Conrad Joseph

1996 *Heart of Darkness* (1899); trad. it. di Ettore Capriolo, *Cuore di tenebra*, Feltrinelli, Universale Economica, Milano, 2ª ed.

Conrad-Martius Hedwig

1955 *Utopien der Menschenzüchtung. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen*, Kösel, München.

Constant Benjamin

1957 *Oeuvres*, a cura di Alfred Roulin, Gallimard, Paris.
1961 *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* (1814); trad. it. di Augusto Donaudy, *Dello spirito di conquista e dell'usurpazione nei loro rapporti con la civiltà europea*, Rizzoli, Milano.
1970 *Principes de politique* (1815); trad. it., *Princìpi di politica*, a cura di Umberto Cerroni, Editori Riuniti, Roma, 2ª ed.
1988 *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier* (1796), Flammarion, Paris.

Croce Benedetto

1959 *Lo Hölderlin e i suoi critici* (1941), in *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari, vol. I.
1965 *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), Laterza, Bari.

Cronholm Anna Christie

1958 *Die nordamerikanische Sklavenfrage im deutschen Schifttum des 19. Jahrhunderts*, Freie Universität, Berlin.

Daniels Roger

1997 *Not Like Us. Immigrants and Minorities in America 1890-1924*, Dee, Chicago.

Darwin Charles

1984 *The Descent of Man* (1871), in *Darwin*, vol. XLIX di «Great Books of the Western World», a cura di Robert M. Hutchins, Encyclopaedia Britannica (1952), Chicago-London.

Davis David Brion

1971 *The Problem of Slavery in Western Culture* (1966); trad. it. di Maria Vaccarino, *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale*, SEI, Torino.

De Felice Renzo

1981 *Mussolini il duce*, II: *Lo Stato totalitario 1936-1940*, Einaudi, Torino.

Deleuze Gilles

2002 *Nietzsche et la philosophie* (1962); trad. it. di Fabio Polidori, in *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino.

Deussen Paul

1901 *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Brockhaus, Leipzig.

Diderot Denis

1982 *Réfutation du livre «De l'homme» d'Helvétius*, in *Textes politiques*, a cura di

Yves Benot; trad. it. di Grazia Farina, *Confutazione del libro «Sull'uomo» di Helvétius*, in *La politica*, Editori Riuniti, Roma.

Digeon Claude

1959 *La Crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, PUF, Paris.

Dilthey Wilhelm

1914-36 *Die Reorganisation des preußischen Staats*, III: *Wilhelm von Humboldt* (1872), in *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig-Berlin, vol. XII.

Disraeli Benjamin

1982 *Coningsby or the New Generation* (1844), a cura di Sheila M. Smith, Oxford University Press, New York - Oxford.

Donoso Cortés Juan

1946*a* *Los sucesos de Roma* (30 novembre 1848), in *Obras Completas*, a cura di Don Juan Juretschke, La Editorial Catolica, Madrid, vol. II.

1946*b* *Discurso sobre la dictatura* (4 gennaio 1849), in *Obras Completas* [cfr. Donoso Cortés, 1946*a*], vol. II.

1946*c* Lettera a Montalembert del 4 giugno 1849, in *Obras Completas* [cfr. Donoso Cortés, 1946*a*], vol. II.

1946*d* Lettera al direttore dell'«Heraldo» del 15 aprile 1852, in *Obras Completas* [cfr. Donoso Cortés, 1946*a*], vol. II.

1972 *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851); trad. it. a cura di Giovanni Allegra, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Rusconi, Milano.

Dostoevskij Fjodor

1953 *I demoni* (1871); trad. it. dal russo (manca l'indicazione del nome del traduttore), Mondadori, Milano.

Duboc Julius

1896 *Jenseits vom Wirklichen. Eine Studie aus der Gegenwart*, Henkler, Dresden.

Dühring Eugen

1871 *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus*, Grieben, Berlin.

1873 *Cursus der National-und Socialökonomie einschliesslich der Hauptpunkte der Finanzpolitik*, Grieben, Berlin.

1875 *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, Koschny (Heimann's Verlag), Leipzig.

1881*a* *Der Werth des Lebens populär dargestellt* (1865), Fue's Verlag (Reisland), Leipzig, 3ª ed.

1881*b* *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage*, Reuther, Leipzig.

1897 *Der Ersatz der Religion durch Vollkommneres und die Ausscheidung alles Judäerthums durch den modernen Völkergeist* (1882), Kufahl, Berlin, 2ª ed. rivista.

Duncan David

1996 *The Life and Letters of Herbert Spencer*, Routledge/Thoemmes Press, London.

Duttenhofer A.

1855 *Über die Emanzipation der Neger. Ein Versuch zur Aufstellung humaner Principien in dieser Frage*, Beck'sche Buchhandlung, Noerdlingen.

Eckermann Johann Peter

1981 *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* (1835), a cura di Fritz Bergemann, Insel, Frankfurt a.M.

Eldridge Colin C.

1973 *England's Mission. The Imperial Idea in the Age of Gladstone and Disraeli 1868-1880*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

Elias Norbert

1991 *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert* (1989); trad. it. di Giuseppina Panzieri, *I tedeschi. Lotte di potere ed evoluzione dei costumi nei secoli XIX e XX*, il Mulino, Bologna.

Emerson Ralph Waldo

1983*a* *Representative Men* (1850), in *Essays & Lectures*, a cura di Joel Porte, The Library of America, New York.

1983*b* *The Conduct of Life* (1860), in *Essays & Lectures* [cfr. Emerson, 1983*a*].

Epstein Klaus

1973 *The Genesis of German Conservatism* (Princeton, New Jersey 1966); trad. ted. di Johann Zischler, *Die Ursprünge des Konservativismus in Deutschland*, Ullstein, Frankfurt a.M. - Berlin.

Evola Julius

1964 *Il fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra*, Volpe, Roma.

1978 *Imperialismo pagano* (1928), Ar, Padova.

1984 *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), Edizioni Mediterranee, Roma.

1995*a* *Il mito del sangue* (1937; 1942, 2ª ed. accresciuta e riveduta), SeaR, Borzano (Reggio Emilia).

1995*b* *Lo Stato* (1934-43), a cura di Gian Franco Lami, Fondazione Julius Evola, Roma.

Eyck Erich

1976 *Bismarck und das deutsche Reich*, Heyne, München, 3ª ed.

Faulhaber Michael (Kardinal)

1934 *Judentum, Christentum, Germanentum*, Huber, München.

Fenske Hans

1977 (a cura di), *Der Weg zur Reichsgründung 1850-1870*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

1978 (a cura di), *Im Bismarckschen Reich*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Ferguson Adam

1973 *An Essay on the History of Civil Society* (1767); trad. it. a cura di Pasquale Salvucci, *Saggio sulla storia della società civile*, Vallecchi, Firenze.

Ferrari Zumbini Massimo

2001 *Le radici del male. L'antisemitismo in Germania: da Bismarck a Hitler*, il Mulino, Bologna.

Ferraris Maurizio

1995 *Storia della Volontà di potenza*, in Friedrich Nietzsche, *La volontà di potenza*, nuova ed. it. a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau (1992), Bompiani, Milano.

Ferry Luc e Renaut Alain

1985 *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris.

Fest Joachim C.

1973 *Hitler. Eine Biographie*, Ullstein, Frankfurt a.M. - Berlin - Wien.

Feuerbach Ludwig

1966 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), in *Kleine Schriften*, a cura di Karl Löwith, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

1967 *Die Naturwissenschaft und die Revolution* (1850), in *Anthrophologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften*, a cura di Alfred Schmidt, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. - Wien, vol. II.

Fichte Johann G.

1967 *Briefwechsel*, a cura di Hans Schulz (Leipzig 1930), rist. anastatica, Olms, Hildesheim.

1971 *Werke* (1845), a cura di Immanuel Hermann Fichte, de Gruyter, Berlin.

Figes Orlando

2000 *A People's Tragedy* (1996); trad. it. di Raffaele Petrillo, *La tragedia di un popolo. La Rivoluzione russa 1891-1924* (1997), TEA, Milano.

Fink Arthur E.

1962 *Causes of Crime. Biological Theories in the United States 1800-1915* (1938), Perpetua, New York.

Fink Eugen

1993 *Nietzsches Philosophie* (1960); trad. it. di Pisana Rocco Traverso, *La filosofia di Nietzsche* (1973), Marsilio, Venezia, 4ª ed.

Fischer Kuno

1911 *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. VIII, 1: *Hegel's Leben, Werke und Lehre*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 2ª ed.

Fitzhugh George

1854 *Sociology for the South or the Failure of Free Society*, Morris, Richmond.
1960 *Cannibals All! or Slaves Without Masters* (1856), ed. a cura e con introd. di C. Wann Woodward, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Flaubert Gustave

1912 *Correspondence*, Fasquelle, Paris, vol. III.

Fleischmann Eugène

1970 *Le Christianisme «mis à nu»*, Plon, Paris.

Fogel Robert William

1991 *Without Consent or Contract. The Rise and Fall of American Slavery* (1989), Norton, New York - London.

Förster-Nietzsche Elisabeth

1895-1904 *Das Leben Friedrich Nietzsche's*, Naumann, Leipzig.

Foucault Michel

1964 *Nietzsche, Freud, Marx*, Cahiers de Royaumont, Minuit, Paris.
1977 *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, Einaudi, Torino.

Frankel Jonathan

1990 *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862-1917* (1981); trad. it. di Alfredo Guaraldo, *Gli ebrei russi. Tra socialismo e nazionalismo (1862-1917)*, Einaudi, Torino.

Frantz Konstantin

1970 *Die Religion des Nationalliberalismus* (1872), rist. anastatica, Scientia, Aalen.

Fréderic II Roi de Prusse

1791 *Oeuvres posthumes*, vol. XX: *Correspondance de Monsieur D'Alembert avec Fréderic II Roi de Prusse*, Berlin.

Fredrickson George M.

1995 *Black Liberation. A Comparative History of Black Ideologies in the United States and South Africa*, Oxford University Press, New York - Oxford.

Freud Sigmund

1995 *Einleitung zu «Thomas Woodrow Wilson». Eine psychologische Studie* (1930;

pubblicato per la prima volta nel 1971); trad. it. di Renata Colorni, *Introduzione allo studio psicologico su Thomas Woodrow Wilson*, in *Opere*, a cura di Cesare Luigi Musatti, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino, rist.

Frigessi Delia

1995 *La scienza della devianza*, in Cesare Lombroso, *Delitto, genio, follia. Scritti scelti* [cfr. Lombroso, 1995].

Fritsch Theodor

1893 *Antisemiten-Katechismus. Eine Zusammenstellung des wichtigsten Materials zum Verständniß der Judenfrage*, Beyer, Leipzig, 25ª ed. ampliata (1ª ed. 1887, pubblicata sotto lo pseudonimo di Thomas Frey).

1911 *Mein Beweis-Material gegen Jahvè*, Hammer, Leipzig, 2ª ed.

1943 *Handbuch der Judenfrage. Die wichtigsten Tatsachen zur Beurteilung des jüdischen Volkes*, Hammer, Leipzig, 48ª ed. [è una riedizione completamente rinnovata di Fritsch, 1893, in pratica un nuovo libro].

Fuchs Dieter

1998 Der Wille zur Macht: *Die Geburt des «Hauptwerkes» aus dem Geiste des Nietzsche-Archivs*, in «Nietzsche-Studien», vol. XXVI, pp. 384-401.

Gager John G.

1985 *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford University Press, New York - Oxford.

Gall Lothar

1980 *Bismarck. Der weisse Revolutionär*, Propyläen, Frankfurt a.M. - Berlin - Wien.

Galton, Francis

1869 *Hereditary Genius. An Inquiry into its Laws and Consequences*, Macmillan, London.

1874 *English Men of Science: Their Nature and Nurture*, Macmillan, London.

1907 *Probability, the Foundation of Eugenics*, Frowde, Oxford.

Gandhi Mohandas K.

1974 *An Autobiography or the Story of my Experiments with Truth* (1925); trad. it. di Bianca Vittoria Franco, *La mia vita per la libertà* (1973), Newton Compton, Roma, 2ª ed.

Gay Peter

1991 *Voltaire's Politics. The Poet as Realist* (1988); trad. it. di Gino Scatasta, *Voltaire politico. Il poeta come realista*, il Mulino, Bologna.

Genovese Eugene D.

1978 *L'economia schiavista americana in una prospettiva mondiale*, in Raimondo Luraghi (a cura di), *La guerra civile americana*, il Mulino, Bologna.

1995*a* *The Southern Front. History and Politics in the Cultural War*, University of Missouri Press, Columbia-London.
1995*b* *The Slaveholders' Dilemma. Freedom and Progress in Southern Conservative Thought, 1820-1860* (1992), University of South Carolina Press, Columbia.
1998 *A Consuming Fire. The Fall of the Confederacy in the Mind of the White Christian South*, The University of Georgia Press, Athen-London.

Gentz Friedrich von

1800 *Der Ursprung und die Grundsätze der Amerikanischen Revolution, verglichen mit dem Ursprunge und den Grundsätzen der Französischen*, in «Historisches Journal», 2.
1836-38 *Ausgewählte Schriften*, a cura di Wilderich Weick, Rieger & Comp., Stuttgart-Leipzig.
1967 *Betrachtungen über die französische Revolution* (1793) [è la trad. ted., spesso libera, di *Reflections on the Revolution in France*, contenuto in Burke, 1826; utilizziamo la rist., effettuata sulla base della 2ª ed. (1794), a cura di Lore Iser, e con una introd. di Dieter Henrich, Suhrkamp, Frankfurt a.M.].

Gernet Jacques

1978 *Le monde chinois* (1972); trad. it. di Vera Pegna, *Il mondo cinese. Dalle prime civiltà alla Repubblica popolare*, Einaudi, Torino.

Gioberti Vincenzo

1938-42*a* *Del primato morale e civile degli italiani* (1846), in *Opere edite e inedite*, a cura di Enrico Castelli ed altri, Bocca, Milano, vol. III.
1938-42*b* *Il gesuita moderno* (1846-47), in *Opere edite e inedite* [cfr. Gioberti, 1938-1942*a*], voll. XVII e XVIII.
1969 *Del rinnovamento civile degli italiani* (1851), a cura di Luigi Quattrocchi, Abete, Roma.

Giordani Igino

1956 (a cura di), *Le encicliche sociali dei Papi. Da Pio IX a Pio XII (1864-1956)*, 4ª ed. corretta e aumentata (1ª ed. 1942), Studium, Roma.

Girardet Raoul

1983 *Le Nationalisme français. Anthologie 1871-1914*, Seuil, Paris.

Glanz James

1999 *In Science vs. Bible Wrangle, Debate Moves to the Cosmos*, in «International Herald Tribune», 11 ottobre, p. 2.

Gobineau Arthur de

1917 *Ce qui est arrivé à la France en 1870* (1907, postumo); trad. ted. di Rudolf Schlösser, *Frankreichs Schicksale im Jahre 1870*, Reclam, Leipzig.
1997 *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55; Gallimard 1997); trad. it. di Francesco Maiello, *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane*, Rizzoli, Milano.

Godechot Jacques

1962 *La Grande Nation. L'expansion de la France révolutionnaire dans le monde 1788-1799* (1956); trad. it. di Franco Gaeta, *La Grande Nazione. L'espansione rivoluzionaria della Francia nel mondo. 1789-1799*, Laterza, Bari.

1984 *La Contre-révolution 1789-1804*, PUF, Paris, 2ª ed.

Goebbels Joseph

1991*a* *Tagebücher*, a cura di Ralf Georg Reuth, Beck, München-Zürich.

1991*b* *Reden 1932-1945*, a cura di Helmut Heiber (1971-72), Gondrom, Bindlach.

Goudsblom Johan

1982 *Nihilisme en Culture* (Amsterdam 1960); trad. it. dalla versione inglese, di Alberto Bertoni, Umberto Di Raimo, Francesca Giuliani e Pina Lalli, *Nichilismo e cultura*, il Mulino, Bologna.

Graetz Heinrich

1965*a* *Erwiderung an Herrn von Treitschke* (7 dicembre 1879), in Boehlich, 1965.

1965*b* *Mein letztes Wort an Professor von Treitschke* (28 dicembre 1879), in Boehlich, 1965.

Gramsci Antonio

1975 *Quaderni del carcere*, ed. critica a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino.

Griesinger Theodor

1863 *Land und Leute in Amerika. Skizzen aus dem amerikanischen Leben*, Kröner, Stuttgart, 2ª ed.

Grimm Herman

1871 *Voltaire und Frankreich. Ein Versuch*, in «Preußische Jahrbücher», vol. XXVII, nn. 1 e 5, pp. 1-25 e 566-613.

Groethuysen Bernard

1964 *Origines de l'esprit bourgeois en France*, 1: *L'Église et la bourgeoisie*; trad. it. di Alessandro Forti, *Le origini dello spirito borghese in Francia* (1949), Il Saggiatore, Milano.

Grozio Ugo

1913 *De jure belli ac pacis libri tres* (riproduzione dell'ed. del 1646), «The Classics of International Law», a cura di James Brown Scott, Carnegie Institution, Washington.

Guillemin Henri

1958 *Benjamin Constant muscadin 1795-1799*, Gallimard, Paris, 6ª ed.

Guizot François

1849 *De la démocratie en France* (gennaio 1849), Nobile, Napoli, 2ª ed.

Gumplowicz Ludwig

1883 *Der Rassenkampf. Soziologische Untersuchungen*, Wagner'sche Universitäts-Buchhandlung, Innsbruck.
1885 *Grundriß der Soziologie*, Manz'sche K. K. Hof-Verlags- und Universitäts-Buchhandlung.

Gutman Robert W.

1983 *Richard Wagner. The Man, His Mind and His Music* (1968); trad. it. di Oddo Piero Bertini, *Wagner. L'uomo, il pensiero, la musica*, Rusconi, Milano.

Gutzkow Karl

1974 *Onkel Toms Hütte (1852-53), Liberale Energie. Eine Sammlung seiner kritischen Schriften*, a cura di Peter Demetz, Ullstein, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien.

Haase Marie-Luise

1989 *Friedrich Nietzsche liest Francis Galton*, in «Nietzsche-Studien», vol. XVIII, pp. 633-58.

Habermas Jürgen

1968*a* *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
1968*b* *Nachwort* a Friedrich Nietzsche, *Erkenntnis-theoretische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Hammer Karl

1971 *Deutsche Kriegstheologie (1870-1918)*, Kösel, München.
1978 *Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt*, Kösel, München.

Harrington J. Drew

1989 *Classical Antiquity and the Proslavery Argument*, in «Slavery and Abolition», maggio, vol. X, n. 1, pp. 60-72.

Hartmann Eduard von

1989 *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung* (1869), rist. anastatica, Olms, Hildesheim - Zürich - New York.

Hartz Louis

1960 *The Liberal Tradition in America* (1955); trad. it. di Gianna Tornabuoni, *La tradizione liberale in America. Interpretazione del pensiero politico americano dopo la Rivoluzione*, Feltrinelli, Milano.

Havens George Remington

1933 *Voltaire's Marginalia on the Pages of Rousseau*, in «Ohio State University Studies», VI.

Hayek Friedrich A. von

1986 *Law, Legislation and Liberty* (1982; le tre parti costitutive del volume sono rispettivamente del 1973, 1976 e 1979); trad. it. a cura di Angelo Petroni e Stefano Monti Bragadin, *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano.

1988 *New Studies in Philosophy, Politics and the History of Ideas* (1978); trad. it. di G. Minotti a cura di E. Coccia, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma.

Haym Rudolf

1854 *Friedrich von Gentz*, in *Ersch-und Grubersche Enzyclopädie*, I sezione, vol. 5.
1861 *Gespräche Huttens* (rec. a D. F. Strauss), in «Preußische Jahrbücher», vol. VI, pp. 307 sgg.
1902 *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, Gaertner, Berlin.
1903*a* *Arthur Schopenhauer* (1864), in *Gesammelte Aufsätze*, a cura di Wilhelm Schrader, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
1903*b* *Hermann Baumgarten* (1894), in *Gesammelte Aufsätze* [cfr. Haym, 1903*a*].
1906 *Die romantische Schule* (1870), Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 2ª ed.
1927 *An Hegels hundertstem Geburtstag* (in «Grenzboten», 1870, II semestre, vol. I), ripubblicato in appendice alla 2ª ed. di *Hegel und seine Zeit*, a cura di Hans Rosenberg, Heims, Leipzig.
1930 *Ausgewählter Briefwechsel*, a cura di Hans Rosenberg, Deutsche Verlags-Anstalt, Berlin-Leipzig.
1974 *Hegel und seine Zeit* (1857), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, rist. anastatica della 1ª ed.

Hayman Ronald

1980 *Nietzsche. A Critical Life*, Penguin, New York.

Hegel Georg W. F.

1919-20 *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di Georg Lasson, Meiner, Leipzig.
1956*a* *Sämtliche Werke*, a cura di Hermann Glockner, Frommann, Stuttgart, vol. VI, 3ª ed.
1956*b* *Berliner Schriften*, a cura di Johannes Hoffmeister, Meiner, Hamburg.
1966 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1925), a cura di Georg Lasson, Meiner, Hamburg, 2ª ed.
1969-79 *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
1978 *Religionsphilosophie*. Vol. I: *Die Vorlesung von 1821*, a cura di Karl Heinz Ilting, Bibliopolis - Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli.

Heidegger Martin

1981 *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (1931), in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M., in corso di pubblicazione, vol. XXXIII.
1994 *Nietzsche* (1961); trad. it. a cura di Franco Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano.

Heine Heinrich

1969-78 *Sämtliche Schriften*, a cura di Klaus Briegleb, Hanser, München (è stata

liberamente utilizzata la traduzione di Paolo Chiarini contenuta in due testi: H. Heine, *La Germania*, Laterza, Roma-Bari, 1972 e *Rendiconto parigino (1831-1832)*, Laterza, Roma-Bari, 1972).

Heise Wilhelm

1925 *Vorwort des Übersetzers* (introd. a Stoddard, 1925).

Herder Johann G.

1978 *Briefe zur Beförderung der Humanität. Siebente Sammlung* (1796), in *Sämtliche Werke*, a cura di Bernhard Suphan, Berlin 1881 (rist. anastatica Olms, Hildesheim - New York), vol. XVIII.

Herf Jeffrey

1988 *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich* (1984); trad. it. di Marco Cupellaro, *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*, il Mulino, Bologna.

Herre Franz

1983 *Deutsche und Franzosen*, Lübbe, Bergisch Gladbach.

Herzen Aleksandr

1950 *Mémoires et Pensées* (1855-62), in *Textes philosophiques choisis*, Éditions en langues étrangères, Moscou.

1993 *Dall'altra sponda* (1855); trad. dal russo di Pia Pera, introd. di Isaiah Berlin, Adelphi, Milano.

1994 *Du développement des idées révolutionnaires en Russie* (1851); trad. it. di Ida Giordano, *Breve storia dei Russi. Lo sviluppo delle idee rivoluzionarie in Russia*, Corbaccio, Milano.

Hildebrand Karl

1962 *Geschichte und System der Rechts-und Staatsphilosophie* (1860), Scientia, Aalen.

Hillebrand Karl

1892 *Zeiten, Völker und Menschen*, vol. II: *Wälsches und Deutsches* (1875), 2ª ed. migliorata e ampliata, Trübner, Straßburg.

Hillgruber Andreas

1994 *Der Zweite Weltkrieg 1939-1945*; trad. it. di Enzo Grillo, *Storia della seconda guerra mondiale* (1987), Laterza, Roma-Bari.

Himmelfarb Gertrude

1985 *The Idea of Poverty. England in the Early Industrial Age* (1983), Vintage Books, New York.

Hirschman Albert O.

1983 *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action* (1982); trad. it. di Joseph Sassoon, *Felicità privata e felicità pubblica*, il Mulino, Bologna.

Hitler Adolf

1935 *«Kein Volk lebt länger als die Dokumente seiner Kultur»*, discorso alla Sessione sulla Cultura del Congresso del NSDAP (Nürnberg, 12 settembre), in «Völkischer Beobachter», 13 settembre, pp. 3-5.

1939*a* Discorso per l'inaugurazione della Grande Esposizione d'Arte Tedesca (München, 16 luglio), in «Völkischer Beobachter», 17 luglio, pp. 1-2.

1939*b* *Mein Kampf* (1925-27), Zentralverlag der NSDAP, München.

1980*a* *Libres Propos sur la Guerre et la Paix* (sono le conversazioni a tavola di Hitler raccolte da Martin Bormann), a cura di François Genoud (1952); trad. it. di Augusto Donaudy, *Idee sul destino del mondo*, Edizioni di Ar, Padova.

1980*b* *Monologe im Führerhauptquartier 1941-1944*, Die Aufzeichnungen Heinrich Heims, a cura di Werner Jochmann, Albrecht Knaus, Hamburg.

1989 *Tischgespräche*, a cura di Henry Picker (1951), Ullstein, Frankfurt a.M.-Berlin.

Hobhouse Leonard Trelawney

1909 *Democracy and Reaction* (1905), Fisher Unwin, London, 2ª ed.

Hobsbawm Eric J.

1974 *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries* (1959); trad. it. di Betty Foà, *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale* (1966), Einaudi, Torino.

1991 *The Age of Empire. 1875-1914* (1987); trad. it. di Franco Salvatorelli, *L'Età degli imperi 1875-1914*, Laterza, Roma-Bari.

Hobson John A.

1974 *Imperialism. A Study* (1902; 1938, 3ª ed.); trad. it. a cura di Luca Meldolesi, *L'imperialismo*, ISEDI, Milano.

Hoffmann Géza von

1913 *Die Rassenhygiene in den Vereinigten Staaten von Nordamerika*, Lehmanns, München.

Hofstadter Richard

1944-45 *Social Darwinism in American Thought*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Hölderlin Friedrich

1978 *Sämtliche Werke und Briefe* (1970), a cura di Günther Mieth, Hanser, München.

Horkheimer Max e Adorno Theodor W.

1982 *Dialektik der Aufklärung* (1944); trad. it. di Renato Solmi, *Dialettica dell'illuminismo* (1966), Einaudi, Torino.

Huard Raymond

1991 *Le Suffrage universel en France 1848-1946*, Aubier, Paris.

Hugo Gustav

1819 *Lehrbuch eines civilistischen Cursus*, vol. II: *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts*, Mylius, Berlin, 4ª ed.

Humboldt Wilhelm von

1903-36*a* *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (1792), in *Gesammelte Schriften*, Ed. dell'Accademia delle Scienze, Berlin, vol. I.

1903-36*b* *Über das Studium des Altertums und des griechischen insbesondere* (1793), in *Gesammelte Schriften* [cfr. Humboldt, 1903-36*a*].

Hume David

1971 *Of the popolousness of ancient nations* (1752), in *Opere*, a cura di Eugenio Lecaldano ed Enrico Mistretta, Laterza, Bari, vol. II.

1983 *The History of England*, Liberty Classics (sulla base dell'ed. del 1778), Indianapolis.

Iggers Georg

1973 *Heinrich von Treitschke*, in Hans-Ulrich Wehler (a cura di), *Deutsche Historiker*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Jacobi Friedrich Heinrich

1980 *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (1787; 1815), in Id., *Werke*, a cura di Friedrich Roth e Friedrich Köppen (Leipzig 1812-25), rist. anastatica, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, vol. II.

Jacobsen Hans-Adolf

1989 *Kommissarbefehl und Massenexekutionen sowjetischer Kriegsgefangener*, in Aa.Vv., *Anatomie des SS-Staates* (1967), DTV, München, vol. II.

Jacoby Johann

1978 *Briefwechsel 1850-1877*, a cura di Edmund Silberner, Neue Gesellschaft, Bonn.

Jaeger Werner

1953 *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* (1936; 1945); trad. it. di Luigi Emery e Alessandro Setti, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze.

Janz Curt Paul

1981 *Friedrich Nietzsche Biographie* (1978), DTV, München.

Jardin André

1984 *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, Hachette, Paris.

Jaspers Karl

1936 *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, de Gruyter, Berlin-Leipzig.
1985 *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), Piper, München-Zürich.

Jefferson Thomas

1955 *Notes on the State of Virginia* (1787), a cura di William Peden, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Joho Wolfgang

1958 *Traum von der Gerechtigkeit. Die Leidensgeschichte des Handwerksgesellen, Rebellen und Propheten Wilhelm Weitling*, Neues Leben, Berlin.

Jordan Winthrop D.

1977 *White over Black. American Attitudes Toward the Negro 1550-1812* (1968), Norton & Company, New York.

Kant Immanuel

1900 *Gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia delle Scienze, Berlin-Leipzig, 1900 sgg. (è stata liberamente utilizzata la traduzione di Gioele Solari e Giovanni Vidari contenuta in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo e Vittorio Mathieu, UTET, Torino 1965, 2ª ed.).

Karnow Stanley

1989 *In Our Image*, Random House, New York.

Kaufmann Walter A.

1950 *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton (N.J.).

Kautsky Karl

1888 *Arthur Schopenhauer*, in «Die Neue Zeit», 1888, VI, pp. 66-78 e 97-109.
1908 *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung*, Dietz, Stuttgart.
1970 *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung* (1908); trad. it. a cura di Andrea Barbaranelli, *L'origine del cristianesimo*, Samonà e Savelli, Roma.

Kazin Alfred

1994 *Her Holiness*, in «The New York Review of Books», 1° dicembre, pp. 39-40.

Kershaw Ian

1999 *Hitler 1889-1936: Hubris* (1998); trad. it. di Alessio Catania, *Hitler 1889-1936*, Bompiani, Milano.

Ketteler Wilhelm Emmanuel Freiherr von

1870 *La questione operaia e il Cristianesimo*, Merlo, Venezia.
1967 *Die Katholiken im Deutschen Reiche. Entwurf zu einem politischen Programm* (1873), in Karl H. Hoefele (a cura di), *Geist und Gesellschaft der Bismarckzeit*, Musterschmidt, Göttingen - Berlin - Frankfurt a.M.

Kidd Benjamin

1902 *Principles of Western Civilisation*, MacMillan, London.

Kierkegaard Sören

1948 *Diario*, a cura di Cornelio Fabro, Morcelliana, Brescia.

Kiernan Victor G.

1991 *The Duell in European History. Honour and the reign of Aristocracy* (1986); trad. it. di Maria Baiocchi, *Il duello. Onore e aristocrazia nella storia europea*, Marsilio, Venezia.

Kleist Heinrich von

1961 *Sämtliche Werke und Briefe*, a cura di Helmut Sembdner, München.
1973 *Über den Zustand der Schwarzen in Amerika*, in «Berliner Abendblätter», 1810-11, rist. anastatica a cura di Helmut Sembdner, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, vol. II, pp. 38-39 (n. 10, 12 gennaio 1811) e 47-48 (n. 12, 15 gennaio 1811).

Knapp Georg Friedrich

1891 *Die Landarbeiter in Knechtschaft und Freiheit. Vier Vorträge*, Duncker & Humblot, Leipzig.

Kolchin Peter

1987 *Unfree Labor. American Slavery and Russian Serfdom*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London.

Koselleck Reinhart

1975 *Preussen zwischen Reform und Revolution* (1967), Klett, Stuttgart, 2ª ed. rivista.

Kraditor Aileen S.

1989 *Means and Ends in American Abolitionism. Garrison and His Critics on Strategy and Tactics, 1834-1850* (1967), Dee, Elephant Paperbacks, Chicago.

Kraus Otto

1894 *Aus Heinrich Leos geschichtlichen Monatsberichten und Briefen*, in «Allgemeine Konservative Monatsschrift für das christliche Deutschland», Leipzig, luglio-dicembre.

Kühl Stefan

1994 *The Nazi Connection. Eugenics, American Racism and German National Socialism*, Oxford University Press, New York - Oxford.

Kunnas Tarmo

1981 *Drieu, Céline, Brasillach et la tentation fasciste* (1972); trad. it. a cura di Marco Tarchi e Guidalberto Bacci di Capaci, *La tentazione fascista*, Akropolis, Napoli.

Kupisch Karl

1965 (a cura di), *Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus 1871 bis 1945* (1960), Siebenstern Taschenbuch, München-Hamburg.

Lafargue Paul

1996 *Le Droit à la paresse* (1883), Le Temps des Cerises, Paris.

Lagarde Paul de

1937 *Schriften für das deutsche Volk*, a cura di Karl August Fischer, Lehmann, München.

Lamennais Félicité R. de

1978 *De l'esclavage moderne* (1840), in *De l'absolutisme et de la liberté et autres essais*, a cura di Henri Guillemin, Ramsay, Paris.

Lampl Hans Erich

1986 *Ex oblivione: Das l'éré-Palimpsest*, in «Nietzsche-Studien», vol. XV, pp. 225-64.

Langbehn Julius

1922 *Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen* (1890), Illustrierte Volksausgabe, Duncker, Weimar.

Lange Friedrich Albert

1974 *Geschichte des Materialismus* (1873; 2ª ed.), Suhrkamp, Frankfurt a.M.
1975 *Die Arbeiterfrage* (1865), a cura di Julius H. Schoeps, Braun, Duisburg.

Lanternari Vittorio

1960 *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano.

Lapouge Georges Vacher de

1896 *Les Sélections sociales*, Thorin & Fils, Paris.
1977 *L'Aryen. Son rôle social* (1899), Forni, Bologna.

Larizza Mirella

1999 *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1852)*, il Mulino, Bologna.

Lassalle Ferdinand

1919 *Das Arbeiterprogramm* (1862-63), in *Gesammelte Reden und Schriften*, a cura di Eduard Bernstein, Cassirer, Berlin, vol. II.

1970 *Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch, der ökonomische Julian, oder Kapital und Arbeit* (1864); trad. it. di Angelo Treves, *Il Signor Bastiat-Schulze von Delitzsch. Il Giuliano economico ossia Capitale e Lavoro* (1925), rist. anastatica, Samonà e Savelli, Roma.

Lazare Bernard

1969 *L'Antisémitisme. Son histoire et ses causes* (1894), *Documents et témoignages*, Paris [nel frontespizio è scritto Lazard, ma poi il libro si apre con una biografia del suo autore, designato come Bernard Lazare].

Le Bon Gustave

1925 *La Révolution Française et la Psychologie des Révolutions* (1912), Flammarion, Paris.
1980 *Psychologie des foules* (1895); trad. it. di Gina Villa, *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano, 2ª ed.
1996 *Les Lois psychologiques de l'évolution du monde* (1894); trad. it. a cura di Walter Marossi, *Psicologia dei popoli*, M & B Publishing, Milano.
1999 *Psychologie du socialisme* (1896; 7ª ed. 1912); trad. it. a cura di Walter Marossi, *Psicologia del socialismo*, M & B Publishing, Milano.

Lecky William E.H.

1883-88 *A History of England in the Eighteenth Century*, London, 3ª ed.

Lémonon Michel

1971 *Le Rayonnement du Gobinisme en Allemagne* (è una tesi di dottorato, Strasbourg II, purtroppo inedita).

Lenin Vladimir I.

1955 *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma, 1955 sgg.
1969 *Riassunto della «Scienza della logica» di Hegel* (1914), in *Quaderni filosofici*, a cura di Lucio Colletti, Feltrinelli, Milano, 2ª ed.

Lerda Gennaro V.

1976 *La schiavitù e la guerra civile nelle pagine della «Civiltà Cattolica» (1850-1865)*, in Giorgio Spini e altri, *Italia e America dal Settecento all'età dell'imperialismo*, Marsilio, Venezia.

Lessing Theodor

1984 *Der jüdische Selbsthass* (1930), rist. con introd. di Boris Groys, Matthes & Seitz, München.

Lichtenberg Georg Christoph

1949 *Gesammelte Werke*, a cura di Wilhelm Grenzmann, Holle, Frankfurt a.M.

Lichtheim George

1998 *Europe in the Twentieth Century* (1972); trad. it. di Iole Rambelli, *L'Europa del Novecento. Storia e cultura* (1977), Laterza, Roma-Bari.

Lifton Robert Jay

1988 *The Nazi Doctors. Medical Killing and the Psychology of Genozid* (1986); trad. ted. dall'americano di Annegrete Lösch, *Ärzte im Dritten Reich*, Klett-Cotta, Stuttgart.

Linguet Simon-Nicolas-Henri

1984 *Théorie des lois civiles ou principes fondamentaux de la société* (1767), Fayard, Paris.

Livingstone David

1858 *Missionsreisen und Forschungen in Süd-Afrika während eines sechzehnjährigen Aufenthalts im Innern des Continents*; trad. dall'ingl. di Hermann Lotze, Hermann Costenoble, Leipzig.

Locke John

1963 *The Fundamental Constitutions of Carolina* (1669), in *The Works* (London 1823), rist. anastatica Scientia, Aalen, vol. X.

1970 *Two Treatises of Civil Government* (1690), a cura di W. S. Carpenter, Everyman's Library, London - New York (per la trad. it. del *Secondo trattato* si è utilizzata quella contenuta in John Locke, *Trattato sul governo*, a cura di Lia Formigari, Editori Riuniti, Roma 1974).

1982 *An Essay Concerning Human Understanding* (1689); trad. it., *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di Marian e Nicola Abbagnano, UTET, Torino (1971), 2ª ed.

Lombroso Cesare

1995 *Delitto, genio, follia. Scritti scelti*, a cura di Delia Frigessi, Ferruccio Giacanelli, Luisa Mangoni, Bollati Boringhieri, Torino.

Losurdo Domenico

1983*a* *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Editori Riuniti, Roma.

1983*b* *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici - Bibliopolis, Napoli.

1991 *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Bollati Boringhieri, Torino.

1992 *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma.

1993 *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino.

1996 *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma-Bari.

1997*a* *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini - Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Milano.

1997*b* *Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, La Città del Sole - Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli.

1998 *Il peccato originale del Novecento*, Laterza, Roma-Bari.

1999 *Antigiudaismo, giudeofobia, antisemitismo*, in «I viaggi di Erodoto», XIII, nn. 38-39, pp. 139-60.
2001 *L'ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi*, Milella, Lecce.

Lovejoy Arthur O.

1966 *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (1956); trad. it. di Lia Formigari, *La Grande Catena dell'Essere*, Feltrinelli, Milano.

Löwith Karl

1961 *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953), Kohlhammer, Stuttgart, 4ª ed.

Ludendorff Erich

1928 *Kriegshetze und Völkermorden in den letzten 150 Jahren im Dienste des «allmächtigen Baumeisters aller Welten»*, Im Selbstverlage des Verfassers, München.
1934 *Deutsche Abwehr. Antisemitismus gegen Antigojismus*, Im Selbstverlage des Verfassers, München.
1935 *Der totale Krieg*, Ludendorffs Verlag, München.

Ludendorff Mathilde

1931 *Erlösung von Jesu Christo*, Ludendorffs Volkswarte-Verlag, München.

Ludwig Emil

2000 *Colloqui con Mussolini* (1932), Mondadori, Milano.

Lukács György

1974 *Die Zerstörung der Vernunft* (1954); trad. it. di Eraldo Arnaud, *La distruzione della ragione* (1959), Einaudi, Torino.
1975 *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (1948); trad. it. di Renato Solmi, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* (1960), Einaudi, Torino, Reprints.

Luthardt Christoph E.

1967 *Die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Konsequenzen. Vorträge* (1880), in Hoefele [cfr. Ketteler, 1967].

Luther Martin

1883 *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Böhlaus, Weimar, 1883 sgg.

Lutz Ralph

1911 *Die Beziehungen zwischen Deutschland und den Vereinigten Staaten während des Sezessionskriegs*, Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg.

Lyotard Jean-François

1985 *La Condition postmoderne* (1979); trad. it. di Carlo Formenti, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1981), Feltrinelli, Milano, 2ª ed.

Macpherson Crawford B.

1982 *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (1962); trad. it. di Silvana Borutti, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Mondadori, Milano.

Maistre Joseph de

1984 *Oeuvres complètes* (Lyon 1884), rist. anastatica, Olms, Hildesheim - Zürich - New York.

Malthus Thomas Robert

1965 *An Essay on the Principles of Population* (1826, 6ª ed.); trad. it., *Saggio sul principio di popolazione*, introd. di Giuseppe Prato, UTET, Torino.

1977 *An Essay on the Principles of Population* (1798); trad. it. a cura di Guido Maggioni, *Saggio sul principio di popolazione*, Einaudi, Torino.

Mandeville Bernard

1974 *An Essay on Charity and Charity Schools* (1723); trad. it. a cura di Maria Emanuela Scribano, *Saggio sulla carità e sulle Scuole di Carità*, Laterza, Roma-Bari.

1988 *The Fable of the Bees* (1705 e 1714; a cura di F. B. Kaye, Oxford 1924), rist. anastatica, Liberty Classics, Indianapolis.

Mann Thomas

1986 *Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* (1947), in *Essays*, a cura di Hermann Kurzke, Fischer, Frankfurt a.M., vol. III.

Manzoni Alessandro

1963 *Dell'invenzione* (1850), in *Tutte le opere*, a cura di Alberto Chiari e Fausto Ghisalberti, Mondadori, Milano, vol. III.

Mao Tsetung

1969 *Come coreggere le idee errate nel Partito* (1929), in *Opere scelte*, Edizioni in lingue estere, Pechino, vol. I.

Marr Wilhelm

1862 *Der Judenspiegel*, Selbstverlag des Verfassers, Hamburg.

Martini Fritz

1963 *Deutsche Literaturgeschichte*, Kröner, Stuttgart.

Marwitz Friedrich August Ludwig von der

1965 *Von der Schrankenlosigkeit* (1836), riportato in Carl Jantke e Dietrich Hilger (a cura di), *Die Eigentumslosen* [cfr. Bensen, 1965].

Marx Karl

1953 *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Dietz, Berlin.

1968 *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. (Rohentwurf) 1857-1858* (1953); trad. it. di Enzo Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze.
1983 *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Hamburg 1867*, in Karl Marx e Friedrich Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Dietz, Berlin, vol. II, 5.

Marx Karl ed Engels Friedrich

1955 *Werke*, Dietz, Berlin 1955 sgg. (è stata liberamente utilizzata la trad. it. contenuta in Karl Marx e Friedrich Engels, *Opere complete*, in corso di pubblicazione, da un pezzo interrotta, presso Editori Riuniti).
1975 *India Cina Russia. Le premesse per tre rivoluzioni* (1960), a cura di Bruno Maffi, Il Saggiatore, Milano.

Mason Haydin

1984 *Voltaire. A Biography* (1981); trad. it. di Anna Casini Paszkowski, *Vita di Voltaire*, Laterza, Roma-Bari.

Massara Massimo

1972 *Studio introduttivo* a *Il marxismo e la questione ebraica* [cfr. Bebel, 1972].

Matteucci Nicola

1957 *Jacques Mallet-Du Pan*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli.

Mauzi Robert

1960 *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII siècle*, Colin, Paris.

Maximilian II König von Bayern und Schelling

1890 *Briefwechsel*, a cura di Ludwig Trost e Friedrich Leist, Cotta, Stuttgart.

Mayer Arno J.

1982 *The Persistence of the Old Regime. Europe to the Great War* (1981); trad. it. di Giovanni Ferrara, *Il potere dell'Ancien Régime fino alla prima guerra mondiale*, Laterza, Roma-Bari.
1990 *Why Did the Heavens not Darken?* (1988); trad. it. di Giuseppina Panzieri Saija, *Soluzione finale. Lo sterminio degli Ebrei nella storia europea*, Mondadori, Milano.

Mayeur Jean-Marie

1973 *Les Débuts de la III^e^ République 1871-1898*, Seuil, Paris.

Mehring Franz

1961*a* *Gesammelte Schriften*, a cura di Thomas Höhle, Hans Koch e Josef Schleifstein, Dietz, Berlin, 1961 sgg.
1961*b* *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* (1897-98); trad. it. di Mazzino Montinari, *Storia della socialdemocrazia tedesca*, pref. di Ernesto Ragionieri, Editori Riuniti, Roma.

Menzel Wolfgang

1869 *Kritik des modernen Zeitbewußtseins*, Heyder & Zimmer, Frankfurt a.M.

Merriam Charles E.

1969 *A History of American Political Theories* (1903), Kelley, New York.

Meysenbug Malwida von

1902 *Individualitäten* (1901), Schuster und Loeffler, Berlin-Leipzig.

Michelet Jules

1980 *Les Femmes de la Révolution* (1854), in *Oeuvres complètes*, a cura di Paul Viallaneix, Flammarion, Paris, vol. XVI.

Mill John Stuart

1916 *Considerations on Representative Government* (1861); trad. it., *Considerazioni sul Governo rappresentativo*, a cura di Pietro Crespi, Bompiani, Milano.

1965*a* *Carlyle's French Revolution* (1837), ora in *Collected Works*, a cura di J. M. Robson, University of Toronto Press - Routledge & Kegan Paul, Toronto 1965 sgg., vol. XX.

1965*b* *Autobiography* (1853-70; 1ª ed. 1873), ora in *Collected Works* [cfr. Mill, 1965*a*], vol. I.

1968 *A System of Logic Ratiocinative and Inductive* (8ª ed. 1843); trad. it. di Giorgio Facchi, *Sistema di logica raziocinativa e induttiva*, Ubaldini, Roma.

1972 *On Liberty* (1858), in Id., *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, a cura di H. B. Acton, Dent, London.

1976 *Autobiography* (1853-70; 1ª ed., 1873); trad. it., *Autobiografia*, a cura di Franco Restaino, Laterza, Roma-Bari.

1981 *On Liberty* (1858); trad. it. di Stefano Magistretti, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano.

Miller Randall M., Stout Harry S. e Wilson Charles Reagan

1998 *Religion and the American Civil War*, Oxford University Press, New York - Oxford.

Mises Ludwig von

1988 *The Anti-Capitalistic Mentality* (1987); trad. it. di Elda Guglielmetti, *La mentalità anticapitalistica*, Armando, Roma.

Mohl Robert von

1981 *Gewerbe- und Fabrikwesen*, in *Staatslexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften*, edito da Carl von Rotteck e Carl Theodor Welcker; ora in Lothar Gall e Rainer Koch (a cura di), *Der europäische Liberalismus im 19. Jahrhundert*, Ullstein, Frankfurt a.M. - Berlin - Wien, vol. IV.

Möhler Armin

1989 *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch* (1949; 1972), Wissenschafliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 3ª ed. ampliata.

Moissonnier Maurice

2001 *1774-1849. Un siècle lyonnais: les canuts face aux cannibales du profit*, in Gilles Perrault e altri, *Le Livre noir du capitalisme* (1999), Le Temps des Cerises, Paris.

Mommsen Theodor

1965 *Auch ein Wort über unser Judenthum*, in Boehlich (a cura di), 1965.

Montaigne Michel de

1996 *Essais* (1580-88); trad. it. a cura di Fausta Garavini, *Saggi*, Adelphi, Milano.

Montesquieu Charles-Louis de Secondat de

1949-51 *De l'esprit des lois* (1748), in *Oeuvres complètes*, a cura di Roger Caillois, Gallimard, Paris, tomo II.

Montinari Mazzino

1999 *Che cosa ha detto Nietzsche* (1975), Adelphi, Milano.

Moravia Sergio

1986 *Il tramonto dell'illuminismo*, Laterza, Roma-Bari, 2ª ed.

Morgan Edmund S.

1975 *American Slavery American Freedom, The Ordeal of Colonial Virginia*, Norton & Company, New York - London.

Morison Samuel E.

1953 (a cura di), *Sources and Documents Illustring the American Revolution and the Formation of the Federal Constitution 1764-1788* (1923), Clarendon Press, Oxford, 2ª ed.

Morlang Thomas

2002 *Ein Schlag ins Wasser. Schon einmal, 1888/89, überwachte Deutschlands Marine im Namen der Freiheit die ostafrikanische Küste*, in «Die Zeit», 17 gennaio, p. 86.

Möser Justus

1842 *Patriotische Phantasien: Der jetzige Hang zu allgemeinen Gesetzen und Verordnungen ist der gemeinen Freiheit gefährlich* (1772), in *Sämtliche Werke*, a cura di B. R. Abeken e J. W. J. von Voigts, Nicolaische Buchhandlung, Berlin, vol. II.

Mosse George L.

1968 *The Crisis of German Ideology* (1964); trad. it. di Francesco Saba-Sardi, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano.

1975 *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich* (1974); trad. it. di Livia De Felice, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania dalle guerre napoleoniche al Terzo Reich*, il Mulino, Bologna.

1990 *Le guerre mondiali dalla tragedia al mito dei caduti*, Laterza, Roma-Bari.

Mounier Jean Joseph

1801 *De l'influence attribuée aux philosophes, aux francs-maçons et aux illuminés, sur la Révolution de France*, Cotta, Tübingen.

Müller Adam

1935 *Elemente der Staatskunst* (1808-09), in Paul Kluckhohn (a cura di), *Deutsche Vergangenheit und deutscher Staat* (Deutsche Literatur, Reihe Romantik, vol. X), Reclam, Leipzig.

Musil Robert

1997 *Der Mann ohne Eigenschaften*; trad. it. di Anita Rho, Gabriella Benedetti e Laura Castoldi, *L'uomo senza qualità*, nuova ed. it. a cura di Adolf Frisé, Einaudi, Torino.

Necker Jacques

1970-71 *Sur la législation et le commerce des grains* (1775), in *Oeuvres complètes*, a cura di Auguste Louis de Stael-Holstein (Paris 1820, rist. anastatica Aalen, Scientia).

Negri Antimo

1978 *Nietzsche. Storia e cultura*, Armando, Roma.

Nevis Allan e Commager Henry S.

1960 *The Pocket History of the United States* (1942); trad. it. di Enrico Mattioli e Paola Soleri, *Storia degli Stati Uniti*, Einaudi, Torino.

Nietzsche Friedrich

Alle opere e alla corrispondenza di Nietzsche si rinvia direttamennte nel testo. Per quanto riguarda le opere, salvo indicazioni contrarie, si fa riferimento alla seguente edizione (quella più diffusa e ora disponibile anche in versione digitale): *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* (= KSA), a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, DTV-de Gruyter, München 1980. Alla sigla fa seguito l'eventuale indicazione della partizione interna del testo e, quando è necessario, preceduta dal punto e virgola, l'indicazione del volume e della pagina relativi all'edizione citata. In assenza di ulteriori indicazioni, il volume e la pagina rinviano ai *Nachgelassene Fragmente* ovvero alle varianti poi lasciate cadere (vol. XIV). Per quanto riguarda la corrispondenza, si rinvia alla seguente edizione: *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, de Gruyter, Berlin-New York 1975 sgg. (l'indicazione del volume, del tomo e della pagina è sempre preceduta dalla lettera B).

Diamo ora l'elenco delle altre sigle utilizzate:

KGA = *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, de Gruyter, Berlin-New York 1964 sgg., non ancora completata.

Opere = *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964 sgg. (è la versione italiana di KGA).

FS = *Frühe Schriften*, Beck, München 1994 (riproduzione anastatica di *Werke und Briefe, Historisch-kritische Gesamtausgabe* a cura di Hans Joachim Mette e Karl

Schlechta, Beck, München 1933-40, ed. interrotta dopo la pubblicazione dei primi cinque volumi).

A = *Autobiographisches aus den Jahren 1856 bis 1869*, in *Werke in drei Bänden*, a cura di Karl Schlechta, Hanser, München 1966, vol. III.

FG = *Fatum und Geschichte. Gedanken* (*Fato e storia. Pensieri*), 1862, in KGA, vol. I, 2.

DTM = *Dissertatio de Theognide Megarensi* (1864), in FS, vol. III, *Schriften der Studenten- und Militärzeit*, 1935.

KZD = *Die kirchlichen Zustände der Deutschen in Nordamerika* (*Le condizioni religiose dei tedeschi nell'America del Nord*), 1865, in KGA, vol. I, 4.

HKP = *Homer und die klassische Philologie* (*Omero e la filologia classica*), Natale 1869, in KGA, vol. II, 1.

GMD = *Das griechische Musikdrama* (*Il dramma musicale greco*), conferenza tenuta a Basilea il 18 gennaio 1870.

ST = *Sokrates und die Tragödie* (*Socrate e la tragedia*), conferenza tenuta a Basilea il 1° febbraio 1870.

SGT = *Sokrates und die griechische Tragödie* (è un'altra versione del testo precedentemente citato) (*Socrate e la tragedia greca*), 1871.

DW = *Die dionysische Weltanschauung* (*La visione dionisiaca del mondo*), scritta nel giugno-luglio 1870.

GT = *Die Geburt der Tragödie* (*La nascita della tragedia*), 1872; la riedizione del 1886 è preceduta da un *Versuch einer Selbstkritik* (*Tentativo di un'autocritica*).

BA = *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (*Sull'avvenire delle nostre scuole*), 1872.

CV = *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (*Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*), Natale 1872:

CV, 1 = *Über das Pathos der Wahrheit* (*Sul pathos della verità*).

CV, 2 = *Gedanken über die Zukunft unserer Bildunsganstalten* (*Pensieri sull'avvenire delle nostre scuole*).

CV, 3 = *Der griechische Staat* (*Lo Stato greco*).

CV, 4 = *Das Verhältniss der Schopenhauerschen Philosophie zu einer deutschen Cultur* (*Il rapporto della filosofia schopenhaueriana con una cultura tedesca*).

CV, 5 = *Homer's Wettkampf* (*Agone omerico*).

PHG = *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (*La filosofia nell'epoca tragica dei greci*), 1873.

WL = *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (*Su verità e menzogna in senso extramorale*), 1873.

MD = *Mahnruf an die Deutschen* (*Appello ai tedeschi*), 1873.

DS = *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller, Unzeitgemäße Betrachtungen*, I (*David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore, Considerazioni inattuali*, I), 1873.

HL = *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, Unzeitgemäße Betrachtungen*, II (*Sull'utilità e il danno della storia per la vita, Considerazioni inattuali*, II), 1874.

SE = *Schopenhauer als Erzieher, Unzeitgemäße Betrachtungen*, III (*Schopenhauer come educatore, Considerazioni inattuali*, III), 1874.

WB = *Richard Wagner in Bayreuth, Unzeitgemäße Betrachtungen*, IV (*Richard Wagner a Bayreuth, Considerazioni inattuali*, IV), 1876.

MA = *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (*Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*), 1878; la prefazione è del 1886.

VM = *Vermischte Meinungen und Sprüche* (*Opinioni e sentenze diverse*), 1879.

WS = *Der Wanderer und sein Schatten* (*Il viandante e la sua ombra*), 1880; nell'edizione del 1886 di *Umano, troppo umano*, VM e WS ne costituiscono la seconda parte, essa stessa preceduta da una prefazione.

M = *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile* (*Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*), 1881 (la prefazione è del 1887).

FW = *Die fröhliche Wissenschaft* (*La gaia scienza*), 1882 (la prefazione è del 1887).

Za = *Also sprach Zarathustra* (*Così parlo Zarathustra*), 1883-85.

JGB = *Jenseits von Gut und Böse* (*Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*), 1886.

GM = *Zur Genealogie der Moral* (*Genealogia della morale*), 1887.

WA = *Der Fall Wagner* (*Il caso Wagner*), 1888.

GD = *Götzendämmerung* (*Crepuscolo degli idoli*): Nietzsche riceve i primi esemplari alla fine del novembre 1888.

AC = *Der Antichrist* (*L'Anticristo*), terminato alla fine del 1888.

NW = *Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen* (*Nietzsche contra Wagner. Documenti processuali di uno psicologo*) terminato alla fine del 1888.

EH = *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist* (*Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*), terminato alla fine del 1888.

WzM (1901; 1906, 2ª ed. accresciuta) = *Der Wille zur Macht* (*La volontà di potenza*).

(Per le opere di Nietzsche, è stata liberamente utilizzata la traduzione italiana contenuta nell'edizione delle *Opere*. Sono state altresì tenute presenti le traduzioni contenute in *Teognide di Megara*, a cura di Antimo Negri, Laterza, Roma-Bari 1985, *La volontà di potenza* [cfr. Ferraris, 1995] e *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di Anna Maria Carpi, a cura di Ferruccio Masini, Newton Compton, Roma 1984, 3ª ed.

Nissen Benedikt Momme

1926 *Der Rembrandtdeutsche Julius Langbehn*, Herder, Freiburg i. B.

Nolte Ernst

1960 *Marx und Nietzsche im Sozialismus des jungen Mussolini*, in «Historische Zeitschrift», vol. CXCI, n. 2 (ottobre).

1978 *Der Faschismus in seiner Epoche* (1963); trad. it. di Francesco Saba Sardi e Giacomo Manzoni, *I tre volti del fascismo*, Mondadori, Milano.

1990 *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Propyläen, Frankfurt a.M.-Berlin.

1994 *Lehrstück oder Tragödie? Beiträge zur Interpretation der Geschichte des 20. Jahrhunderts* (1991); trad. it. a cura di Francesco Coppellotti, *Dramma dialettico o tragedia? La guerra civile mondiale e altri saggi*, Settimo Sigillo-University Press, Perugia.

Nordau Max

s.d. *Entartung* (1892), Duncker, Berlin, *Billige Ausgabe*.

Novalis

1978 *Die Christenheit oder Europa* (1799), in *Werke, Tagebücher und Briefe*, a cura di Hans-Joachim Mähl e Richard Samuel (Sonderausgabe für die wissenschaftliche Buchgesellschaft), Hanser, München, vol. II.

Nussbaum Martha C.

1999 *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (1997); trad. it. di Sara Paderni, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma.

Olender Maurice

1991 *Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel* (1989); trad. it. di Roberta Ferrara, *Le lingue del Paradiso. Ariani e semiti: una coppia provvidenziale*, il Mulino, Bologna.

Omodeo Adolfo

1974 *Studi sull'età della Restaurazione*, Einaudi, Torino, 2ª ed.

Opitz Reinhard

1977 (a cura di), *Europastrategien des Deutschen Kapitals 1900-1945*, Pahl-Rugenstein, Köln.

Orsucci Andrea

1996 *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, de Gruyter, Berlin - New York.

Ottmann Henning

1999 *Philosophie und Politik bei Nietzsche* (1987), 2ª ed. migliorata e ampliata, de Gruyter, Berlin - New York.

Overbeck Franz

1906 *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, in «Die neue Rundschau», vol. I, pp. 209-231 e 320-30.

1994-95*a* *Über das Verhältnis der alten Kirche zur Sclaverei im römischen Reiche* (1875), in *Werke und Nachlaß*, a cura di Ekkehard W. Stegemann e altri, Metzler, Stuttgart-Weimar, vol. II.

1994-95*b* *Einleitung* (1903) a *Über die Christenheit unserer heutigen Theologie* (1873), in *Werke und Nachlaß* [cfr. Overbeck, 1994-95*a*], vol. I.

1994-95*c* *H. St. Chamberlain* (appunti), in *Werke und Nachlaß* [cfr. Overbeck, 1994-1995*a*], vol. VI, 1.

Pareto Vilfredo

1974 *I sistemi socialisti* (1901), a cura di Giovanni Busino, UTET, Torino.

1988 *Trattato di sociologia generale* (1916), ed. critica a cura di Giovanni Busino, UTET, Torino.

Pareyson Luigi

1977 (a cura di), *Schellingiana rariora*, Bottega d'Erasmo, Torino.

Parrington Vernon L.

1969 *Main Currents in American Thought. An Interpretation of American Literature from the Beginnings to 1920*; trad. it. di Sergio Cotta, Ferruccio Rossi Landi con la collaborazione di Ileana Gialdi, *Storia della cultura americana*, Einaudi, Torino.

Pascal Blaise

1955 *Pensées* (1670; 1ª ed., postuma), in Id., *Oeuvres complètes*, a cura di Jacques Chevalier, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris.

Pascoli Giovanni

1994 *L'avvento* (1901), in *L'Era Nuova. Pensieri e discorsi*, a cura di Rocco Ronchi, EGEA, Milano.

Perrot Michelle

1984 *Introduction* ad Alexis de Tocqueville, *Le système pénitentiaire aux Etas-Unis et son application en France* (1833), in *Oeuvres complètes*, a cura di Jacob Peter Mayer, Gallimard, Paris, 1951 sgg., vol. IV, 1.

Pick Daniel

1989 *Faces of Degeneration. A European Desorder, c. 1848-c. 1918*, Cambridge University Press, Cambridge.

1994 *War Machine. The Rationalisation of Slaughter in the Modern Age* (1993); trad. it. di Giovanni Ferrara degli Uberti, *La guerra nella cultura contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.

Platone

1981 *La repubblica*; trad. it. con testo greco a fronte di Francesco Gabrieli, Rizzoli-BUR, Milano.

1993 *Gorgia*; trad. it. con testo greco a fronte di Paolo Scaglietti, Oscar Mondadori, Milano.

Plitt Gustav L.

1869-70 (a cura di), *Aus Schellings Leben in Briefen*, Hirzel, Leipzig.

Ploetz Alfred

1895 *Grundlinien einer Rassenhygiene*, Fischer, Berlin.

Podach Erich F.

1932 *Gestalten um Nietzsche*, Lichtenstein, Weimar.

Pöggeler Otto

1974 *Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion*, in Dieter Arendt (a cura di), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Polanyi Karl

1974 *The Great Transformation* (1944); trad. it. di Roberto Vigevani, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino.

Poliakov Léon

1974-90 *Histoire de l'antisémitisme* (1961-77); trad. it. di Rossella Rossini e Roberto Salvadori, *Storia dell'antisemitismo*, La Nuova Italia, Firenze.

1987 *Le Mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes* (1971), nuova ed. accresciuta, Complexe, Bruxelles.

Poliakov Léon e Wulf Joseph

1978 *Das dritte Reich und seine Denker* (1959), Saur, München.

Proudhon Pierre-Joseph

1967 *Qu'est-ce que la propriété?* (1840); trad. it. di Alfredo Salsano, *Che cos'è la proprietà?*, Laterza, Bari.

1968 *De la justice dans la révolution et dans l'église* (1858); trad. it. parziale, a cura di Mario Albertini, *La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa*, UTET, Torino.

Ranke Leopold von

1980 *Über die Epochen der neueren Geschichte* (1854), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

1986 *Vorlesungseinleitung* (semestre invernale 1855-56); trad. it. in *Lutero e l'idea di storia universale*, a cura di Francesco Donadio e Fulvio Tessitore, Guida, Napoli.

Rauschning Hermann

1947 *Die Revolution des Nihilismus* (1938; 5ª ed. 1945); trad. it. di Cesare Cases e Mario Cialfi, *La rivoluzione del nichilismo*, Mondadori, Milano.

Raynal Guillaume Th.

1981 *Histoire philosophique et politique des Deux Indes*, a cura di Yves Benot, Maspero, Paris.

Rée Paul

1877 *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Schmeitzner, Chemnitz.

2000 *Psychologische Betrachtungen. Aus dem Nachlaß von...* (1875); trad. it. a cura di Domenico M. Fazio, *Osservazioni psicologiche*, Editori Riuniti, Roma.

Renan Ernest

1947 *Oeuvres complètes*, a cura di Henriette Psichari, Calmann-Lévy, Paris, 1947 sgg.

Renault François

1971 *Lavigerie, l'esclavage africain et l'Europe*, Boccard, Paris.

Reuth Ralf G.

1991 *Goebbels*, Piper, München, 2ª ed.

Rickert Heinrich

1920 *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Mohr (Siebeck), Tübingen.

Ricoeur Paul

1979 *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965); trad. it. di Emilio Renzi, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 2ª ed.

Riedel Manfred

1978 *Nihilismus*, in Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart, vol. IV.

Rieffer G.

1858 *Amerikanische Auschauungen und Studien*, I, in «Preußische Jahrbücher», I, pp. 300-01 (l'autore di questo articolo si desume dal *Register* pubblicato in appendice al vol. XXV della rivista in questione).

Riehl Alois

1920 *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker* (1897), Frommans (Kurtz), Stuttgart, 6ª ed.

Ritter Gerhard

1967 *Staatskunst und Kriegshandwerk. Das Problem des «Militarismus» in Deutschland* (1954); trad. it. di Giuseppina Panzieri Saija, *I militari e la politica nella Germania moderna. Da Federico il Grande alla prima guerra mondiale*, Einaudi, Torino.

Rodinson Maxime

1993 *La Fascination de l'Islam* (1980; 1989), La Découverte-Presses Pocket, Paris.

Rohde Erwin

1972*a* *Anzeige für* «Das Litterarische Centralblatt» (1872); trad. it., *Comunicazione per il «Litterarische Centralblatt»*, in Nietzsche-Rohde-Wilamowitz-Wagner, *La polemica sull'arte tragica*, a cura di Franco Serpa, Sansoni, Firenze.

1972*b* *Anzeige*, «Die Norddeutsche Allgemeine Zeitung» (1872); trad. it., *Comunicazione nella «Norddeutsche Allgemeine Zeitung»*, in Nietzsche-Rohde-Wilamowitz-Wagner [cfr. Rohde, 1972*a*].

1972*c* *Afterphilologie*, trad. it., *Filologia deretana*, in Nietzsche-Rohde-Wilamowitz-Wagner [cfr. Rohde, 1972*a*].

Röhl John C. G.

1993 *Wilhelm II. Die Jugend des Kaisers 1859-1888*, Beck, München.

2001 *Wilhelm II. Der Aufbau der Persönlichen Monarchie, 1888-1900*, Beck, München.

Rose Paul Lawrence

1992 *Wagner: Race and Revolution*, Faber and Faber, London-Boston.

Rosenberg Alfred

1935 *An die Dunkelmänner unserer Zeit. Eine Antwort auf die Angriffe gegen den «Mythus des 20. Jahrhunderts»*, Hoheneichen, München.

1937*a* *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* (1930), Hoheneichen, München.

1937*b* *Protestantische Rompilger. Der Verrat an Luther und der «Mythus des 20. Jahrhunderts»*, Hoheneichen, München.

Rosenkranz Karl

1854 *Aus einem Tagebuch. Königsberg Herbst 1833 bis Frühjahr 1846*, Brockhaus, Leipzig.

1862 *Wissenschaft der logischen Idee*, Bornträger, Königsberg.

1966 *Hegels Leben* (1844, rist. anastatica, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963); trad. it. a cura di Remo Bodei, *Vita di Hegel*, Vallecchi, Firenze.

1969 *Schelling. Vorlesungen gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg* (Danzig 1843); rist. anastatica, Scientia, Aalen.

Rosmini Antonio

1840-57*a* *Introduzione alla filosofia* (1850), in *Opere edite e inedite*, Poliani, Casuccio e altri, Milano, Casale ecc., vol. I.

1840-57*b* *Logica* (1854), in *Opere edite e inedite* [cfr. Rosmini, 1840-57*a*].

1840-57*c* *Il Comunismo e il Socialismo* (1849), in *Opere edite ed inedite* [cfr. Rosmini, 1840-57*a*], vol. XXXVII (*Filosofia della politica*, vol. IV).

Ross Werner

1984 *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben* (1980), DTV, München.

Rousseau Jean-Jacques

1959 *Oeuvres complètes*, a cura di Bernard Gagnebin e Marcel Raymond, Gallimard, Paris 1959 sgg.

1971 *Discours sur les richesses ou Lettre à Crysophile*, in *Oeuvres complètes*, a cura di Michel Launay, Seuil, Paris 1971, vol. II.

Ruge Arnold

1847-48 *Was wird aus der Religion?* (1841), in *Sämmtliche Werke*, Grohe, Mannheim, 2ª ed., vol. IV.

1886 *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, a cura di Paul Nerrlich, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

Ruge Wolfgang e Schumann Wolfgang

1977 (a cura di), *Dokumente zur deutschen Geschichte. 1939-1942*, Rödelberg, Frankfurt a.M.

Sade Donatien A. François marquis de

1998 *«Que suis-je à présent?...»*, antologia di testi a cura di Maurice Lever, Bartillat, Paris.

Saint-Just Louis Antoine Léon de

1984 *Oeuvres complètes*, a cura di Michèle Duval, Lebovici, Paris.

Saint-Simon Claude-Henri de

1968 *Nouveau Christianisme*; trad. it. a cura di Gian Mario Bravo, *Nuovo Cristianesimo*, Editori Riuniti, Roma.

Santaniello Weaver

1994 *Nietzsche, God and the Jews. His Critique of Judeo-Christianity in Relation to the Nazi Myth*, State University of New York Press, New York.

1997 *A post-Holocaust Re-Examination of Nietzsche and the Jews. Vis-à-vis Christendom and Nazism*, in Jacob Golomb (a cura di), *Nietzsche & Jewish Culture* [cfr. Aschheim, 1997].

Sautet Marc

1981 *Nietzsche et la Commune*, Le Sycomore, Paris.

Savigny Friedrich Karl von

1967 *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (Heidelberg, 1840, 2ª ed.), rist. anastatica, Olms, Hildesheim.

Schelling Friedrich Wilhelm Joseph

1856-61 *Sämmtliche Werke*, Cotta, Stuttgart-Augsburg.

1972 *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, a cura di Horst Fuhrmans, Bottega d'Erasmo, Torino.

Schieder Theodor

1979 *Vom Deutschen Bund zum Deutschen Reich* (1970), DTV, München, 4ª ed.

Schlegel Friedrich von

1963 *Philosophische Lehrjahre 1796-1806, Erster Teil*, in *Kritische Ausgabe seiner Werke*, vol. XVIII, a cura di Ernst Behler, Schöningh, München-Paderborn-Wien.

1975 *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808), in *Kritische Ausgabe seiner Werke*, vol. VIII, a cura di Ernst Behler e Ursula Struc-Oppenberg, Schöningh, München-Paderborn-Wien.

Schmuhl Hans-Walter

1992 *Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasie* (1987), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2ª ed.

Schnabel Franz

1954 *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, vol. III: *Erfahrungswissenschaften und Technik*, Herder, Freiburg, 3ª ed.

Schoeck Helmut

1980 *Der Neid. Die Urgeschichte des Bösen* (1969), Herbig, München-Wien.

Schopenhauer Arthur

1929-33 *Briefwechsel*, a cura di Carl Gebhardt e Arthur Hübscher, Piper, München.
1971 *Gespräche*, a cura di Arthur Hübscher, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
1976-82*a* *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818), in *Sämtliche Werke*, a cura di Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, vol. I.
1976-82*b* *Die Welt als Wille und Vorstellung. Ergänzungen* (1844 e 1858), in *Sämtliche Werke* [cfr. Schopenhauer, 1976-82*a*], vol. II.
1976-82*c* *Parerga und Paralipomena* (1851), in *Sämtliche Werke* [cfr. Schopenhauer, 1976-82*a*], voll. IV e V.
1976-82*d* *Über die Grundlage der Moral* (1840), in *Sämtliche Werke* [cfr. Schopenhauer, 1976-82*a*], vol. III.
1976-82*e* *Über den Willen in der Natur* (1854), in *Sämtliche Werke* [cfr. Schopenhauer, 1976-82*a*], vol. III.

Seccombe Wally

1997 *Millenium of Family Change: Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe* (1992); trad. it. di Sergio De la Pierre, *Le trasformazioni della famiglia nell'Europa nordoccidentale*, La Nuova Italia, Firenze.

See Klaus von

1994 *Barbar Germane Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg.

Seier Hellmut

1973 *Heinrich von Sybel*, in Hans-Ulrich Wehler (a cura di), *Deutsche Historiker* [cfr. Iggers, 1973].

Sengupta Somini

2002 *Hindu right reaches for young minds*, in «International Herald Tribune», 15 maggio, p. 2.

Sieyès Emmanuel-Joseph

1985*a* *Essai sur les privilèges* (novembre 1788), in *Écrits politiques*, a cura di Roberto Zapperi, Éditions des archives contemporaines, Paris.
1985*b* *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* (gennaio 1789), in *Écrits politiques* [cfr. Sieyès, 1985*a*].
1985*c* *Notes et fragments inédits*, in *Écrits politiques* [cfr. Sieyès, 1985*a*].
1985*d* *Dire sur la question du veto royal* (settembre 1789), in *Écrits politiques* [cfr. Sieyès, 1985*a*].

Silberner Edmund

1976 *Johann Jacoby Politiker und Mensch*, Neue Gesellschaft, Bonn.

Simon Walter M.

1980 *European Positivism in the Nineteenth Century. An Essay in Intellectual History* (1963); trad. it. di Enzo Massari, *Il positivismo europeo nel XIX secolo*, il Mulino, Bologna.

Slotkin Richard

1994 *The Fatal Environment. The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization 1800-1890* (1985), Harper Perennial, New York.

Smith Adam

1981 *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations* (1775-76; 3ª ed. 1783), Liberty Classics, Indianapolis (ristampa dell'ed. di Glasgow).

Sombart Werner

1987 *Der moderne Kapitalismus* (1927), DTV REPRINT, München.

Sorel Georges

1973 *«Da Proudhon a Lenin» e «L'Europa sotto la tormenta»*; in appendice *Lettres à Mario Missiroli*, premessa di Gabriele De Rosa, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

Spaventa Bertrando

1972*a* *False accuse contro l'hegelismo* (1851), in *Opere*, a cura di Giovanni Gentile, Sansoni, Firenze, vol. III.

1972*b* *La politica dei gesuiti nel secolo XVI e nel XIX* (1854-55), in *Opere* [cfr. Spaventa, 1972*a*], vol. II.

Spence Jonathan

1998 *God's Chinese Son. The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, Harper Collins, London.

Spencer Herbert

1877 *Social Statics* (1850), Appleton, New York.

1981 *The Man versus the State with Six Essays on Government, Society and Freedom* (1843-84), Liberty Classics, Indianapolis.

Spengler Oswald

1937 *Frankreich und Europa* (1924), in *Reden und Aufsätze*, a cura di Hildegard Kornhardt, Beck, München.

Stahl Friedrich J.

1963 *Vorrede* (1829) a *Die Philosophie des Rechts*, rist. anastatica della 5ª ed. (1878), Olms, Hildesheim, vol. I.

Steding Christoph

1938 *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg.

Stegmaier Werner e Krochmalnik Daniel

1997 (a cura di), *Jüdischer Nietzscheanismus*, de Gruyter, Berlin-New York.

Stein Lorenz von

1959 *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* (1849), Olms, Hildesheim (rist. anastatica dell'ed. in 3 voll. curata da Gottfried Salomon, München 1921).

Stein Ludwig

1893 *Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren*, Reimer, Berlin.

Stendhal (Henry Beyle)

1980 *Le Rouge et le noir* (1830); trad. it. di Ugo Dettore, *Il rosso e il nero*, a cura di Pierre-Georges Castex, Rizzoli, Milano.

Sternhell Zeev

1978 *La Droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme 1885-1914*, Seuil, Paris.

Stirner Max

1967 *Geschichte der Reaktion* (1852), rist. anastatica, Scientia, Aalen.

1979 *Der Einzige und sein Eigentum* (1844); trad. it. di Leonardo Amoroso, con un saggio di Roberto Calasso, *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano.

1981 *Der Einzige und sein Eigentum* (1844), Reclam, Stuttgart.

Stöcker Adolf

1890 *Christlich-Sozial. Reden und Aufsätze* (1884), Verlag der Buchhandlung der Berliner Stadtmission, Berlin, 2ª ed.

1891*a* *Sozialdemokratie und Sozialmonarchie*, Grunow, Leipzig.

1891*b* *Arm und Reich*, Geering, Basel.

1899 *Über Frauenarbeit*, Verlag der Buchhandlung der Berliner Stadtmission, Berlin.

Stoddard Lothrop

1925 *The Revolt against Civilization. The Menace of the Under Man* (1922); trad. ted. dall'am. di Wilhelm Heise, *Der Kulturumsturz. Die Drohung des Untermenschen*, Lehmanns, München.

1984 *The Revolt against Civilization. The Menace of the Under Man* (1922), rist., Scribner, New York.

Stolberg-Wernigerode Otto Graf zu

1933 *Deutschland und die Vereinigten Staaten von Amerika im Zeitalter Bismarcks*, de Gruyter, Berlin-Leipzig.

Stoll Adolf

1929 (a cura di), *F. C. v. Savigny. Ein Bild seines Lebens mit einer Sammlung seiner Briefe*, Heymanns, Berlin, vol. II.

Strauss David Friedrich

1835-36 *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Osiander, Tübingen
1872 *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß*, Hirzel, Leipzig, 2ª rist.

Struve Walter

1973 *Élites against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933*, Princeton University Press, Princeton (N.J.).

Sumner William Graham

1992 *Democracy and Plutocracy*, in *On Liberty, Society and Politics*, a cura di Robert C. Bannister, Liberty Classics, Indianapolis.

Taine Hippolyte

1899 *Les Origines de la France contemporaine* (1876-94), Hachette, Paris.
1986 *Les Origines de la France contemporaine* (1876-94), *L'Ancien régime*; trad. it. di Piero Bertolucci, *Le origini della Francia contemporanea. L'Antico regime*, Adelphi, Milano.
1989 *Les Origines de la France contemporaine* (1876-94), *La Révolution*; trad. it. di Piero Bertolucci e Paola Zallio Messori, *Le origini della Francia contemporanea. La Rivoluzione*, Adelphi, Milano.

Tal Uriel

1975 *Christians and Jews in Germany. Religion, Politics and Ideology in the Second Reich, 1870-1914* (1969); trad. ingl. dall'ebraico di Noah Jonathan Jacobs, Cornell University Press, Ithaca-London.

Taureck Bernhard H. F.

1989 *Nietzsche und der Faschismus*, Junius, Hamburg.

Tawney Richard H.

1975 *Religion and the Rise of Capitalism* (1929); trad. it., *La religione e la genesi del capitalismo*, a cura di Franco Ferrarotti, UTET, Torino.

Teti Vito

1993 *La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale*, manifestolibri, Roma.

Tille Alexander

1893 *Volksdienst. Von einem Sozialaristokraten*, Wiener'sche Verlagsbuchhandlung, Berlin-Leipzig.
1895 *Von Darwin bis Nietzsche. Ein Buch Entwicklungsethik*, Naumann, Leipzig.

Tocqueville Alexis de

1864-67 *Oeuvres complètes*, a cura della vedova Tocqueville e di Gustave de Beaumont, Michel Lévy Frères, Paris.
1951 *Oeuvres complètes*, a cura di Jacob Peter Mayer, Gallimard, Paris, 1951 sgg.
Nelle note a piè di pagina si fa uso delle seguenti sigle:

DA=*La democrazia in America* (è stata liberamente utilizzata la trad. it. a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 1968);
AR=*L'Antico regime e la Rivoluzione* (è stata liberamente utilizzata la trad. it. a cura di Giorgio Candeloro, Rizzoli, Milano 1981).

Todorov Tzvetan

1991 *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine* (1989); trad. it. di Attilio Chitarin, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino.

Tönnies Ferdinand

1998 *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik* (1897); trad. it. a cura di Enrico Donaggio e Domenico M. Fazio, *Il culto di Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma.

Townsend Joseph

1971 *A Dissertation on the Poor Laws by a Well-Wisher to Mankind* (1786), University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London.

Toynbee Arnold

1954 *A Study of History* (1934-54); trad. it. parziale di Glauco Cambon, *Panorami della storia*, Mondadori, Milano 1954 sgg., vol. II, 1.
1967 *Hellenism. The History of a Civilisation* (1959); trad. it. di Ginetta Pignolo, *Il mondo ellenico*, Einaudi, Torino, 2ª ed.
1992 *The World and the West* (1953); trad. it. di Glauco Cambon, *Il mondo e l'Occidente*, Sellerio, Palermo.

Treitschke Heinrich von

1865 *Der Bonapartismus*, in «Preußische Jahrbücher», XVI, 1865.
1878 *Der Socialismus und der Meuchelmord*, in «Preußische Jahrbücher», XLI, 1878, rist. a parte, Reimer, Berlin.
1879 *Der Socialismus und seine Gönner* (1874), in *Zehn Jahre deutscher Kämpfe. Schriften zur Tagespolitik*, Reimer, Berlin, 2ª ed.
1886 *Die Freiheit* (1861), in *Historische und politische Aufsätze*, Hirzel, Leipzig, vol. III.
1897-98 *Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin*, a cura di Max Cornicelius, Hirzel, Leipzig.
1965*a* *Unsere Aussichten* (7 dicembre 1879), in Boehlich (a cura di), 1965.
1965*b* *Herr Graetz und sein Judenthum* (15 dicembre 1879), in Boehlich (a cura di), 1965.
1965*c* *Noch einige Bemerkungen zur Judenfrage* (10 gennaio 1880), in Boehlich (a cura di), 1965.
1978 *Zwei Kaiser* («Preußische Jahrbücher» del luglio 1888), ora in Fenske (a cura di), 1978.
1981 *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* (1879-94; 7ª ed. 1912-13), Athenenäum-Droste, Königstein. Ts.

Trendelenburg Friedrich Adolf

1964 *Logische Untersuchungen* (rist. anastatica della 3ª ed. 1870), Olms, Hildesheim.

Treue Wilhelm

1958 *Deutsche Gechichte. Von den Anfängen bis zum Ende des zweiten Weltkrieges*, Kröner, Stuttgart, 2ª ed.

Trockij Lev' D.

1969 *Millenovecentocinque* (1908-09; 2ª ed. 1922), Samonà e Savelli, Roma.
1979 *À propos de la philosophie du surhomme*, in «Cahiers Léon Trotsky», n. 1, pp. 105-20.

Tucholsky Kurt

1985 *Fräulein Nietzsche. Vom Wesen des Tragischen* (1932), in *Gesammelte Werke*, a cura di Mary Gerold Tucholsky e Fritz J. Raddatz, Rowolt, Hamburg, vol. X.

Tucidide

1989 *La guerra del Peloponneso*, trad. it. con testo greco a fronte di Franco Ferrari, Rizzoli-BUR (1985), Milano, 2ª ed.

Turgenev Ivan Sergeevic

1988 *Padri e figli* (1862), trad. it. dal russo di Laura Simona Malavasi, Garzanti, Milano, 7ª ed.

Untersteiner Mario

1954 *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze, vol. III.

Vattel Emer de

1916 *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle* (1758), a cura di James Brown Scott, «The Classics of International Law», Carnegie Institution, Washington.

Vattimo Gianni

1983 *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (1974), Bompiani, Milano.
1985 *La fine della modernità*, Garzanti, Milano.
2000 *Introduzione a Nietzsche* (1985), Laterza, Roma-Bari.

Veblen Thorstein

1904 *The Theory of Business Enterprise*, Scribner's, New York.

Venturi Franco

1969-87 *Settecento riformatore*, Einaudi, Torino.
1972 *Il populismo russo* (1952), Einaudi, Torino.

Verrecchia Anacleto

1978 *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Einaudi, Torino.

Vincent John

1990 *Disraeli*, Oxford University Press, New York - Oxford.

Vivarelli Vivetta

1984 *Das Nietzsche-Bild in der Presse der deutschen Sozialdemokratie*, in «Nietzsche-Studien», vol. XIII, pp. 521-69.

Volpi Franco

1996 *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari.

Voltaire François-Marie Arovet

1906 *Siècle de Louis XIV* (1751), a cura di Émile Bourgeois, Hachette, Paris.
1968 *Dictionnaire philosophique* (1752 sgg.); trad. it. di Mario Bonfantini, *Dizionario filosofico* (1955), Mondadori (Oscar), Milano.
1978 *Traité sur la tolérance* (1762-65); trad. it., *Trattato sulla tolleranza*, in *Scritti politici* (1964), a cura di Riccardo Fubini, UTET, Torino.
1991 *Premier discours sur l'homme* (1775, versione finale), in *The Complete Works of Voltaire*, The Voltaire Foundation - Taylor Institution, Oxford, vol. XVII.

Wagner Cosima

1976-82 *Die Tagebücher*, a cura di Martin Gregor-Dellin e Dietrich Mack, Piper, München-Zürich.

Wagner Richard

1910*a* *Die Kunst und die Revolution* (1849), in *Sämtliche Schriften und Dichtungen. Volks-Ausgabe*, Breitkopf et Härtel, Leipzig, 6ª ed., vol. III.
1910*b* *Das Judentum in der Musik* (1850), in *Sämtliche Schriften und Dichtungen* [cfr. Wagner, 1910*a*], vol. V.
1910*c* *Oper und Drama* (1851), in *Sämtliche Schriften und Dichtungen* [cfr. Wagner, 1910*a*], vol. III.
1910*d* *Zensuren* (recensione a Eduard Devrient, 1869), in *Sämtliche Schriften und Dichtungen* [cfr. Wagner, 1910*a*], vol. VIII.
1910*e* *Zensuren* (*Aufklärungen über das Judentum in der Musik*, 1869), in *Sämtliche Schriften und Dichtungen* [cfr. Wagner, 1910*a*], vol. VIII.
1910*f* *Beethoven* (1870), in *Sämtliche Schriften und Dichtungen* [cfr. Wagner, 1910*a*], vol. IX.
1910*g* *Über das Dirigieren* (1870), in *Sämtliche Schriften und Dichtungen* [cfr. Wagner, 1910*a*], vol. VIII.
1910*h* *An das deutsche Heer von Paris* (gennaio 1871), in *Sämtliche Schriften und Dichtungen* [cfr. Wagner, 1910*a*], vol. IX.
1910*i* *Deutsche Kunst und deutsche Politik* (1867-68), in *Sämtliche Schriften und Dichtungen* [cfr. Wagner, 1910*a*], vol. VIII.
1910*l* *Was ist deutsch?* (1865-78), in *Sämtliche Schriften und Dichtungen* [cfr. Wagner, 1910*a*], vol. X.
1910*m* *Modern* (1878), in *Sämtliche Schriften und Dichtungen* [cfr. Wagner, 1910*a*], vol. X.

1910*n* *Religion und Kunst* (1880), in *Sämtliche Schriften und Dichtungen* [cfr. Wagner, 1910*a*], vol. X.
1910*o* *«Was nützt diese Erkenntnis?»*. Ein Nachtrag zu *Religion und Kunst* (1800), in *Sämtliche Schriften und Dichtungen* [cfr. Wagner, 1910*a*], vol. X.
1910*p* *Erkenne dich selbst* (1881), in *Sämtliche Schriften und Dichtungen* [cfr. Wagner, 1910*a*], vol. X.
1910*r* *Heldentum und Christentum* (1881), in *Sämtliche Schriften und Dichtungen* [cfr. Wagner, 1910*a*], vol. X.
1982 *Mein Leben* (1870; 1911); trad. it. di Massimo Mila, *La mia vita* (1953), EDT/Musica, Torino.

Walicki Andrezy
1996 *I due volti di Alexandr Herzen*, premesso ad Alexandr Herzen, *Il passato e i pensieri*, a cura di Lia Wainstein, Einaudi-Gallimard, Torino.

Wallon Henri Alexandre
1974*a* *Introduction* a *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* (Paris 1879, 2ª ed.), rist. anastatica, Scientia, Aalen, vol. I.
1974*b* *Avertissement de la première édition* (1847), in *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* [cfr. Wallon, 1974*a*].

Walwin James
1982 *The Propaganda of Anti-Slavery*, in Id. (a cura di), *Slavery and British Society 1776-1846*, Macmillan, London.

Warneck Gustav
1879 *Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und Cultur. Auch eine Culturkampfstudie*, Bertelsmann, Gütersloh.
1889 *Die Stellung der evangelischen Mission zur Sklavenfrage*, Bertelsmann, Gütersloh.

Weaver Richard M.
1987 *The Southern Essays*, a cura di G. M. Curtis, III e J. J. Thompson Jr., Liberty Press, Indianapolis.

Weber Max
1971 *Gesammelte politische Schriften* (1958), a cura di Johannes Winckelmann, Mohr (Siebeck), Tübingen, 3ª ed.
1972 *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1915-19), in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr (Siebeck) Tübingen.
1976 *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1915-19); trad. it., *L'etica economica delle religioni mondiali*, in *Sociologia della religione*, a cura di Chiara Sebastiani, UTET, Torino.
1985 *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921), a cura di Johannes Winckelmann, Mohr (Siebeck), Tübingen, 5ª ed. rivista, *Studienausgabe*.

Wehler Hans-Ulrich
1969 (a cura di), *Friedrich Kapp. Vom radikalen Frühsozialisten des Vormärz zum liberalen Parteipolitiker des Bismarckreichs. Briefe. 1843-1884*, Insel, Frankfurt a.M.

1985 *Bismarck und der deutsche Imperialismus* (1969), Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Weichelt Hans

1922 *Zarathustra-Kommentar* (1910), 2ª ed. rielaborata, Meiner, Leipzig.

Weil Simone

1990 *Sulla Germania totalitaria*, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano.

Weingart Peter, Kroll Jürgen e Bayertz Kurt

1992 *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland* (1988), Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Weisse Christian Hermann

1832 *Über das Verhältnis des Publikums zur Philosophie in dem Zeitpunkt von Hegels Abscheiden*, Schaarschmidt und Volkmar, Leipzig.

Weißmann Karlheinz

1995 *Der Weg in den Abgrund. Deutschland unter Hitler 1933 bis 1945*, Propyläen, Berlin.

Westernhagen Curt von

1936 *Nietzsche, Juden, Antijuden*, Duncker, Weimar.

Westphal Otto

1964 *Welt- und Staatsauffassung des deutschen Liberalismus* (1919), rist. anastatica, Scientia, Aalen.

Widemann Paul Heinrich

1885 *Erkennen und Sein*, Reuther, Karlsruhe-Leipzig.

Widmaier Rita

1990 (a cura di), *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit Jesuitenmissionaren (1689-1714)*, Klostermann, Frankfurt.

Wilamowitz-Möllendorff Ulrich von

1972*a* *Zukunftsphilologie!* (1872); trad. it., *Filologia dell'avvenire!*, in Nietzsche-Rohde-Wilamowitz-Wagner [cfr. Rohde, 1972*a*].

1972*b* *Zukunftsphilologie! Zweites Stück* (1873); trad. it., *Filologia dell'avvenire! Seconda parte*, in Nietzsche-Rohde-Wilamowitz-Wagner [cfr. Rohde, 1972*a*].

Willard Claude

2001 *1871: Trahison de classe et semaine sanglante*, in Gilles Perrault e altri, *Le Livre noir du capitalisme* [cfr. Moissonnier, 2001].

Williams Basil

1921 *Cecil Rhodes*, Constable and Company Ltd., London.

Williams Eric

1990 *Capitalism and Slavery* (1944), Deutsch, London.

Wood Forrest G.

1968 *Black Scare. The Racist Response to Emancipation and Reconstruction*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles.

Woodward C. Vann

1960 *George Fitzhugh, Sui Generis* [cfr. Fitzhugh 1960].

Zelinsky Hartmut

1983 *Richard Wagner – ein deutsches Thema. Eine Dokumentation zur Wirkungsgeschichte Richard Wagners 1876-1976*, Medusa, Berlin-Wien.

Ziegler Valarie H.

1992 *The Advocates of Peace in Antebellum America*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.

Zimmermann Moshe

1986 *Wilhelm Marr. The Patriarch of Antisemitism*, Oxford University Press, New York - Oxford.

Indice analitico

a cura di Emanuela Susca

Abolizionismo, 43, 96, 402-12, 424-25, 433, 440, 508, 695, 698, 728-29, 1000
  cristiano, 568-70, 578, 580
  vedi anche Schiavitù, Otium
Abramo, 107, 202, 510, 996
Achille, 76
Adamo, 47, 104, 996
Adams, John Quincey, 824
Ade, 46
Adorno, Theodor Wiesengrund, 439 n, 536, 758 n, 783
Africa, 335, 402, 407, 415, 433-34, 460, 645, 654-55; *vedi anche* Colonialismo, Emancipazione (dei neri), Schiavitù,
Agostino, Aurelio, santo, 391, 404, 966, 1017
Agoult, Marie d', 819
Alberich, 123
«Al di là del bene e del male», 352, 356, 370-374, 378-80, 389-91, 396-97, 430, 432, 467, 477-79, 518-19, 558, 583-85, 695, 705, 711, 735-36, 898-99, 937, 940, 948, 956, 962, 964, 970, 972, 978-79, 1003, 1018, 1022, 1044
Alembert, Jean-Baptiste Le Rond d', 989
Alessandrinismo, 7, 10, 16-18, 37, 108, 115, 127-31, 162-63, 203, 250, 497, 505, 519, 653; *vedi anche* Ellenismo
Alessandro, re di Macedonia (Alessandro Magno), 10, 128-29, 653
Alessandro II Romanov, zar di Russia, 396, 524
Allard, Paul, 405 n
Altruismo, 298-99, 305-06, 322, 357-58, 440, 545; *vedi anche* Economia politica, Morale (della compassione)
America, 34-35, 273, 327-29, 334, 336, 339, 370, 373, 405, 409-10, 416, 432, 492-93, 511, 754, 756; *vedi anche* Abolizionismo, Guerra (di Secessione), Schiavitù, Stati Uniti
Amleto, 388
Ammon, Alfred Otto, 780
Anarchia (*anarchismo*), 286-87, 305, 355, 373, 387-88, 432-33, 494-95, 542-43, 632; *vedi anche* Comunismo, Rivoluzione, Socialismo
  e «autodisciplina linguistica», 927-31; *vedi anche* Intellettuali
Andler, Charles, 889
Andreas-Salomé, Lou, 343, 895, 905, 924, 927, 981-82
Antichi / moderni, 318, 322-26, 491
  e postmoderni, 1073-76
  in relazione al tema della libertà, 317-18, 404, 418, 428-31
  vedi anche Lavoro, Otium
Antico regime, 19-20, 204, 261-62, 287-88, 321, 382-83, 431, 439-40, 450, 455, 457, 481, 489, 494, 737-42; *vedi anche* Rivoluzione (francese), Servitù (della gleba)
Antico Testamento, 106-07, 128, 167-68, 489-490, 507, 519, 643, 831-33, 893; *vedi anche* Bibbia, Ebraismo, Nuovo Testamento
Anticristianesimo, 275, 501, 860-65, 878-84, 936-37; *vedi anche* Cristianesimo, «Anticristo (L')»
«Anticristo (L')», 444, 452, 495, 499, 622, 677, 789-90, 832, 861-62, 868, 870-72, 889, 983-84, 1003, 1011, 1029, 1032, 1034, 1042, 1045, 1059
«Antigermanesimo» di Nietzsche, 555-90, 821-823, 888-893
Antigiudaismo, 104-09, 111-12, 116-21, 129, 132, 134-36, 166-67, 171, 177, 184-85,

189-92, 202, 521, 591-96; *vedi anche* Antisemitismo, Emancipazione (degli ebrei), Giudeofobia
Antigone, 9
Antisemitismo, 105, 112, 116, 131, 134-36, 167, 171, 173, 175, 187, 189-92, 243, 252-53, 255-58, 334, 337, 435, 518, 520-521, 608-11, 1093
«anticapitalistico», 618-25
anticristiano, 614-15
feudale, 618-21
vedi anche Antigiudaismo, Emancipazione (degli ebrei), Giudeofobia
Antropocentrismo, 92-95, 167, 212-16, 301-02, 310, 369, 489-90, 506-13; *vedi anche* Nominalismo
Apollineo, 15, 52-62, 66, 130, 252, 632; *vedi anche* Dionisiaco
Apollo, 7, 58-62, 72, 103, 252
Apologetica indiretta, 468
Appiah, Kwame Anthony, 832 n
Apuleio, Lucio, 279
Arendt, Hannah, 186, 434 n, 439 n, 659, 661, 670 n, 759, 841 n, 849 n, 854 n, 855 n, 856
Argenson, Réné-Louis de Voyer, marchese d', 481
Ariano, 434-37, 860-65, 1092-93
e semita, 104-24, 130, 145, 163, 166-92, 242
vedi anche Antisemitismo, Ciandala, Mito (genealogico ariano-germanico; genealogico aria- no-greco-germanico), Mitologia (ariana), Nazismo, Razzizzazione
Aristofane, 89
Aristotele, 8, 420, 429-30, 438, 449, 451, 1054, 1057
Arminio, re dei Cherusci, 143, 147-48, 489, 889
Armonicismo, 451-53, 463; *vedi anche* Olismo, Universalità (mistificazione della)
Arndt, Ernst Moritz, 23-24, 26, 32, 144-45, 236, 237 n
Arnim, Ludwig Achim von, 138, 142
Arte, 118, 230, 363, 898-900; *vedi anche* Dionisiaco, Musica, Traducibilità dei linguaggi
ellenica, 7
e guerra, 742-44
metafisica dell', 6-7, 65, 631
e politica, 62-67
e popolo, 119, 558
e ragione, 629-35; *vedi anche* Ragione
e religione, 90-91, 159
sociologia dell', 98-99
Aschheim, Steven E., 893 n
Asia, 60, 249-52, 256, 396, 415, 509, 512-20, 1045-46; *vedi anche* Cina, Occidente (e Oriente), Oriente
Assolutismo monarchico, 429-30, 489
Atene, 320, 632
e Gerusalemme, 58-62
vedi anche Pólis
Auerbach, Berthold, 172-73, 1081
Aulard, Alphonse, 499 n, 717 n
«Aurora», 256, 269, 286, 298, 330, 335, 347-348, 365, 380, 395, 503, 910
Austria, 26-27, 218, 396, 602
Autofobia, 998-99

Baader, Benedikt Franz Xavier von, 525, 529 n, 542, 544, 550, 549
Babeuf, François-Noël, 35
Bach, Johann Sebastian, 23, 63, 122, 240, 250, 519
Baczko, Bronisław, 487 n
Baer, Karl Ernst von, 251
Baeumler, Alfred, 770, 800, 845, 850, 1071, 1094 n
Bagehot, Walter, 14, 225, 385-86, 444, 685, 744
Bakunin, Michail Aleksandrovič, 531
Baldensperger, Fernand, 85 n
Balfour, Michael, 587 n, 589 n, 809 n
Bamberger, Ludwig, 593 n
Barié, Ottavio, 739 n
Barrès, Maurice, 722
Barrot, Odilon, 575
Barthes, Roland, 1000 n
Basilea, 132
conferenze di, 68, 71, 74, 114, 129, 148, 185, 267, 308, 319, 611, 1008
Università di, 5, 9, 22, 28, 107, 109-10
Bastiat, Frédéric, 463
Bastid, Paul, 527 n
Bataille, Georges, 800 n, 807 n
Baudelaire, Charles, 812
Baumgarten, Hermann, 316
Baxa, Jacob, 268 n
Bayertz, Kurt, 789 n
Bayreuth, 129, 188, 230
Beaumont, Gustave de, 738 n
Bebel, August, 524, 553, 619-20, 621 n
Becker, August, 285, 919 n
Beecher-Stowe, Harriet, 405, 728-29, 1000
Beethoven, Ludwig van, 5, 23-24, 63, 269, 787, 815, 952
Benjamin, Walter, 797

Bennigsen, Rudolf von, 566
Bensen, Heinrich Wilhelm, 408 n
Bentham, Jeremy, 669-70, 811
Benveniste, Emile, 1055 n
Bergmann, Ernst von, 564
Berlin, Isaiah, 1039 n
Bernard, Claude, 683
Bernoulli, Carl Albrecht, 627 n
Bernstein, Eduard, 620
Bertram, Ernst, 794, 795 n, 844
Bibbia cristiana, 829-30, 936-37; *vedi anche* Antico Testamento, Nuovo Testamento
Bismarck-Schönhausen, Otto von, 24, 26-27, 31, 71, 83-84, 134, 183, 197, 233-34, 238, 258, 273, 316, 338, 342, 346, 348-350, 353, 355, 375, 383, 385-87, 396-97, 402-03, 424, 444, 480, 524-25, 555, 563-564, 566, 568-70, 571 n, 572-80, 587-91, 593, 624-25, 665, 731, 750, 795, 818, 900, 1035
Bizet, Georges, 800, 942, 953
Blackburn, Robin, 405 n
Blanc, Louis, 903
Blanqui, Auguste, 510, 704, 903
Bleichröder, Gerson von, 624
Bloch, Ernst, 307, 657, 783
Bodelsen, Carl A., 414 n, 739 n, 1033 n
Boehlich, Walter, 112 n, 187 n, 202 n, 252 n, 253 n, 256 n, 257 n
Böhm, Franz, 849 n, 1072
Boissy d'Anglas, François-Antoine, conte di, 487
Bolt, Christine, 1000 n
Bonapartismo, 385-86, 388, 489, 580; *vedi anche* Cesarismo, Psicologia (delle folle)
Borgia, Cesare, 467, 666, 831
Bormann, Martin, 875
Bosc, Yannick, 487 n, 488 n
Bossuet, Jacques-Bénigne, 529
Boulainvilliers, Henri, conte di, 433-35, 437, 730, 829, 851, 854-56
Boulanger, Georges-Ernest-Jean-Marie, 577, 580, 600, 834
Bourget, Paul, 448, 809
Bourne, Henry Richard Fox, 1075 n
Bowen, David Warren, 729 n
Bowman, Shearer Davis, 424 n, 729 n, 731 n
Bracher, Karl Dietrich, 656 n, 791 n, 792 n
Brahma (*bramini*), 61, 922-26, 945; *vedi anche* India, Induismo, Oriente
Brandes, Georg, 306, 374, 581, 584, 624, 771, 782-83, 873
Brasile, 402, 654
Brasillach, Robert, 843
Bravo, Gian Mario, 37 n, 285 n, 286 n, 291 n, 292 n, 414 n, 417 n, 452 n, 501 n, 704 n, 914 n, 919 n
Brentano, Clemens, 142, 186
Brie, Friedrich, 760 n, 849 n
Brinton, Crane, 755 n
Broszat, Martin, 595 n, 598 n
Brückmann, B. R., 906 n
Brunilde, 123-24
Bruno, Giordano, 471, 978
Büchner, Ludwig, 372, 472
Bucholtz, Jacob, 550
Buckle, Henry Thomas, 811, 813, 906-08, 1024
Budda, 1043, 1045
Buddismo, 9, 61, 63, 94, 147, 168, 243, 276-77, 478, 508, 522-23, 549-51, 627, 639, 965, 1043-45; *vedi anche* Oriente
Bugeaud, Thomas-Robert, 826
Buhr, Manfred, 1010 n
Bülow, Hans von, 178
Burckhardt, Jacob, 13, 19, 22, 33, 40, 128, 200, 208, 227, 267, 272-73, 291, 306, 308, 318, 321, 326, 328-29, 496, 516, 738, 751, 756, 895, 898, 904-06
Burke, Edmund, 79-82, 84-86, 204, 216-18, 249, 253, 303, 340-41, 365-67, 389, 419-420, 438, 443, 489, 494, 527 n, 547-48, 670-71, 674, 676, 679, 684, 709, 732-33, 740, 742, 824, 856, 876-77, 1054
Burleigh, Michael, 789 n
Burocrazia, 197, 224, 319, 479; *vedi anche* Individualismo, Stato
Burschenschaft, 24-26, 186, 245, 269, 284; *vedi anche* Istruzione, Scuola, Teutomania

Calhoun, John C., 403-04, 440 n, 730-01, 732 n
Callicle, 469
Campioni, Giuliano, 1077 n
Cancik, Hubert, 437 n
Canfora, Luciano, 407 n, 944 n
Cannadine, David, 382 n, 738 n
Caprivi di Caprara, Georg Leo, conte di, 618
Carducci, Giosue, 244
Carey, Henry Charles, 410
Carlo Magno, imperatore del Sacro Romano Impero, 144, 489, 846
Carlo Martello, 881
Carlo I, re d'Inghilterra, 492
Carlyle, Thomas, 96-97, 386, 414, 441-42, 467, 665-67, 689, 739, 746, 752, 755, 810, 813
Carmen, 1028-29
Cartesio, *vedi* Descartes, René

Carthill, A., 670
Carus, Carl Gustav, 411
«Caso Wagner (Il)», 271, 356, 384, 539, 555, 814, 818, 820, 830, 900, 917, 969, 1013; *vedi anche* «Considerazioni inattuali»
Cassagnac, Adolphe-Granier de, 413
Cassirer, Ernst, 437 n
Castlereagh, Robert Stewart, 249, 903
Castradori, Francesca, 805 n
Cattolicesimo, 37, 40, 123, 133, 143, 155, 162-63, 233, 240, 761, 952, 1024-27
  sociale, 596
  vedi anche Chiesa (cattolica), Protestantesimo, Riforma
Cavaignac, Louis-Eugène, 903
Cavour, Camillo Benso, conte di, 556
Cecil, Lamar, 571 n, 576 n, 577 n, 589 n, 625 n
Celso, 506, 508, 916-16
Césaire, Aimé, 406 n
Cesare, Gaio Giulio, 385, 387, 389, 653, 758
Cesarismo, 384-89; *vedi anche* Bonapartismo
Chabod, Federico, 249 n
Chamberlain, Houston Stewart, 656-57, 789, 791, 803-07, 827, 837-38, 839 n, 840, 849, 888
Chamfort, Nicolas de, 248, 308-09
Chateaubriand, François-René, 404, 492, 497, 509
Chesneaux, Jean, 331
Chiesa, 40, 155-56, 476
  cattolica, 37, 122-23, 162-63, 178, 233-35, 295-96, 480, 535, 543, 567, 591, 1025; *vedi anche* Cattolicesimo
Ciandala, 436, 477, 494, 648, 660, 674, 679, 848, 862, 865-67, 869, 1004; *vedi anche* Ariano, Mitologia (ariana), Razzizzazione
Cicerone, Marco Tullio, 1054
Cina, 210, 272, 330-34, 336, 350, 415-16, 434, 509, 631-32, 945; *vedi anche* Colonialismo, Europa (sinizzazione dell'), Lavoro
Città / campagna, 471-74, 482-83, 612-13, 615-616
Civilisation, 30-32, 34, 397; *vedi anche* Civiltà (e civilizzazione), Cultur, Cultura (e civilizzazione)
Civiltà / barbarie, 13-14, 16, 21-23, 43, 46, 60-62, 66, 71, 148-49, 159, 234, 335-36, 339, 393-96, 415-16; *vedi anche* Colonialismo, Occidente
  e civilizzazione, 30-34, 64, 66, 68-70, 108-110, 116, 120, 125-26, 129, 149-53, 205, 239, 251, 380-81, 398, 1082; *vedi anche* Civilisation, Cultur
Claussen, Detlev, 252 n, 258 n
Cloots, Anacharsis, 524, 525 n, 551
Cobden, Richard, 741
Cobet, Christoph, 178 n, 183 n, 202 n
Cochin, Augustin, 548
Colajanni, Napoleone, 652 n
Colletti, Lucio, 1051 n, 1075 n
Colli, Giorgio, 1077-79, 1082-83, 1088, 1090, 1092-93
Colonialismo, 163, 309-10, 330-37, 339, 347-348, 368, 394-96, 402-07, 415-17, 419, 432-34, 442, 460, 465, 559, 634, 645, 647, 757-61; *vedi anche* Emancipazione (dei neri), Europa, Guerre (coloniali), Occidente, Razzizzazione
Commager, Henry S., 416
Comte, Auguste, 302, 305, 480, 665, 679, 680 n, 681-82, 684, 812-13
Comune di Parigi, 13-17, 21, 52, 56, 66-67, 74, 85-86, 132, 151, 154-55, 235, 262, 285, 304, 312, 314, 346, 350, 427, 435, 444, 487-88, 508, 525, 556-57, 693, 1072
Comunismo, 22, 37-38, 56-57, 157, 197-98, 306, 349-50, 429, 543, 555; *vedi anche* Socialismo
Condillac, Étienne Bonnot de, 630
Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marchese di, 486
Confucianesimo, 330
Congo, 402, 645, 647
Conrad, Joseph, 645
Conrad-Martius, Hedwig, 789 n, 859 n
«Considerazioni inattuali», 66, 68-69, 74, 128, 150, 152, 158-60, 170, 172-74, 176, 178-182, 184, 186-88, 192, 204, 208, 210, 213-14, 221-23, 225, 228, 230, 237, 247, 253-54, 260, 268, 274, 277-78, 366, 373, 522, 538, 1090; *vedi anche* «David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore», «Richard Wagner a Bayreuth», «Schopenhauer come educatore», «Utilità e danno della storia per la vita (Sulla)»
Constant, Benjamin, 317-18, 418, 423, 427-429, 431, 495, 547, 674-76, 694, 825, 876, 1011, 1074
Copernico, Niccolò (Nikolaj Kopernik), 538
Corneille, Pierre, 1013
«Così parlò Zarathustra», 73, 231, 326, 353, 368, 491, 546, 608-16, 635, 637-38, 641, 643, 652, 732, 745-46, 777, 794, 833, 910, 925-26, 1012, 1019-24, 1064, 1067-1068, 1086

Cosmodicea, 75-78, 215, 361-62, 364, 512-13; *vedi anche* Innocenza del divenire, Teodicea
Costantino I, imperatore romano (Costantino il Grande), 501, 609, 881, 914
Creazionismo, 505, 961, 1040; *vedi anche* Darwinismo
«Crepuscolo degli idoli», 305, 349, 377, 390-393, 415, 436-37, 455, 466, 473, 477, 492-94, 496, 555, 570, 576, 626, 652, 810, 812, 817, 821, 831, 858, 862-63, 907, 942, 949, 1029, 1043-44, 1092
Cristianesimo, 39-48, 52, 58-63, 91, 122, 128, 146-48, 153-161, 279, 464
e antipelagianismo, 39-42
degiudaizzato, 163, 166-67, 177, 232, 242, 274, 489-90
e epicureismo, 11
giudaizzato, 126, 168
e illuminismo, 294-95
nichilista, 276, 512, 522-23, 543-44, 549-54
e ottimismo, 15
e platonismo, 10
pratico, 347-48, 350, 355, 625
primitivo, 41-43, 122, 404, 494, 499, 501-502, 522, 560, 988, 991-92
secolarizzato, 206-10
sociale, 622-25
tappa del ciclo della sovversione, 499-502
vedi anche Anticristianesimo, Ciandala, Morale (della compassione; degli schiavi), Nichilismo, Rivoluzione (come rivolta servile), Stato (sociale)
Critica
della concezione unilineare del tempo, 502-507, 634; *vedi anche* Eterno ritorno
del pensiero calcolante, 1070-73
progressiva e reazionaria dell'ideologia, 455-468, 471-75
Criticismo, 29, 32, 300-01, 430, 532, 557
radicalizzazione del, 86-90, 221, 228-29, 711
vedi anche Prospettivismo, Ragione (limiti della),
Croce, Benedetto, 480, 783
Cromwell, Oliver, 492
Cronholm, Anna Christie, 426 n
Cultur, 30-32, 46, 187, 234, 254, 1082; *vedi anche* Civilisation, Civiltà, Cultura
Cultura
e civilizzazione, 67-70, 1082; *vedi anche* Germania (e Francia)
ed ebraismo, 3, 104-14, 116-136, 132, 184-188, 495, 513; *vedi anche* Ebraismo
ellenistica, 7, 10, 16-18, 37, 108, 115, 127-131, 162-63, 203, 250, 497, 505, 519, 653
e nichilismo, 215, 276-77, 512, 522-54, 638-41; *vedi anche* Nichilismo
e pseudocultura, 43, 139, 142, 181-84, 273, 673-79, 927-31; *vedi anche* Intellettuali, Stampa
e schiavitù, 425-28, 431, 433-34, 438-42, 453-54, 1083-85
tedesca, 28, 31-34, 67, 71-72, 103, 114, 122-127, 137-43, 149-53, 174-75, 188, 195-199, 233, 247, 815-21
Curtius, Ernst, 30

Daniels, Roger, 877 n
Danimarca, 26
D'Annunzio, Gabriele, 742
Darwin, Charles Robert, 164, 277-78, 300-301, 628, 721, 748, 778
Darwinismo, 213, 278; *vedi anche* Eugenetica, Socialdarwinismo
David, 520
Davidson, John, 849
«David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore», 150, 152-53, 158-59, 170, 173-76, 178-188, 201, 217, 522, 697, 930-31, 933-34, 962
Davis, David Brion, 412 n
De Felice, Renzo, 797 n
Deleuze, Gilles, 893
Democrazia, 83, 263, 307, 311-17, 374, 386, 468, 546
e massificazione, 199, 203, 224, 228, 231-233, 273, 319, 349-50, 401, 420-21, 426, 472-73, 479, 484-86, 555, 661-68, 1014-1019, 1047-51, 1062-67; *vedi anche* Cultura, «Inattualità» di Nietzsche
e «nazionalizzazione delle masse», 1012-1014; *vedi anche* Nazismo, Sciovinismo
e suffragio, 198, 206, 273, 281, 304, 311-317, 349-54, 382-87, 418, 484, 499; *vedi anche* Bonapartismo, Cesarismo, Eticità
Demofilo, 471, 474
Descartes, René, 94, 697, 716-17, 719, 837, 948, 1072
Desmoulins, Camille, 499
Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude, 1060, 1062
Deussen, Paul, 106, 112, 158, 936
Devrient, Eduard, 171-75, 191
Dialettica, 19, 82-83, 89, 185, 496, 605-06, 714

ebraica, 129-30, 202-03, 605-06, 611
hegeliana, 202, 547, 556, 606, 941
socratica, 696
delle rivoluzioni, 985-92
Diderot, Denis, 440, 447, 483, 485, 486 n, 675 n
Digeon, Claude, 803 n, 889 n
Dike, 8
Dilke, Charles Wentworth, 1033
Dilthey, Wilhelm, 199
Diocleziano, Gaio Valerio, 502
Diogene di Sinope, 426, 460
Dione Crisostomo, 44
Dionisiaco, 12, 15-16, 29, 52-62, 66, 77, 114, 119, 122-27, 130, 137, 142, 251, 630, 632-35, 642, 703, 1067, 1090; *vedi anche* Apollineo, Germania (erede della grecità tragica), Principium individuationis
Dioniso, 7, 12, 29, 32, 53, 60, 62, 72, 250-251, 284, 635, 817
Diritto
all'istruzione, 349-50
di natura, 527
di successione, 313
di voto, 198, 206, 273, 281, 304, 311-17, 349-54, 382-87, 418, 484, 499
vedi anche Uomo (diritti dell')
Disraeli, Benjamin, conte di Beaconsfield, 190, 424, 594, 596, 598-99, 657-59, 827
Donna, 389-92, 999-1002; *vedi anche* Femminismo, Matrimonio, Procreazione
Donoso Cortés, Juan, 525, 527, 528 n, 542, 544-45, 547-50, 995
Dostoevskij, Fëdor Michajlovič, 525, 527, 547-549, 587, 600, 726
Douglas, Hugo, conte di, 566
Drescher, Seymour, 1000 n
Drieu La Rochelle, Pierre, 765, 842
Duboc, Julius, 667, 668 n, 773 n, 774, 781
Dubois-Reymond, Emil, 150
Dühring, Karl Eugen, 39, 115 n, 116 n, 136, 179, 180 n, 183, 202, 410, 432-33, 522-524, 553-54 n, 595, 600, 608, 612-17, 619, 622-23, 630, 689, 691, 907, 914, 1093
Duncan, David, 723 n
Duncker, Max, 665 n
Duns Scoto, Giovanni, 805
Duplan, Jules, 261 n
Duttenhofer, A., 412 n, 425 n, 892 n

Ebraismo, 3, 104-13, 116-130, 132
e filisteismo, 181-88
e Francia, 126, 151
e identità tedesca, 104-24, 166-92
e latinità, 122-27
e musica, 116-26
e Occidente, 513-20
postesilico, 513
preesilico, 495, 582
e rivoluzione, 131-35, 860-67, 875-78
e socratismo, 104-35
tre figure dell', 603-08
e unità dell'Europa, 252-58
vedi anche Antigiudaismo, Antisemitismo, Germania (e miti genealogici), Giudeofobia, Mitologia (ariana)
«Ecce Homo», 66-67, 125, 170, 354, 368, 372-373, 379-80, 384, 391, 444, 449, 491, 506, 549, 558-60, 567, 601-02, 627-28, 633-34, 671-71, 687, 720-21, 725, 748, 753, 757, 811, 816, 821, 833, 878, 951, 965-67, 977, 980, 1043, 1059, 1065
Eckermann, Johann Peter, 248, 406, 407 n
Economia politica, 99, 196, 463, 669-73, 688-692, 986, 1060, 1073; *vedi anche* Lavoro, Malattia / salute, Morale (della compassione), Pluslavoro, Socialdarwinismo
Edipo, 86, 724
Edonismo, 38-39; *vedi anche* Sensualismo
Egitto, 9, 128, 130-31, 394, 416, 497, 632
Eldridge, Colin C., 1033 n
Elena, 149, 152
Elias, Norbert, 786, 787 n
Elitismo, 212-16, 271, 701, 787-90, 911-13, 1014-18
culturale, 95-101, 384-89, 787, 913-18
paneuropeo, 807-09, 827-29, 840-42
vedi anche Democrazia, «Inattualità» di Nietzsche
Ellenismo, 337, 344; *vedi anche* Alessandrinismo
Emancipazione
delle donne, 305, 389-92, 999-1004; *vedi anche* Abolizionismo, Donna, Femminismo
degli ebrei, 599-603; *vedi anche* Antigiudaismo, Antisemitismo, Ebraismo, Giudeofobia, Razzizzazione
dei neri, 422-27, 567-70, 757-60; *vedi anche* Abolizionismo, Africa, Colonialismo, Schiavitù, Stati Uniti
Emerson, Ralph Waldo, 80, 96, 227, 658, 666, 755, 758, 759 n
Engels, Friedrich, 14 n, 18, 37 n, 40 n, 41, 48, 83, 96, 98-99, 132 n, 133 n, 144 n, 154, 157 n, 160 n, 161, 220 n, 223, 232 n,

267 n, 289 n, 292, 298, 307, 313 n, 385, 389, 390 n, 412 n, 413 n, 416, 421 n, 424 n, 432 n, 433 n, 455 n, 456 n, 459 n, 462 n, 463 n, 464 n, 465 n, 466 n, 467, 470 n, 471 n, 474, 480, 481 n, 486, 488 n, 502, 508 n, 533 n, 535 n, 536 n, 556-60, 563, 575, 600, 620-21, 642, 670 n, 684 n, 685 n, 730 n, 746 n, 815, 875, 902 n, 908, 918, 959, 987-89, 990 n, 992 n, 994-96, 1009, 1010 n, 1012, 1032 n, 1058 n, 1060 n, 1069 n, 1073 n
Epicuro, 10, 916
Epistemologia e politica, 693-708, 712-15; *vedi anche* Nominalismo, Traducibilità dei linguaggi
Epitteto, 426, 460, 503
Epstein, Klaus, 448 n
Eraclito di Efeso, 11, 77, 148, 506, 631, 738, 794, 844, 882, 910
Erasmo da Rotterdam, 239, 986
Ercole, 111, 1078
Eris, 292
Eschilo, 5, 16, 29, 47, 66, 148, 924
Esercito, 196, 338-39, 375, 742-46; *vedi anche* Sciovinismo
Esiodo, 292
Essere / divenire, 361-64, 629-35, 709-10; *vedi anche* Eterno ritorno
Estetica, 63, 363, 973
  e politica, 792-97, 898-901
  vedi anche Arte, Malattia / salute
Eterno ritorno, 502-13, 634, 961; *vedi anche* Critica (della concezione unilineare del tempo)
Eticità, 158, 198-99, 203, 357-60, 428, 530; *vedi anche* Questione sociale, Stato
Etnocentrismo, 310, 520, 940-46, 971-72; *vedi anche* Antropocentrismo, Occidente, Razzizzazione
Eugenetica, 314, 335-36, 478-79, 561, 583-586, 626-48, 652, 658-59, 661, 683-84, 721-22, 749, 753-57, 761, 778, 827, 848, 885-56, 898, 1021, 1087; *vedi anche* Ingegneria sociale, Malattia / salute, Socialdarwinismo
Euripide, 5, 10, 16-18, 22, 29, 64-66, 82-83, 118, 820, 952, 976, 1083-84
Europa, 10-13, 17-18, 23, 164, 235-38, 248, 249-58
  e Asia, 249-52, 256-57, 272, 339, 396-98, 513-18, 602, 714; *vedi anche* Elitismo (paneuropeo), Occidente, Razzizzazione
  ed ebraismo, 334-37
  sinizzazione dell', 330-34; *vedi anche* Cina, Oriente
  unità dell', 252-58, 337-39, 827-29; *vedi anche* Razzizzazione, Sciovinismo
Eva, 47, 104
Evola, Julius (Giulio Cesare Evola), 851 n, 852-854
Eyck, Erich, 234 n, 258 n

Fatti / interpretazioni, 939-40, 958-61, 973-78; *vedi anche* Prospettivismo
Faulhaber, Michael, 144 n
Faust, 222, 388, 1020
Federico II di Hohenstaufen, imperatore, 813
Federico II di Hohenzollern, re di Prussia (Federico il Grande), 578-79, 715, 726, 813, 989
Federico II di Svevia, imperatore, 816
Federico III, imperatore di Germania, 562, 564-565, 577, 586-87, 589, 816
Federico Guglielmo IV, re di Prussia, 547
Felicità, 16, 19, 34-39, 451-54, 504, 688-92, 919-21; *vedi anche* Eterno ritorno, Ideologia (della felicità del povero), Messianismo, Ottimismo, Pessimismo
Femminismo, 305, 389-92, 555; *vedi anche* Abolizionismo, Donna, Matrimonio, Procreazione, Risentimento
Fenske, Hans, 83 n, 282 n, 283 n, 284 n, 349 n, 350 n, 396 n, 524 n
Féré, Charles-Samson 451, 683, 684 n
Ferguson, Adam, 443
Ferrari Zumbini, Massimo, 257 n, 618 n, 769 n
Ferraris, Maurizio, 772 n
Ferry, Jules, 402
Ferry, Luc, 983 n
Fest, Joachim C., 795 n, 796 n, 797 n, 804 n, 858 n, 859 n
Feuerbach, Ludwig Andreas, 156-57, 280, 410 n, 481, 516, 533, 703, 704 n, 774
Fichte, Johann Gottlieb, 23, 25, 30, 138-40, 143, 268, 528-30, 546-47, 551, 911, 912 n, 963, 1010
Figes, Orlando, 726 n, 730 n, 731 n, 737 n
Filalete, 471, 474
Filemone, 404
Filippo II Augusto, re di Francia, 531
Filisteismo, 176, 178-81, 200, 220-24, 228, 303, 430
  ed ebraismo, 181-88
«Filogiudaismo» di Nietzsche, 514, 581-85; *vedi anche* Antigiudaismo, Antisemitismo, Eugenetica, Giudeofobia, Razzizzazione

Filologia, 5-6, 12, 30, 71-72, 205, 242, 304, 403, 408, 923, 929, 951
e filosofia, 935-47
Fink, Arthur E., 753 n, 793 n, 911 n
Fink, Eugen, 6 n
Fischer, Kuno, 358
Fitzhugh, George, 404, 413, 433, 557 n, 726-727, 950
Flaubert, Gustave, 261, 675, 826
Fleischmann, Eugène, 543 n, 592 n
Fletcher, Andrew, 412
Fogel, Robert William, 728 n, 987, 1030 n
Fontenelle, Bernard Le Bovier de, 248, 308
Förster, Bernhard, 618
Förster-Nietzsche, Elisabeth, 42, 105, 113, 437 n, 767-72, 781, 784, 791, 793, 800, 822, 982, 1079
Foucault, Michel, 791, 958, 959 n, 979-80, 1068-69, 1070-72, 1077
Francesco d'Assisi, santo, 493
Francia, 14, 17, 22-27, 31-32, 34-39, 84, 164, 239, 254
ed ebraismo, 126, 151
e Germania, 24-26, 149-53, 201, 233-38, 240-45, 248, 269, 281-84, 337, 340, 353
vedi anche Comune di Parigi, Rivoluzione (francese)
Frank, Hans, 859
Frankel, Jonathan, 600 n
Franklin, Benjamin, 1031
Frantz, Konstantin, 144, 208, 237, 282 n, 802
Frauenstädt, Julius, 471 n, 472 n
Fredrickson, George M., 832 n
Freidenker, 256, 372, 484; *vedi anche* Intellettuali, Lavoro (intellettuale), Sociologia (dei ceti intellettuali), Spirito (libero)
Freud, Sigmund, 455 n
Frigessi, Delia, 910 n
Fritsch, Theodor (Thomas Frey), 595, 605, 608, 614, 769, 770 n, 834-35, 865
Froude, Anthony James, 414 n
Fuchs, Carl, 129
Fuchs, Dieter, 771 n

Gager, John C., 582 n
«*Gaia Scienza (La)*», 130, 219, 278, 289, 300-301, 308, 392, 343-44, 346, 348, 351, 355, 374-75, 382, 389, 393-94, 398, 446, 450, 476, 504, 511-12, 524, 630-33, 646, 703, 712, 942, 958, 960, 963, 965, 967, 993, 1009, 1017-18, 1052-53, 1090
Gall, Lothar, 575 n, 589 n
Gallofobia, 24-26, 243-44, 269, 282; *vedi anche* Germania (e Francia), Teutomania
Galton, Francis, 561, 628, 636-37, 644, 652, 658-59, 683, 684 n, 721, 722 n, 749, 761, 778, 827, 848, 885-56, 898, 1087
Gambetta, Léon, 312
Gandhi, Mohandas Karamchand, 619
Gans, Eduard, 170, 201, 237
Gast, Peter (Heinrich Köselitz), 523-24, 584, 850, 905-06, 1022-23
Gay, Peter, 265 n
Geffcken, Heinrich, 590
Geibel, Emanuel, 144, 284
«*Genealogia della morale*», 377-78, 384, 409, 411, 434, 491-93, 507-08, 749, 869-70, 986
Genovese, Eugene D., 413 n, 731 n, 738 n
Gentz, Friedrich von, 36, 80, 82 n, 86, 89, 98 n, 197, 212, 249, 264, 268, 265 n, 420 n, 527, 550, 684, 733, 994
Gerlach, Ludwig von, 696 n
Gerlach, Otto von, 404
Germanesimo / ebraismo, 104-24, 130, 145, 163, 166-92, 242; *vedi anche* Ariano, Ebraismo, Germania, Mito (genealogico ariano-germanico; genealogico ariano-greco-germanico), Mitologia (ariana), Socratismo
Germania, 17, 22-27, 31-32, 84, 281
erede della grecità tragica, 21, 29-30, 32-34, 62, 67, 72, 103, 113-14, 122-27, 137-143, 152-53, 161-62, 203-05, 218; *vedi anche* Pessimismo
e Francia, 282-83; *vedi anche* Gallofobia, Teutomania
missione della, 149-53, 161-65, 198, 231-232, 284; *vedi anche* Mito (del *Sonderweg* tedesco)
e miti genealogici, 143-49, 152, 162-64, 166, 232, 240-45, 248, 252-53, 283-84, 843-46; *vedi anche* Ariano
Gernet, Jacques, 945 n
Gersdorff, Carl von, 14, 24, 26-27, 31, 38, 42, 54, 56, 67-68, 70, 108-09, 116, 165, 176-77, 179, 184, 190, 200, 203, 227, 410, 427 n, 904
Gerusalemme, 184
e Atene, 58-62, 104-31
vedi anche Ebraismo, Giudeofobia
Gervinus, Georg Gottfried, 902
Gesù Cristo, 58-59, 144, 155, 161, 166-67, 184, 239, 241-42, 275-77, 293, 358, 494-495, 499, 517, 543-44, 561, 569, 592, 595, 598, 607, 613, 653, 761, 779, 865,

868-69, 875, 880, 916, 937, 977, 984, 986, 988, 1037, 1042, 1092-93
Geyer, Ludwig, 170, 610
Giacobinismo, 38, 40, 82, 85, 99, 197-98, 219, 265-66, 321, 427, 487-88, 494-96, 499-500, 527, 542, 547, 674-76; *vedi anche* Comune di Parigi, Rivoluzione (francese), Socialismo
Gioberti, Vincenzo, 143, 480 n, 525
Giordani, Igino, 37 n, 481 n, 543 n, 591
Giorgio V, re di Gran Bretagna e imperatore delle Indie, 809
Giornali, *vedi* Stampa
Giovanni, evangelista, 10, 122, 126
Girardet, Raoul, 402 n, 723 n, 809 n
Giuda, 167
Giudeofobia, 104-10, 113, 115-27, 129-30, 134-136, 166-92, 200-02, 246, 252-53, 255, 257-58, 272, 281, 334, 340, 514, 518, 520-21, 1078-81; *vedi anche* Antigiudaismo, Antisemitismo, Ebraismo
Giuliano Flavio Claudio, imperatore romano (Giuliano l'Apostata), 582, 816, 880
Glagau, Otto, 252 n, 258 n
Glanz, James, 961 n
«Glorious revolution», 526-27
Gobineau, Joseph-Arthur de, 45, 93, 306, 321, 412, 433, 436-37, 658-59, 759, 795, 803, 805, 808, 827, 837-38, 840, 849, 852, 854-56, 888, 889 n, 892, 994, 1042, 1087
Godechot, Jacques, 405 n, 492 n
Goebbels, Joseph, 804, 841, 879
Goethe, Johann Wolfgang, 8, 12, 142, 150, 164, 213, 220-21, 224, 247-48, 251, 268-269, 344, 406-07, 715, 817-18, 830, 957, 971
Goncourt, *vedi* Huot de Goncourt
Görres, Joseph, 25, 99, 142
Goudsblom, Johan, 526 n, 547 n
Graetz, Heinrich, 592-94
Gramsci, Antonio, 449, 536, 952 n, 990-91
Grandi, Dino, 797 n
Grecia, 6, 9-11, 17, 21, 28-29, 42, 60, 249-52
  e mito genealogico greco-germanico, 146-49
  e Roma, 148-50
  vedi anche Apollineo, Dionisiaco, Grecità, Otium, Pólis, Schiavitù
Grecità, 9-11
  e alessandrinismo, 127-31
  autentica e socratismo, 3, 5, 10-11, 15-19, 21-22, 29, 64-66, 81-84, 89-91, 114-15, 118, 125, 128, 130, 147, 185, 203, 207, 229, 496-97, 518, 544, 626, 634, 684, 820-21, 952, 976-77, 1078, 1083-84
  tragica e modernità, 17-22, 231-33, 820-21
  vedi anche Germania (erede della grecità tragica), Grecia, Tragedia
Grégoire, Baptiste-Henri, 405, 499
Gregorio VII, papa, 535
Griesinger, Theodor, 424 n, 426 n
Grimm, Herman, 248 n
Grimm, Jacob Ludwig Karl, 142, 216 n
Grimm, Wilhelm Karl, 142
Groethuysen, Bernard, 40 n
Grote, George, 904
Grozio, Ugo (Huig Van Groot), 417
Guerra(e), 133-35, 137
  antinapoleoniche, 23-27, 145, 183, 237, 244-45, 269, 559-60; *vedi anche* Gallofobia, Teutomania
  e arte, 742-44
  austro-prussiana, 26
  civile europea, 235, 238-39, 338-39, 394, 397
  coloniali, 339, 348, 394-95, 416, 757-60; *vedi anche* Colonialismo
  dei contadini, 492, 494, 542, 559-60
  franco-prussiana, 22-23, 28, 30-32, 34, 36, 62-63, 66, 68, 72, 124, 137, 141, 143-45, 149-51, 187-88, 199, 235-36, 244, 253, 258, 283, 338, 662
  di indipendenza americana, 493, 693
  dell'oppio, 330, 333
  prevenzione della rivoluzione, 22-23, 339, 395-96
  prima - mondiale, 382, 557, 655
  di religione, 82, 310, 392-93
  di Secessione, 14, 335, 402-04, 407-10, 415-16, 422-27, 432-33, 440, 460, 466, 493, 508, 655
  socialiste, 339, 395-96; *vedi anche* Rivoluzione
  totale, 847-49
  umanitaria, 1033-35
  valore della, 337-39, 392-95, 397-98, 844
  vedi anche Esercito, Sciovinismo
Guesde, Jules, 350
Guglielmo I, imperatore di Germania, 258, 346, 348, 350-52, 376, 388, 396, 423, 563, 564, 570-71, 573-74, 577, 587, 590, 816
Guglielmo II, imperatore di Germania, 284, 403, 564-71, 573-74, 576-78, 580-82, 586, 588-89, 591, 601-02, 609, 614, 624-625, 646, 648, 809, 816, 891-92

Guillemin, Henri, 824 n, 876 n
Guizot, François-Pierre-Guillaume, 88 n, 422-424, 444, 902
Gumplowicz, Ludwig, 36, 509, 724, 755, 773, 856-57
Gutman, Robert W., 124 n, 819 n
Gutzkow, Karl Ferdinand, 189

Haase, Marie-Luise, 684 n
Habermas, Jürgen, 898, 983 n
Hagen, 123
Haller, Karl Ludwig von, 80, 469
Hamilton, Alexander, 824
Hammer, Karl, 144 n, 402 n, 404 n, 407 n
Hamsun, Knut, 843
Händel, Georg Friedrich, 952
Hardenberg, Friedrich Leopold von, *vedi* Novalis
Harding, Warren Gramaliel, 887
Harrington, J. Drew, 404 n
Hartmann, Eduard von, 668, 755
Hartz, Louis, 728 n
Havens, George Remington, 675 n
Hayek, Friedrich August von, 685-87, 1050 n
Haym, Rudolf, 87, 90, 100, 154, 187, 198-199, 212 n, 315-16, 318, 428, 522, 549, 663-64, 665 n
Hayman, Ronald, 105 n
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 8, 61, 66, 75-76, 80 n, 88-90, 163, 169-70, 173, 184, 198-203, 207, 209, 210 n, 223-24, 268, 278-79, 357-60, 428, 430, 469, 481, 483, 500, 521, 525, 530-31, 550, 631, 661-64, 675, 682, 693, 714, 718 n, 784, 791, 811, 816-18, 822, 902, 918, 941, 1023, 1026, 1040, 1047, 1057-58, 1065, 1067, 1074
Heidegger, Martin, 31 n, 765, 792, 842-43, 845-46, 849, 1019 n
Heine, Heinrich, 37, 40, 49-52, 58-59, 66, 76-77, 107, 120-21, 157, 173, 186, 189, 201-02, 237, 248, 262, 268, 278-79, 317, 320, 326, 481, 500-01, 691, 733, 771, 1024-29
Heise, Wilhelm, 886 n
Helvétius, Claude-Adrien, 246, 447, 811
Herder, Johann Gottfried, 690, 727, 904, 938
Herf, Jeffrey, 368 n
Herre, Franz, 24 n, 444 n, 568 n
Herzen, Aleksandr Ivanovič, 89, 330, 406, 531, 534, 549, 556, 727-28
Hess, Moses, 40, 172 n, 607
Hildebrand, Karl, 1057 n
Hillebrand, Karl, 663 n, 664 n, 770, 811
Hillel il Vecchio, 168
Hillgruber, Andreas, 890 n
Himmelfarb, Gertrude, 669 n
Himmler, Heinrich, 841, 883
Hirschman, Albert O., 312 n
Hitler, Adolf, 619 n, 765, 768, 784, 789-92, 795-97, 799-801, 804-06, 839, 841-42, 845-46, 850, 852 n, 856, 858-59, 863-64, 875, 878-79, 880 n, 881 n, 882-84, 885 n, 887-88, 891-92
Hobhouse, Leonard Trelawny, 660 n, 1030 n
Hobsbawm, Eric John, 508 n, 786, 791
Hobson, John A., 756, 1031 n, 1033 n
Hoffman, Géza von, 754 n
Hofstadter, Richard, 656 n, 749 n
Holbach, Paul-Henri Dietrich de, 159
Hölderlin, Friedrich, 1012
Hoover, Herbert Clark, 887
Horkheimer, Max, 439 n, 536, 758 n, 783
Huard, Raymond, 314 n
Huber, Victor-Aimé, 426 n
Hugo, Gustav, 456-57, 467, 535-36, 675, 728
Hugo, Victor, 500, 673, 812, 820, 899, 906, 953
Humboldt, Karl Wilhelm von, 8, 327, 427, 428 n
Hume, David, 317, 412, 630, 890
Huot de Goncourt, Edmond, 812
Huot de Goncourt, Jules Alfred, 812
Hus, Jan, 240
Hutcheson, Francis, 412

Ideologia
  critica della, 294-97, 309, 346, 356, 367, 380, 455-68, 471-75, 535-37
  della felicità del povero, 445-53, 1091
  della guerra, 655, 744-47
  vedi anche Intellettuali, Psicologia, Risentimento, Sociologia (dei ceti intellettuali)
Iggers, Georg, 425 n
Ignazio di Loyola, santo, 883
Illuminismo, 15, 19-20, 35-37, 45, 62, 72, 80-83, 85-87, 89, 100, 139-40, 164, 186-87, 204, 216, 230, 238-40, 244-46, 249-50, 252, 254, 259-64, 274, 282, 340
  antirivoluzionario, 259-69, 280-84, 308
  francese, 245, 252-59, 694, 913-18
  morale, 292-96, 308, 340, 366
  popolare, 196-98, 203, 224, 268, 308
  e psicologia, 280-84
  vedi anche Ideologia (critica della), Morale, Nietzsche («illuminista»), Socratismo
«Inattualità» di Nietzsche, 661-68, 922-26

in relazione alla tematica del soggetto, 720-724
India, 9, 60, 128, 130-31, 146, 148, 163, 397, 435-37, 627, 670, 1042; *vedi anche* Ariano, Brahma, Ciandala, Induismo
Individualismo, 1014-19, 1062-67
e antindividualismo, 717, 1047-51
e statalismo, 199-201, 224, 317-22, 489
vedi anche Nominalismo, Stato, Uomo
Induismo, 42, 94, 97, 508, 1092; *vedi anche* India
Ingegneria sociale, 1062-70; *vedi anche* Eugenetica, Socialdarwinismo
Inghilterra, 17, 81, 164, 254; *vedi anche* Colonialismo
Innocenza del divenire, 361-64, 369, 504, 513
e irresponsabilità delle istituzioni politiche, 684-88
vedi anche Cosmodicea, Critica (della concezione unilineare del tempo)
Innocenzo III, papa, 535
Intellettuali, 84, 139-40, 160-61, 181-83, 192, 224-30, 262-63, 342, 381-84
ed ebraismo, 603-08, 875-78
e «ribelle solitario», 224-27
vedi anche Elitismo (culturale), Spirito (libero), Stampa, Università
Internazionale, 235, 262
ebraica, 176-81
estetica, 176-81
grigia, 178
nera, 178
operaia, 298
rossa, 178
Islam, 107, 242, 265-66, 403, 816, 1028-29, 1038
Istinto / intelletto, 79-83, 118, 626-29, 962-64, 999-1002; *vedi anche* Apollineo, Dialettica, Dionisiaco, Ragione, Socratismo
Istruzione, 203, 224, 228, 231-33, 273, 319, 349-50, 401, 420-21, 426, 472-73, 479, 484-86, 555
e modernizzazione, 195-98
vedi anche Intellettuali
Italia, 37, 39, 239, 254, 480; *vedi anche* Nord / Sud, Rinascimento, Roma

Jacobi, Friedrich Heinrich, 525, 528-31, 547
Jacobsen, Hans-Adolf, 859 n
Jacoby, Johann, 906
Jaeger, Werner, 469
Jahn, Friedrich Ludwig, 140
Jahvè, 167, 495, 517, 862
Janz, Curt Paul, 42 n, 63 n, 272 n, 280 n, 773 n, 798 n
Jardin, André, 751 n
Jaspers, Karl, 849, 963
Jefferson, Thomas, 670-01
Jehnisch, Daniel, 528
Joho, Wolfgang, 285 n
Jordan, Winthrop D., 670 n

Kant, Immanuel, 23, 25, 29, 32, 41, 43-44, 63, 86-87, 90-91, 164, 221, 224, 228-30, 239, 244-46, 268-69, 272, 278, 300, 307, 317, 359-60, 421-22, 430, 481, 490, 528-529, 546, 558-59, 561, 697, 711, 717, 733, 810-11, 815, 818, 899, 938, 948, 952, 964, 974, 1033-34
Kapp, Friedrich, 410 n, 481
Karnow, Stanley, 656 n
Kaufmann, Walter A., 651 n, 653 n, 793, 800 n
Kautsky, Karl, 448, 486, 510, 995-97
Kazin, Alfred, 1000 n
Kershaw, Ian, 795 n, 888 n
Ketteler, Wilhelm Emmanuel von, barone, 596, 730
Kidd, Benjamin, 780
Kierkegaard, Sören Aabye, 106, 160, 480, 482, 658, 663
Kiernan, Victor G., 738 n
Kipling, Joseph Rudyard, 759-60, 1045
Kleist, Heinrich von, 30, 143, 221, 229, 406, 408, 532, 538, 552
Kleist, Ulrike von, 30 n
Klopstock, Friedrich Gottlieb, 521
Knapp, Georg Friedrich, 424 n
Kolchin, Peter, 726 n, 727 n
Köselitz, Heinrich, *vedi* Gast, Peter
Koselleck, Reinhart, 737 n
Kotzebue, August Friedrich Ferdinand von, 19
Kraditor, Aileen S., 1000 n, 1001 n
Kraus, Otto, 696 n
Krochmalnik, Daniel, 873 n
Kroll, Jürgen, 789 n
Krug, Wilhelm Traugott, 528-29
Kühl, Stefan, 754 n
Kultur, vedi Cultur
Kulturkampf, 123, 133, 233; *vedi anche* Cattolicesimo, Sciovinismo
Kunnas, Tarmo, 843 n
Kupisch, Karl, 864 n

La Bruyère, Jean de, 248, 431
Lafargue, Paul, 1010-11
Lagarde, Paul de, 95, 145, 176-78, 200-01, 207, 212, 257, 284, 789, 822

Lamartine, Alphonse de, 444
Lamennais, Hugues-Félicité-Robert de, 414, 416, 500, 720, 721 n
Lampl, Hans Erich, 451 n, 684 n
Langbehn, Julius, 414-15, 657, 740, 742-43, 789, 795, 805, 808, 821, 823, 827-28, 858
Lange, Friedrich Albert, 448, 756, 757 n, 1024 n
Lanjuinais, Jean-Denis, 488
Lanternari, Vittorio, 832 n
Laplace, Pierre-Simon de, 164, 278
Lapouge, Georges Vacher de, 509, 721, 724, 749-52, 754 n, 761-62, 780, 807, 809, 851
Larizza, Mirella, 681 n
La Rochefoucauld, François, 248, 294, 355
Lassalle, Ferdinand, 18, 56, 136, 198, 201, 427, 473, 595, 614, 620, 918
Laube, Heinrich, 50, 172-73
Lavigerie, Charles, 405, 568-69, 591
Lavoro, 35
  dignità del, 18, 57, 92, 102, 203, 347, 348, 375-76, 423-25, 464-65; *vedi anche* Otium, Schiavitù, Servitù
  divisione del, 99, 225, 337, 375, 856-59; *vedi anche* Questione sociale
  divisione internazionale del, 336-37; *vedi anche* Cina, Razzizzazione
  intellettuale, 1007-12; *vedi anche* Intellettuali, Psicologia, Sociologia (dei ceti intellettuali)
Lazare, Bernard, 107 n, 615 n, 769, 860, 867
Le Bon, Gustave, 385, 680-82, 723, 754-55, 758 n, 763, 877, 1001
Lecky, William Edward Hartpole, 757, 908
Ledru-Rollin, Alexandre-Auguste, 903
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 945
Lémonon, Michel, 407 n, 759 n, 801 n, 802 n
Lenin, Nikolaj (Vladimir Ilič Uljanov), 556, 712-15, 756, 835, 959
Leo, Heinrich, 448, 695, 751
Leone X, papa, 1025
Leone XIII, papa, 37, 480, 543, 567, 591
Lerda, Gennaro V., 480 n
Lesseps, Ferdinand-Marie de, 416 n
Lessing, Gotthold Ephraim, 167, 176, 938
Lessing, Theodor, 998
Lewald, Fanny, 906 n
Leiden, Jan van, 1026
Liberalismo, 22, 312, 314-16, 323-24; *vedi anche* Nazional-liberalismo
  autentico e spurio, 353-55
  e crisi della civiltà, 326-30; *vedi anche* Comune di Parigi, Rivoluzione
  ed epistemologia, 712-15; *vedi anche* Nominalismo, Prospettivismo
  e individualismo, 1055-61; *vedi anche* Individualismo
  e olismo, 1058-62; *vedi anche* Armonicismo, Olismo
  e ottimismo, 311, 688; *vedi anche* Ottimismo, Pessimismo
  e statalismo, 311-21; *vedi anche* Pólis, Stato
  e tematica del lavoro, 417-27; *vedi anche* Lavoro, Otium, Schiavitù
Libero pensatore, 483-86; *vedi anche* Intellettuali
Libertà
  degli antichi e dei moderni, 317-18, 404, 418, 427-31; *vedi anche* Lavoro, Otium, Schiavitù, Servitù
  di associazione, 123, 133, 233, 311-17, 801
  di spirito, 1014-24
  come spregiudicatezza intellettuale, 224-27, 483-85, 940-50, 1007-12
  di stampa, 479-83
Liceo, 224; *vedi anche* Istruzione
Lichtenberg, Georg Christoph, 717
Lichtheim, George, 790-01, 792 n, 860
Liebknecht, Wilhelm, 907
Lifton, Robert Jay, 754 n
Lincoln, Abraham, 424, 729
Linguet, Simon-Nicolas-Henri, 412-13, 433, 439, 670
Linneo, Carlo (Carl von Linné), 807
Livingstone, David, 335
Locke, John, 417, 418 n, 419, 456, 805, 824-825, 1051, 1062, 1074-76
Lombroso, Cesare, 629, 755, 756 n, 762, 763 n, 807, 809, 827, 910, 1087
Losurdo, Domenico, 23 n, 24 n, 30 n, 31 n, 32 n, 36 n, 41 n, 66 n, 80 n, 82 n, 83 n, 99 n, 138 n, 144 n, 145 n, 169 n, 186 n, 187 n, 189 n, 198 n, 199 n, 200 n, 207 n, 237 n, 248 n, 268 n, 282 n, 314 n, 318 n, 348 n, 368 n, 386 n, 393 n, 418 n, 429 n, 481 n, 521 n, 532 n, 537 n, 547 n, 551 n, 599 n, 657 n, 660 n, 674 n, 676 n, 695 n, 709 n, 727 n, 733 n, 747 n, 792 n, 824 n, 842 n, 843 n, 845 n, 887 n, 889 n, 918 n, 998 n, 1019 n, 1024 n, 1026 n, 1039 n, 1057 n, 1066 n
Louvre, 14, 21, 323; *vedi anche* Comune di Parigi
Lovejoy, Arthur O., 449
Löwith, Karl, 995
Luca, evangelista, 996-97
Luciano, 83
Ludendorff, Erich, 851, 864
Ludendorff, Mathilde, 864

Ludwig, Emil, 797 n
Luigi XIV, re di Francia (Re Sole), 144, 346, 516, 727
Luigi Filippo d'Orleans, re dei Francesi, 328
Lukács, György, 468 n, 471, 653-54 n, 658-659, 661, 781, 783, 791, 793, 798, 803, 856, 898, 959
Lutero, Martin, 23-24, 29, 122, 143, 158, 162-63, 199, 240-43, 250, 277, 284, 295-296, 489, 493-94, 501, 518-19, 542-44, 546, 559-61, 666, 677, 809, 818, 829, 861, 882, 905, 918-19, 952, 986, 1014, 1025-27, 1044, 1085
Luthardt, Christoph Ernst, 480 n
Luther, Martin, *vedi* Lutero, Martin
Lutz, Ralph, 51, 404 n, 410 n
Lyotard, Jean-François, 1047 n

MacArthur, Arthur, 656
Macaulay, Thomas Babington, 902
Macpherson, Crawford B., 1055 n
Maistre, Joseph-Marie de, 377, 524, 529, 550, 674, 679, 716, 724, 1039, 1065, 1067
Malattia / salute, 627-35, 641-48, 679-84, 964-971, 980-84, 1085-89; *vedi anche* Eugenetica
Mallet du Pan, Jacques, 265-68, 307, 340, 824-25
Malthus, Thomas Robert, 48, 92-95, 439, 446, 463, 553, 635, 669-71, 684, 688-91, 1061
Mandeville, Bernard de, 359, 418-19, 421, 438, 445, 446 n, 1050-51, 1060, 1062
Mann, Thomas, 783, 784 n
Manzoni, Alessandro, 39, 40 n
Maometto, 265
Mao Tsetung, 989, 990 n
Marat, Jean-Paul, 444, 542
Maria Vergine, madre di Gesù, 592, 989, 1025
Mario, Gaio, 754
Marr, Wilhelm, 257, 520-21, 595, 600, 873-74
Martini, Fritz, 140 n
Marwitz, Friedrich August Ludwig von der, 730 n
Marx, Karl, 14, 18 n, 37, 40, 41 n, 45, 47-48, 57, 83 n, 96 n, 98-99, 132 n, 133, 144, 154 n, 157 n, 158, 160, 172 n, 187 n, 219, 220 n, 223 n, 232, 267, 289, 292 n, 307, 313, 385, 390 n, 412 n, 413, 416 n, 421 n, 423-24, 432-33, 454-57, 459-61, 462 n, 463-67, 470-71, 477, 480 n, 481, 485-86, 488, 502, 508 n, 516, 533 n, 535-36, 539, 550, 556, 557 n, 559 n, 563 n, 575 n, 600 n, 620, 621 n, 642, 670 n, 684 n, 685, 728, 730, 746 n, 792, 875 n, 901-02, 908 n, 959 n, 987, 988 n, 989-92, 994-95, 1009 n, 1010-1012, 1031-32, 1047, 1058, 1060-62, 1068-69, 1073-74
Mason, Haydin, 485 n
Massara, Massimo, 619 n
Massimiliano II, re di Baviera, 546 n
Materialismo, 279, 282, 553; *vedi anche* Sensualismo, Spiritualismo
Matrimonio, 43, 298, 314, 322, 382, 389, 391, 636, 652
  misto, 191, 335-36, 409, 436-37, 620-21
  vedi anche Donna, Eugenetica, Femminismo, Ingegneria sociale, Procreazione, Socialdarwinismo
Matteo, evangelista, 167, 996-97
Matteucci, Nicola, 98 n, 266 n, 267 n, 268 n, 308 n, 340, 825 n, 826 n
Maurras, Charles, 809
Mauzi, Robert, 35 n
Mayer, Arno J., 184 n, 382, 737, 785, 786 n, 787, 789-91, 793, 794 n, 834
Mayeur, Jean Marie, 350 n, 596 n
Mazzini, Giuseppe, 143, 295, 301, 371
Medioevo, 43, 164, 209, 239, 327, 493, 511, 627, 903
Mefistofele, 222, 1020
Mehrarbeit, 431-32; *vedi anche* Lavoro, Pluslavoro
Mehring, Franz, 306, 347 n, 350 n, 351-52, 353 n, 372, 448, 557, 562-63, 571, 576 n, 577 n, 589, 662 n, 663, 691, 775, 781-82, 907 n
Meister, Richard, 205
Melodramma, 6, 64; *vedi anche* Opera
Melon, Jean-François, 412
Mendelssohn-Bartholdy, Felix, 119, 171-72, 594, 771
Menzel, Wolfgang, 186, 902
Mercier, Louis-Sébastien, 524
Mérimée, Prosper, 234
Merriam, Charles E., 440 n, 824 n
Messianismo, 47-48, 330-31, 503, 506-09, 513, 541, 550, 597, 682, 853, 994-97, 1036-37; *vedi anche* Cristianesimo, Eterno ritorno, Rivoluzione
Messico, 191
Metafisica, 247, 505
  dell'arte, 6-7, 65, 631
  del genio, 95-101, 129, 133, 212, 467
  vedi anche Elitismo
Metafora, 651-56; *vedi anche* Schiavitù

Metternich-Winneburg, Klemens Wenzeslaus Nepomuk Lothar von, 249, 852, 903
Meyer, Eduard, 944
Meyerbeer, Giacomo (Jakob Liebmann Meyer Beer), 105, 119-21, 129, 171, 173, 189, 594, 819
Meysenbug, Malwida von, 107, 125-26, 280
Michelet, Jules, 500, 675 n, 813, 899, 906-07, 953, 970, 999, 1000-01, 1004
Mill, John Stuart, 97, 98 n, 305, 314, 327, 329-33, 712-14, 734, 741, 950, 1056
Miller, Randall M., 726 n
Mime, 123-24
Mirabeau, Victor du Riquetti de, 674
Miscegenation, 409, 436; *vedi anche* Eugenetica, Matrimonio (misto), Procreazione, Razza, Socialdarwinismo
Mises, Ludwig von, 686
Mito, 5
  di Edipo, 86, 724
  genealogico anglosassone-ebraico, 599
  genealogico ariano-germanico, 148, 164, 166
  genealogico ariano-greco-germanico, 145, 147, 164, 166
  genealogico cristiano-germanico, 143-45, 148, 163-64, 166, 240-45, 248, 252-53, 283, 599
  genealogico ebraico-cristiano-greco-occidentale, 1035-38
  genealogico germanico, 144-145, 164
  genealogico greco-germanico, 145-49, 152, 162, 164, 232, 843-46
  genealogico greco-romano-germanico, 148-49, 164
  del peccato originale, 39-42, 46-50, 52, 104, 130, 147, 158, 168, 275, 287, 361, 500
  di Prometeo, 16, 47-48, 86, 104
  del *Sonderweg* tedesco, 138, 656-61
Mitologia
  ariana, 435, 623, 656, 829-33, 860-65, 1091-92
  germanica, 165
  greca, 47-48, 78, 86, 104, 165, 207, 880, 1027
  indoeuropea, 165
  nibelungica, 122-27, 162
Modernismo reazionario, 367-68
Modernità, 5-9, 903-12
  e massificazione, 326-28
  e postmodernità, 1073-76
  vedi anche Intellettuali, Stampa
Mohl, Robert von, 414 n
Möhler, Arnim, 891 n
Moissoner, Maurice, 826 n
Moleschott, Jacob, 472
Moltke, Helmuth von, conte, 740, 802
Mommsen, Theodor, 131, 256, 902, 904
Monarchia
  assoluta, 429-30, 489
  di Luglio, 694
  «sociale», 570-76; *vedi anche* Stato (sociale)
Monoteismo, 514-16; *vedi anche* Paganesimo
Montaigne, Michel Eyquem de, 248, 280, 309, 945, 986
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat de, 412, 431, 432 n, 454, 516, 716, 890, 945-946
Montinari, Mazzino, 132 n, 773 n, 781 n, 799, 800 n, 807 n, 1077-79, 1082, 1088, 1090, 1092-93
Montlosier, *vedi* Reynaud de Montlosier, François-Dominique, conte di
Morale, 208-09, 277, 287-88, 300, 355-56, 365, 539, 544
  della compassione, 291-94, 305, 347, 357-358, 361, 364, 411, 435, 445-51, 500, 545, 669-73, 1090
  ebraico-cristiana, 275
  ed ebraismo, 125
  e fanatismo, 285-302, 487-98
  e rivoluzione, 302-05, 307-08, 371, 985-94
  degli schiavi, 495-98, 622, 985-92
  e scienza, 290-92, 363, 645-47, 757-60, 922-26
  dei signori, 386, 969
  vedi Ciandala, Cristianesimo, Risentimento, Rivoluzione, Teodicea
Moravia, Sergio, 486 n
Morgan, Edmund S., 412 n
Morison, Samuel E., 824 n
Morlang, Thomas, 1035 n
Morte
  di Dio, 538-39
  «libera», 637-41
Mosè, 163, 594, 643
Möser, Justus, 98 n
Mosley, Oswald, 792
Mosse, George Lachmann, 140 n, 657, 794 n, 805 n, 836 n, 838, 1013 n
Mounier, Jean-Joseph, 265, 440, 733
Müller, Adam Heinrich, 85, 197, 268 n, 471 n, 695
Mundt, Theodor, 902
Müntzer, Thomas, 296, 526, 546, 919
Murri, Romolo, 596
Musica, 5-6, 10, 15, 23, 25, 29, 57, 63-64, 120, 794-96, 799-80

ed ebraismo, 116-26
vedi anche Arte, Giudeofobia, Opera, Pessimismo, Tragedia
Musil, Robert, 808
Mussolini, Benito, 765, 776, 792, 797, 851

Napoleone I Bonaparte, imperatore dei Francesi, 25, 33, 140, 143-45, 183, 201, 232, 237, 245, 249, 384, 387-88, 391, 394, 397, 406, 489, 498, 510, 551, 559, 561, 642, 653, 727, 741, 745, 758, 842, 903, 959-61, 970
Napoleone III Bonaparte, Luigi, imperatore dei Francesi, 25, 27, 31, 141, 143-45, 232, 245, 385, 388, 489, 903
«Nascita della tragedia (La)», 7-34, 39, 44, 52-68, 70-73, 75, 81-82, 85-86, 91, 104, 114, 116, 118-19, 121-22, 124-26, 141-142, 229, 284, 558, 696
Natura
e artificio, 79-80, 215, 671, 684-91, 709; *vedi anche* Socialdarwinismo
stato di, 302
umana, 19, 39-40, 42, 46, 260, 286-287, 290-92, 294-96, 306, 309-10, 322, 352-353, 359-62, 372, 378-79, 523, 716-20; *vedi anche* Morale, Peccato
Nauwerck, Karl, 533 n
Nazificazione di Nietzsche, 767-72, 781-84, 792-97
Nazionalizzazione delle masse, 1013-14; *vedi anche* Psicologia (delle folle)
Nazional-liberalismo
adesione di Nietzsche al, 26-28, 153-60, 170-88
allontanamento di Nietzsche dal, 231-42
vedi anche Europa, Sciovinismo
Nazismo, 659, 839-43
preparazione ideologica del, 834-39
ruolo del nietzscheanesimo nel, 535-37, 654, 878-84; *vedi anche* Ariano, Germania, Mito, Razzizzazione
Necker, Jacques, 432, 420-21
Negri, Antimo, 479 n
«Neoclassicismo» di Nietzsche, 29
Neocriticismo, 84-91; *vedi anche* Criticismo
Nerone, Lucio Domizio, 884
Nevins, Allan, 416 n
Newton, Isaac, 961
Nichilismo, 215, 276-77, 512, 522-54, 634, 692
«attivo», 540-41, 638-41, 646
«in atto», 638-41
completo, 638
incompleto, 638-40
come metacritica, 532-37, 540, 552
russo, 84, 276, 297, 350-51, 524-25, 527, 539, 542, 548, 551, 600
Nicola II, zar di Russia, 601
Nicolovius, George L., 551 n
Niebuhr, Barthold Georg, 904, 938
Nietzsche, 364-77
«anglofobo», 809-15
anti-antisemita, 566, 581-85
antitedesco, 555-90, 821-23, 888-93
«filosofo del potere», 1067-70
giudeofobo, 104-33, 166-92, 1078-81
«illuminista», 340-46, 555-57, 913-19
«impolitico», 773-80, 784-92, 798-806, 897-908
«inattuale», 661-68, 720-24, 922-26
psicologo, 954-58
e Sieyès, 733-37
Nissen, Benedikt Momme, 415 n
Noè, 609
Nolte, Ernst, 644 n, 787, 788 n, 790-92, 797 n, 805 n
Noluntas, 9, 109, 213, 221-22, 277, 364-65, 490, 498, 522; *vedi anche* Cosmodicea, Nominalismo
Nominalismo, 57, 693-712; *vedi anche* Epistemologia e politica
antropologico, 301, 368-69, 440-41, 447, 449, 516, 720-24, 884-88, 1052-62; *vedi anche* Uomo
e prospettivismo, 703-08; *vedi anche* Prospettivismo
Nord / Sud, 296, 519, 560, 627; *vedi anche* Riforma, Rinascimento
Nordau, Max, 774, 874-75, 886 n, 887, 910 n, 981
Novalis (Friedrich Leopold von Hardenberg), 216, 912
Nuovo Testamento, 122, 167-68, 388, 494, 507
Nussbaum, Martha Craven, 404 n

Occidente, 60-61, 253, 513-15; *vedi anche* Europa, Mito
ed ebraismo, 332; *vedi anche* Antisemitismo, Ebraismo, Rivoluzione (come complotto)
e Oriente, 127-28, 163, 251, 257, 272, 330-34, 513-21, 657, 1038-46; *vedi anche* Cina, Colonialismo, Oriente, Razzizzazione
Ockham, Guglielmo di, 805
Odisseo, 251, 269
Offenbach, Jacques, 771

Oken, Lorenz, 411
Olender, Maurice, 972 n
Olanda, 531
Olismo, 214, 1058-62; *vedi anche* Individualismo
Omero, 44, 141, 251, 450, 1044
Omodeo, Adolfo, 434 n
Opera, 6-7, 23, 29, 38, 42, 111, 120-21, 558; *vedi anche* Musica, Tragedia
Opitz, Reinhard, 842 n
Orazio Flacco, Quinto, 150
Organicismo, 1058-60; *vedi anche* Dionisiaco, Olismo, Principium individuationis
Oriente, 9, 41-42, 60-61, 247, 275, 490; *vedi anche* Cina, Occidente
Orsucci, Andrea, 943 n
Otium, 153-54, 337, 347, 382, 392, 418-23, 426-27, 429-33, 453-54, 459, 632
  et bellum, 737-44, 795
  vedi anche Lavoro, Schiavitù
Ottimismo, 15-18, 20-21, 23-24, 29, 32-34, 36, 38-41, 45, 58, 62-65, 77, 85-86, 121, 126, 157
  ebraico, 106-08, 116, 126, 168-70, 179, 200, 202-03
  e modernità, 13
  e pessimismo, 629-35
  vedi anche Filisteismo, Socratismo
Ottmann, Henning, 651 n, 563 n
Overbeck, Franz, 96, 238, 410, 608, 615, 621, 628, 668, 769, 773, 807, 860, 867, 905, 966
Owen, Robert, 37, 914

Pace / guerra, 337-39; *vedi anche* Esercito, Guerra, Sciovinismo
Paganesimo, 8, 43, 278, 282, 539, 550, 596; *vedi anche* Politeismo
Paneth, Joseph, 608, 873
Paolo di Tarso, santo, 177, 404-05, 430, 495, 507, 515, 543, 606, 677, 765, 779, 801, 831, 868-69, 871-72, 875, 880, 916, 1042
Paraguay, 377
Pareto, Vilfredo, 723, 751, 757, 758, 788
Pareyson, Luigi, 619 n
Parigi, 14, 26; *vedi anche* Comune di Parigi
Parmenide, 11, 631
Parrington, Vernon L., 80 n, 405 n, 407 n
Parsifal, 666, 819
Partito
  di Federico III, 586-90
  nazional-liberale, 26-28, 83-84, 153-60, 170-188, 199-202, 231-42, 256-58, 281-84, 316-18, 592-94, 603-04, 609-10 n, 734, 757, 808
  socialdemocratico, 73-74, 136, 227, 285-86, 297, 315, 465, 557, 350, 502, 553, 556, 995-97
  della visione tragica del mondo, 71-74
  della vita, 367, 370-73, 548, 645-48, 922-926
Partitocrazia, 311-17; *vedi anche* Democrazia, Stato, Suffragio
Pascal, Blaise, 2, 933, 955, 1015-16
Pascoli, Giovanni, 440, 704
Paul, Jean, 530, 912
Pearson, Karl, 754
Peccato, 242-43, 295, 361-64, 368-69, 495, 514-17, 519, 522-23, 539, 553
  originale, 39-42, 46-50, 52, 104, 130, 147, 158, 168, 275, 287, 361, 500
  vedi anche Cosmodicea, Teodicea
Pelagianismo, 39-45, 247, 489
Pelagio, 489
Pericle, 313, 320, 511, 831, 1044
Perrot, Michelle, 754 n, 759 n
Persefone, 46-47
Persia, 63, 228, 337, 1042, 1052
Pessimismo, 9, 11-12, 28, 39-40, 48, 64-66, 77, 169
  e ottimismo, 629-35
  vedi anche Germania (erede della grecità tragica), Ottimismo
Petrarca, Francesco, 239, 520
Petronio Arbitro, 279
Pforta, 42, 156, 490, 936
Pick, Daniel, 683 n, 721 n, 741 n, 742 n, 745 n, 788 n
Pilato, 916, 977, 984, 988
Pindaro, 520
Pitagora, 9
Platone, 2-3, 9-10, 46, 83, 101, 128, 130, 320, 322-23, 436, 469 n, 496-97, 544, 637, 644, 665, 677, 711, 821, 829, 901, 916, 950, 967-68; *vedi anche* Dialettica, Socratismo, Tragedia
Plitt, Gustav L., 481 n
Ploetz, Alfred, 750 n, 751, 777, 809, 827, 828 n, 888, 892
Pluslavoro, 431-33, 453-54, 458-59, 691-92, 1011; *vedi anche* Lavoro, Otium, Schiavitù
Plutarco, 329
Podach, Erich F., 850 n
Pöggeler, Otto, 528 n
Polanyi, Karl, 439 n

Poliakov, Léon, 134 n, 171 n, 172 n, 173 n, 435 n, 761 n, 807 n, 827 n, 859 n, 888 n
Poligrafia, 279, 931-34
Polis, 318-20, 427-28, 430, 496, 629, 637; *vedi anche* Atene, Democrazia
Politeismo, 514-16; *vedi anche* Religione
Politica, 63-67
  e antipolitica, 792-97
  e arte, 62-66
  e epistemologia, 693-708, 712-15
Poliziano (Agnolo Ambrogini), 1025
Polonia, 379, 536, 579, 600, 604
Popolo, 140; *vedi anche* Suffragio
  e arte, 118, 129, 137-43, 490, 558; *vedi anche* Dionisiaco
  ciandala, 865-67; *vedi anche* Ciandala
  eletto, 591-96
  come massa amorfa, 473-79, 484-85, 680-82, 1012-14; *vedi anche* Suffragio
  e nazione, 854-56; *vedi anche* Sciovinismo
Portogallo, 604
Positivismo, 302, 363, 369, 665, 680; *vedi anche* Scienza, Sociologia
Principium individuationis, 54-55, 489, 498, 642, 703; *vedi anche* Dionisiaco, Nominalismo, Olismo
Procreazione, 313-14, 322, 391
  controllo sulla, 636-38, 1085-89
  vedi anche Donna, Economia politica, Ingegneria sociale, Matrimonio, Socialdarwinismo, Suicidio
Progresso, 15-17; *vedi anche* Modernità, Tecnica
Prometeo, 16, 47-48, 86, 104
Prospettivismo, 708-12, 715-20, 958-61
  e nominalismo, 703-08
Protestantesimo, 23-24, 29, 122, 139, 143, 145, 158, 162-63, 240-43, 295-96, 493-94, 518-19, 542-46, 559-61, 666, 677, 809, 818, 829, 861, 882, 905, 918-19, 952, 986, 1014, 1025-27, 1044, 1085; *vedi anche* Nord / Sud, Riforma
Proudhon, Pierre-Joseph, 157, 285, 413, 534, 536, 543
Prussia, 22-23, 26-28, 31, 195-98, 203, 218; *vedi anche* Germania
Psicologia, 559, 923, 947-50, 978; *vedi anche* Malattia / salute, Socialdarwinismo, Sociologia
  delle folle, 680-82, 1012-14
Pugačëv, Emilian Ivanovič, 674, 679
Puritanesimo, 266, 405, 492, 526, 728-29, 1000; *vedi anche* Abolizionismo, Stati Uniti

Quandt, Johann G. von, 428 n
Questione sociale, 52-57, 99, 196, 347-48, 350-53, 355, 375, 417-22, 431-33, 453-454, 458-59, 463, 596-99, 691-92, 986, 1011, 1060, 1073, 1083-85
  e questione ebraica, 615-17
  vedi anche Ebraismo, Emancipazione (degli ebrei), Lavoro
Quinte, Edgar, 500

Radowitz, Joseph Maria von, 547
Raffaello Sanzio, 98-99, 943, 1025
Ragione
  e arte, 629-35; *vedi anche* Dionisiaco, Principium individuationis
  calcolante, 328-29, 678, 1070-73; *vedi anche* Illuminismo
  limiti della, 84-90, 94, 100, 216, 340, 365-366, 489; *vedi anche* Dialettica, Socratismo
  universalità della, 43, 100, 483-86, 962-64
Ranke, Leopold von, 209, 211-12, 906
Rasputin, Grigorij Efimovič, 767
Rauschning, Hermann, 841 n
Raynal, Guillaume Th., 447
Razionalismo, 15-20, 94, 697, 716-17, 719, 837, 948, 1072; *vedi anche* Dialettica, Ragione, Scienza
Razionalità, 483-86, 962-64
  del reale, 207-10, 211-12
  vedi anche Progresso, Storia
Razza, 379, 647
  bianca, 411-12
  dei servi, 433-37
  dei signori, 433-37
  vedi anche Colonialismo, Eugenetica, Socialdarwinismo
Razzizzazione, 433-37, 803-06, 971-73
  orizzontale, 823-26, 856
  trasversale, 435-37, 823-26, 847-54, 863
  vedi anche Schiavitù
Rée, Paul, 272-73, 277, 280, 306-07, 811, 873
Reeve, Henry, 739
Reimarus, Hermann Samuel, 164, 274
Religione, 8, 154-60, 268, 464; *vedi anche* Ebraismo, Monoteismo, Morale, Politeismo, Rivoluzione
  della compassione, 290, 438-42, 545; *vedi anche* Morale, Socialdarwinismo
  cristiana, 58-59, 166-67, 239-42, 268, 275-277, 494-95, 543-44, 592-98, 653, 779, 865-69, 875, 880, 916, 937, 977, 984, 986-88, 1092-93; *vedi anche* Anticristianesimo, Cristianesimo

«dotta», 43-46
ebraica, 106, 127-28, 162, 167, 241, 495, 517, 862; *vedi anche* Ebraismo
ellenica, 7; *vedi anche* Grecia, Politeismo
come ideologia, 471-75, 994-999; *vedi anche* Ideologia
come strumento di dominio, 473-79, 484-485; *vedi anche* Elitismo
Rembrandt, Harmenszoon van Rijn, 827
Renan, Joseph-Ernest, 22, 23 n, 36, 125, 151, 161, 170, 267, 298, 314, 416, 444, 489, 493, 501, 517, 698, 738, 740-01, 756, 798-99, 801, 812, 826, 831, 899, 972
Renault, François, 402 n, 568 n, 569 n, 570 n
Renaut, Alain, 983 n
Ressentiment, *vedi* Risentimento
Restaurazione, 377, 488, 492-94, 682; *vedi anche* Antico regime
Reuth, Ralg G., 804 n, 879 n
Reynaud de Montosier, François-Dominique, conte di, 434-35, 908
Ricardo, David, 463
«*Richard Wagner a Bayreuth*», 24, 128-29, 142-43, 148, 204, 230, 513, 673, 795; *vedi anche* «Considerazioni inattuali»
Richter, Eugen, 349
Rickert, Heinrich, 187 n, 1056
Ricœur, Paul, 455 n
Riedel, Manfred, 526 n
Rieffer, G., 425 n
Riehl, Alois, 771
Riforma, 23, 33, 122, 139, 145, 158, 162-64, 199, 239-41, 245, 250, 488, 492-99, 518, 526, 529, 542, 550, 559-60, 676-77; *vedi anche* Nord / Sud, Protestantesimo
Rinascimento, 37, 49, 142-43, 239-40, 245, 250, 272, 397, 498, 560, 627; *vedi anche* Riforma
Risentimento, 275, 288, 292-94, 304-06, 325, 405, 442-45, 451, 453, 475-76, 495, 502-503, 506-07, 554, 560, 601, 605-08, 611, 617, 622-23, 648, 674-75, 686-87, 702, 706; *vedi anche* Intellettuali, Partito (della vita)
Risorgimento, 143, 295, 301, 371
Ritschl, Friedrich Wilhelm, 63, 113, 115, 127, 901, 906
Ritter, Gerhard, 579 n, 655 n, 787
Rivarol, Antoine de, 98, 266, 308, 825
Rivoluzione
americana, 35, 527
come complotto, 867-77
come degenerazione, 679-84; *vedi anche* Malattia / salute
di Febbraio, 482, 684
francese, 18-20, 22, 28, 35-36, 38-40, 57, 66, 79, 80-85, 87, 89-90, 94, 97-99, 199, 212, 216-17, 219, 224, 249, 259, 262, 264-68, 273-74, 279, 282, 287-91, 296, 298, 304-05, 307-09, 311, 316, 331, 340, 388, 397, 405-06, 420, 422, 434-35, 439-441, 448, 462, 468, 470, 481, 490, 492-493, 495-98, 500, 508-09, 516, 524-27, 529-30, 535-36, 539, 544-45, 548, 551, 558-59
e guerra, 22-23, 339, 395-96, 744-46
di Luglio, 40, 120-21, 328, 483; *vedi anche* Comune di Parigi, «Glorious revolution»
del 1830, 542
del 1848, 8, 13-14, 18, 24, 36, 87, 93, 154, 158, 197, 267, 312, 386, 403, 405, 409, 422-24, 428-29, 448, 462-63, 481, 487-488, 525, 527-28, 539, 542, 557, 662, 664-65, 667-68, 681, 693
occidentale unica, 492-99
puritana inglese, 492, 526
come rivolta servile, 15, 18, 21, 86, 158-60, 196-98, 285, 405-06, 442-44, 451; *vedi anche* Schiavitù
dei Taiping, 330, 509
totale, 442-45
Robespierre, Maximilien-Marie-Isidore de, 35, 40, 286, 304, 501, 533, 535, 542, 547, 551, 987, 1014, 1074
Rodinson, Maxime, 1029 n
Rohde, Erwin, 21, 44, 63-64, 71, 74, 76, 85, 91, 95-96, 109, 112, 115-16, 131, 158, 177, 183, 185, 188, 190, 410, 773, 781, 923-24, 936, 944, 1019, 1079
Rhodes, Cecil John, 741, 1033
Röhl, John C. G., 234 n, 566 n, 567 n, 575 n, 577 n, 578 n, 579 n, 580 n, 586 n, 587 n, 588 n
Roma, 29-30, 33-34, 37, 60, 127-31, 148; *vedi anche* Germania (e Francia).
e Giudea, 497, 517, 607, 609, 891; *vedi anche* Anticristianesimo, Ciandala, Ebraismo
Romanticismo, 29, 80, 100, 142, 187, 246, 340-41, 708-09
Romundt, Heinrich, 64, 177, 180
Roosevelt, Theodore, 770, 809, 891
Rose, Paul Lawrence, 124 n, 172 n, 173 n
Rosenberg, Alfred, 791, 800, 819, 841, 845-46, 851, 864, 865 n, 878-79, 880 n, 885-86
Rosenkranz, Johann Karl Friedrich, 47, 88 n, 89, 222, 530, 534
Rosmini Serbati, Antonio, 37, 525, 547

Ross, Werner, 103 n, 270 n, 482 n
Rossini, Gioacchino, 120, 594
Rousseau, Jean-Jacques, 39, 42, 66, 93, 220-221, 223-24, 245, 259-61, 265-69, 274, 286-87, 290 n, 291, 295, 300, 304-05, 428, 439-40, 447, 449, 456 n, 488, 501, 542, 544, 558, 627, 674-77, 681, 703-03, 721, 812-13, 815, 901, 915, 946, 952, 971, 986, 999-1001, 1004, 1010, 1014, 1023, 1028
Ruge, Arnold, 158, 237, 481, 533, 906
Ruge, Wolfgang, 879 n
Ruskin, John, 739, 742, 745
Russia, 84, 233, 276, 287, 297, 334, 339, 350-51, 387, 396-97, 402, 458, 524-25, 527, 539, 542, 548, 556, 579, 599-603, 659, 674, 725-32; *vedi anche* Nichilismo (russo)

Sade, Donatien-Alphonse-François de, 439, 533, 534 n, 539, 552, 758, 783
Sainte-Beuve, Charles-Augustin, 266, 812
Saint-Just, Louis-Antoine-Lion, 35, 535
Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy de, 37, 423, 501, 691, 1014
Sand, George (Amandine-Lucie-Aurore Dupin, baronessa di Dudevant), 305, 812-813, 819, 826, 899
Sanscrito, 131; *vedi* Ariano
Sanson, Charles-Henri, 262
Santaniello, Weaver, 768 n, 798 n
Sassonia, 27
Satana, 208
Saulo, 241, 507; *vedi anche* Paolo di Tarso
Sautet, Marc, 132 n
Savigny, Friedrich Karl von, 216, 219
Savonarola, Girolamo, 501, 1014
Scetticismo, 295; *vedi anche* Illuminismo
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 8, 32, 41, 46-47, 245, 428-30, 528, 546-47, 619, 654 n, 655, 811, 912, 994, 1039, 1040 n
Schiavitù, 8, 13-18, 40, 43, 49, 55-56, 58-60, 62, 64-65, 76-77, 79-80, 92, 102-03, 162, 210, 284, 318, 336-37, 392
  abolizione della, 18, 43, 96, 215, 267, 402-412, 424-25, 433, 440, 508, 539, 728-29, 1000
  degli antichi e dei moderni, 428-31
  «classica», 412-17, 428-31
  «nuova», 373-77, 401-02, 412-17, 428-31
  presupposto della civiltà, 425-28, 431, 433-434, 438-42, 453-54, 1083-85
  razziale, 433-37, 803-06, 823-26, 847-54, 856-59, 971-73
  vedi anche Abolizionismo, Lavoro, Otium, Pluslavoro
Schieder, Theodor, 218 n
Schiller, Johann Christoph Friedrich, 75, 79, 245, 269, 786, 813
Schlegel, Friedrich von, 145, 197, 247, 393, 471, 530, 534, 547, 549-50, 1039
Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel, 32, 247
Schmuhl, Hans-Walter, 789 n
Schnabel, Franz, 411 n
Schoeck, Helmut, 686 n, 687 n
Schopenhauer, Arthur, 9-11, 17, 23, 29, 32, 34, 38-39, 41, 45, 54-55, 57, 63, 69, 75, 78, 86, 90-91, 93-95, 106-08, 110, 113-114, 126, 130-31, 135, 145, 165, 167, 169, 176, 183-84, 200, 212, 215, 220-24, 226-30, 243, 246, 254, 261, 274, 277-78, 303-04, 306, 312, 317, 320, 326, 344, 361, 363-66, 407, 423, 430, 432, 448, 451-53, 457-61, 466, 471-72, 474-75, 481, 482 n, 489-90, 498, 504, 509, 522-523, 531, 545, 549, 553, 604, 610, 630, 633, 655, 662, 664, 668-69, 674, 678, 679 n, 685, 687, 694, 696, 699-703, 719, 763, 811, 820, 876, 897, 901, 908, 920-921, 930, 937, 939, 942-43, 949, 951-52, 955-56, 967, 971, 1005, 1040, 1042, 1069-70, 1080, 1090
«Schopenhauer come educatore», 212-16, 221-230, 538; *vedi anche* «Considerazioni inattuali»
Schumann, Wolfgang, 879 n
Schuré, Edouard, 523
Scienza, 300
  critica della, 238-39, 338-39, 394, 397
  espressione dello spirito plebeo, 708-12
  «estetica», 7
  e morale, 301-02, 363
  vedi anche Morale, Positivismo, Ragione, Socialdarwinismo
Sciovinismo, 283-84
  imperialista, 741, 854-56, 1033
  vedi anche «Antigermanesimo» di Nietzsche, Esercito, Europa
Scott, Walter, 216
Scuola, 70-71, 101, 161, 183, 195-96, 224, 228, 231, 281, 304, 319, 338, 422, 475; *vedi anche* Intellettuali, Istruzione
  del sospetto, 294-97, 309, 345-46, 356, 367, 380, 455 n, 654, 949; *vedi anche* Ideologia

storica, 217-18; *vedi anche* Storia
storica del diritto, 455-57, 467, 535-36; *vedi anche* Critica (dell'ideologia)
Seccombe, Wally, 991 n
Seckendorff, baronessa (nata Plänckner), 564
Seckendorff, Götz von, conte, 564-65
See, Klaus von, 888 n
Seier, Hellmut, 562 n
Selezione, 442, 640-42
e controselezione, 748-52
vedi anche Darwinismo, Ingegneria sociale, Socialdarwinismo
Sem, 595
Seneca, Lucio Anneo, 938
Sengupta, Somini, 619 n
Sensualismo, 49-52, 58, 1024-29; *vedi anche* Materialismo, Paganesimo, Peccato, Spiritualismo
Serenità ellenica, 8-12, 15, 49-52, 108, 157; *vedi anche* Ottimismo, Pessimismo
Serse I, re di Persia, 1052
Servitù, 43, 96
della gleba, 367, 417, 448, 450, 456-58, 472, 525, 535
vedi anche Lavoro, Otium, Schiavitù
Servitus, 417-22; *vedi anche* Lavoro, Otium, Schiavitù
Sévigné, Marie de Rabutin-Chantal de, 441
Shakespeare, William, 387, 986, 1025
Siegfried, 123-24
Sieyès, Emmanuel-Joseph, 289, 420, 527, 670, 734-36, 824-25, 854 n, 855, 1051
Sigfrido, *vedi* Siegfried
Silberner, Edmund, 906 n
Sileno, 9, 15, 897
Silla, Lucio Cornelio, 488
Simmel, Georg, 771
Simon, Walter Michael, 665 n
Skilton, J. A., 723 n
Slotkin, Richard, 1031 n
Smith, Adam, 99, 196, 986, 1060
Socialdarwinismo, 36, 306, 423, 553, 651-52, 655-57, 661, 678, 685, 705, 723, 748-53, 757, 760, 777-80, 811, 1087-88; *vedi anche* Darwinismo, Eugenetica, Ingegneria sociale, Züchtung
Socialdemocrazia, 73-74, 136, 227, 285-86, 297, 315, 465, 557; *vedi anche* Socialismo
Socialismo, 7, 21-22, 28, 31, 35-40, 42-43, 49-52, 56, 63, 74, 99, 133, 141, 155-57, 197, 202, 207, 217, 261, 275, 281, 286, 289, 305-07, 323-24, 342, 347, 349, 543, 556
«feudale», 618-21
kantiano, 307
vedi anche Anarchismo, Comunismo
Sociologia, 286, 686-87, 713, 950; *vedi anche* Positivismo, Psicologia, Socialdarwinismo
dell'arte, 98-99; *vedi anche* Arte
dei ceti intellettuali, 673-79, 927-31; *vedi anche* Intellettuali, Stampa
Socrate, 3, 10-11, 15-19, 21-22, 29, 64-66, 81-84, 89, 91, 111, 114-15, 117, 124-25, 128, 130, 147, 185, 203, 207, 229, 250, 295, 496-97, 518, 544, 606, 626, 634, 681, 684, 820, 829, 879, 930, 947, 952, 968, 971-72, 976-77, 981-82, 1078, 1083-1084, 1089
Socratismo, 3, 10, 20, 81, 86, 89, 110-19, 124
ed ebraismo, 166-92
vedi anche Dialettica
Sofocle, 5, 9
Sombart, Werner, 416 n
Sorel, Georges, 31 n
Spagna, 254, 604
Sparta, 8, 1074
Spartaco, 500
Spaventa, Bertrando, 525, 531
Speer, Albert, 796
Spence, Jonathan, 509 n
Spencer, Herbert, 423, 685, 705, 723, 748, 749 n, 753, 757, 760, 811
Spengler, Oswald, 891
Spinoza, Baruch, 61, 107, 248, 677, 934, 965, 978
Spirito
libero, 226-27, 269-71, 340-41, 356-57, 364, 367, 370-73, 377-80, 478, 483-86, 539, 555, 559, 761-63, 908-12, 1019-24; *vedi anche* Intellettuali
tedesco, 28, 31-34, 67, 71-72, 103, 114, 122-27, 137-43, 149-53, 174-75, 188, 195-199, 233, 247, 815-21; *vedi anche* Germania
Spiritualismo, 51, 279; *vedi anche* Materialismo
Staël, Anne-Louise-Germaine Necker, madame de, 824
Stahl, Friedrich Julius, 87, 207
Stampa, 110-16, 120, 125, 127, 129, 130-31, 135, 180, 185, 188, 191, 273, 374, 479-483; *vedi anche* Ebraismo
Statalismo, 199-201, 224, 317-22, 489; *vedi anche* Individualismo, Partitocrazia, Stato
Stati Uniti, 35, 314, 317, 327-29, 334-36, 339, 402-05, 407-10, 416, 424-27, 432-33, 436, 460-61, 508, 556-57, 638, 654-56, 661; *vedi anche* Abolizionismo, America, Guerra (di Secessione), Schiavitù

Stato, 35, 43, 53, 114, 137, 197-99, 208, 224-226, 312; *vedi anche* Democrazia, Individualismo
e arte, 65; *vedi anche* Arte, Metafisica (del genio), Otium
e Chiesa, 156
dorico, 60-61, 101-03, 320-21
greco, 149; *vedi anche* Pólis
popolare, 141, 285
e rappresentanza democratica, 350-53, 382-385, 482; *vedi anche* Democrazia, Suffragio
sociale, 347-48, 350-53, 355, 375, 508, 596-99; *vedi anche* Altruismo, Eugenetica, Morale (della compassione)
Steding, Christoph, 799, 849 n
Stegmaier, Werner, 873 n
Stein, Heinrich Friedrich Karl von, 41, 135
Stein, Lorenz von, 444 n
Stein, Ludwig, 773, 886 n
Stendhal (Henri Beyle), 373, 483
Sternhell, Zeev, 763 n
Stirner, Max (Johann Kaspar Schmidt), 36-37, 80, 98-99, 530, 533-35, 539-40, 550, 552
Stöcker, Adolf, 141 n, 543, 563, 565-67, 570-574, 576, 584, 588, 591-99, 603-04, 618, 622-24
Stoddard, Lothrop, 886-87
Stolberg-Wernigerode, Otto von, conte, 403 n, 404 n, 424 n, 425 n
Stoll, Adolf, 216 n
Storia, 7-8, 300; *vedi anche* Eterno ritorno, Innocenza del divenire, Progresso
antiquaria, 218-19, 366
critica, 219-20
filosofia della, 210-16
monumentale, 219; *vedi anche* «Utilità e danno della storia per la vita (Sulla)»
della morale, 992-94; *vedi anche* Morale
e radicalizzazione della coscienza storica, 992-94
universale, 75-78, 163, 205-07, 211, 923
Stout, Harry S., 726 n
Strauss, David Friedrich, 3, 18, 42, 88, 90, 106, 123, 128, 132-34, 150-59, 161-63, 164 n, 165-71, 173, 175-80, 182-83, 185-187, 189, 202, 206, 236, 273-79, 316, 329, 522-24, 665, 697-98, 897, 925, 930-931, 943, 972, 1024
Strindberg, August, 628
Struve, Walter, 98 n, 752 n, 787, 807 n
Suffragio, 311-16, 418, 499
universale, 198, 206, 273, 281, 304, 311-317, 349, 351, 353-54, 382, 386-87
vedi anche Democrazia, Elitismo, Partitocrazia
Suicidio, 637-41, 689; *vedi anche* Economia politica, Morale (della compassione)
Sumner, William Graham, 744 n, 749, 757
Superuomo, 614, 657-58, 668, 772-73, 776, 783-85, 884-88, 908-12, 1023, 1086-87
e «sotto-uomo», 884-88
vedi anche Elitismo, Eugenetica, Nazismo
Svetonio Tranquillo, Gaio, 915
Svizzera, 268, 350
Sybel, Heinrich von, 354, 561, 903, 907-08

Tacito, Cornelio, 26, 30, 146, 890, 915-16
Taine, Hippolyte, 19, 20, 85, 93, 203, 254, 261, 262 n, 266, 287-88, 290, 291 n, 299, 306, 431, 481, 494, 547-48, 561-62, 675, 680-01, 722, 824, 905-06, 908, 915, 945, 999
Tal, Uriel, 592 n
Talmud, 442
Tasso, Torquato, 613
Taureck, Bernhard H. F., 644 n
Tawney, Richard Henry, 439 n, 824 n, 1060 n
Tecnica, 16-17, 687; *vedi* Progresso, Scienza
Teismo, 485, 634
Teodicea, 75-78, 209, 919-22
della felicità, 919-22
vedi anche Cosmodicea, Morale (della compassione)
Teognide, 408-09, 430, 434, 728, 879, 886, 904
Teologia, 154, 157, 160, 209-10, 216, 301, 526, 954
Tertulliano, Quinto Settimio Florente, 988, 1003
Teti, Vito, 807 n
Teutomania, 24-26, 201, 233-38, 240-45, 248, 281, 283-84, 337, 340, 353, 607; *vedi anche* Gallofobia, Mito
Thierry, Jacques-Nicolas-Augustin, 434-35, 908
Thiers, Louis-Adolphe, 488, 510, 908
Tieck, Johann Ludwig, 187
Tille, Alexander, 306 n, 668 n, 770-71, 777-780, 789, 847-49, 1056
Tocqueville, Alexis-Charles-Henri de, 13-14, 20, 36-37, 85, 293, 314, 321, 323, 326-333, 423, 426, 431, 440, 441 n, 443, 450, 489, 494, 498, 547, 561-62, 676, 684, 685 n, 690, 693-96, 698-99, 707, 733, 734 n, 738-39, 751, 754, 756, 758-60, 876-877, 905-06, 908, 1001

Todorov, Tzvetan, 798
Tolstoj, Lev Nikolaevič, 726, 730
Tommaso d'Aquino, santo, 546
Tönnies, Ferdinand, 757, 774, 775 n, 757
Toussenel, Alphonse de, 135
Townsend, Joseph, 459, 460 n
Toynbee, Arnold Joseph, 127, 657, 832 n
Traducibilità dei linguaggi, 932, 950-54, 973
Tragedia, 5-7, 9-10, 15-20, 22, 29, 47, 64-66, 82-83, 118-19, 148, 185, 820, 924, 952, 976, 1083-84
  eschilea, 5, 16, 29, 47, 66, 148, 924
  euripidea, 5, 16-19, 22, 29, 64-66, 82-83, 118-19, 185, 820, 952, 976, 1083-84
  e opera, 6-7, 23, 29, 38, 42, 111, 120-21, 558
  sofoclea, 5, 9
  vedi anche «Nascita della tragedia (La)»
Trasimaco, 468
Trasvalutazione dei valori, 365, 384, 436, 640, 790, 977, 1065; *vedi anche* Morale
Treitschke, Heinrich Gotthard von, 27, 36, 73, 83-84, 115 n, 126, 131, 135, 136 n, 154, 155 n, 156, 175, 183, 189, 199, 201-202, 252, 256-57, 258 n, 277, 281-84, 316, 318, 351, 425, 479, 565, 592-93, 594 n, 603-04, 609-10, 734, 757, 808, 903, 907, 1092
Trendelenburg, Friedrich Adolf, 87, 89
Treue, Wilhelm, 396 n, 580 n
Tribschen, 38, 110-13, 131, 768
Trimalcione, 279
Tristano, 819
Trockij, Lev Davidovič, 536, 556, 743, 775, 776 n
Tucholsky, Kurt, 2
Tucidide, 313 n, 320 n, 831
Turgenev, Ivan Sergeevič, 527 n, 531, 541, 548, 551, 552 n, 726
Twain, Mark (Samuel Langhorne Clemens), 738 n

Uguaglianza, 79-81, 498; *vedi anche* Democrazia, Uomo
Umanesimo, 239; *vedi anche* Nord / Sud, Rinascimento
Umanitarismo, 289-90, 293-94, 306, 406, 463, 660, 774-76; *vedi anche* Economia politica, Morale (della compassione)
«*Umano, troppo umano*», 231-33, 238, 253-54, 256-57, 260, 262, 267, 273-75, 278, 283-284, 297, 299, 319-21, 327, 329, 341, 343, 345-47, 357-58, 362-63, 366, 368, 374, 384, 393-97, 408, 417, 448, 484-85, 514-15, 671, 682, 706, 920-21, 1041, 1048
Ungheria, 536
Universalità 30, 34
  mistificazione della, 476-78
  negazione della, 468-70
  vedi anche Ragione, Uomo
  della ragione, 43, 100, 483-86, 962-64
Università, 71, 160, 225, 228, 404, 556, 674; *vedi anche* Intellettuali, Istruzione, Spirito (libero)
Untersteiner, Mario, 468 n
Uomo, 6
  dignità dell', 18, 102, 203, 288, 1030-32; *vedi anche* «Utilità e danno della storia per la vita (Sulla)»
  diritti dell', 18, 35, 42, 57, 80, 92-5, 212, 287-88, 301-02, 305-06, 310, 353-54, 371, 415, 442, 465, 501, 508; *vedi anche* Democrazia, Suffragio
  diritti dell', e nuovo imperialismo, 1033-38
  di Goethe, 220-21, 223, 247
  natura dell', 19, 39-40, 42, 46, 260, 286-287, 290-92, 294-96, 306, 309-10, 322, 352-53, 359-62, 372, 378-79, 716-20; *vedi anche* Morale, Peccato
  di Rousseau, 220-24, 260, 268, 274
  di Schopenhauer, 220-24, 227-28, 246, 366
  di Voltaire, 274
Urbanesimo, *vedi* Città / campagna
Utilitarismo, 328-29
«*Utilità e danno della storia per la vita (Sulla)*», 204-10, 217-20, 992; *vedi anche* «Considerazioni inattuali», Eterno ritorno, Innocenza del divenire, Storia

Vaihinger, Hand, 771
Vangelo(i), 10, 123, 126, 167, 363, 368, 436, 442, 486, 493-94, 499-500, 542-44, 996-997
  di Giovanni, 10, 124, 126
  di Luca, 996
  di Matteo, 167, 996
Vanini, Giulio Cesare, 471
Varnhagen, Rahel, 771, 827
Varo, Publio Quintilio, 143
Varrone, Marco Terenzio, 420
Vattel, Emer de, 249
Vattimo, Gianni, 651 n, 653 n, 781 n, 791, 798, 961, 970 n, 1047 n, 1077 n, 1078, 1085-88
Vauvenargues, Luc de Clapiers de, 248
Veblen, Thornstein, 655-56, 747 n, 751
Vegetarianismo, 38, 618-19, 1045

Venturi, Franco, 524 n, 551 n
Verjus, Antoine, 945 n
Verrecchia, Anacleto, 437 n
Vincent, John, 594 n
Vischer, Friedrich Theodor, 665 n
Vittoria, consorte di Federico III, 563-64, 577-78, 580, 586-89
Vittoria, regina del Regno Unito e imperatrice delle Indie, 563, 577-78, 580, 586-88
Vivarelli, Vivetta, 776 n
Volk, 138, 140; *vedi anche* Popolo
Volksthum (comunità popolare), 137-42, 153, 165, 188, 284, 322, 1082; *vedi anche* Popolo
Volontà di potenza, 352, 540, 640, 691, 969, 978-80, 1067-70; *vedi anche* «Volontà di potenza (La)»
«Volontà di potenza (La)», 565, 767-72; *vedi anche* Nazificazione di Nietzsche, Nazismo
Volpi, Franco, 528 n, 530 n
Voltaire (François-Marie Arouet), 83, 164, 178, 239, 247-49, 259, 261-62, 265-68, 273-74, 345, 445-46, 471, 485, 488, 674, 915, 945, 986

Wagner, Cosima (nata Liszt), 30 n, 32, 38 n, 70, 108, 110-12, 126 n, 128-29, 132, 144, 170 n, 172-73, 177-78, 182, 191, 255, 272, 280 n, 281, 523, 768, 801 n, 819, 934, 1078-80
Wagner, Richard, 5-6, 10-11, 23-25, 29-30, 32-34, 38, 43, 45, 58-59, 60 n, 63, 66, 68-70, 95, 105-26, 128-31, 134-38, 141-144, 148, 152, 162, 165-67, 169-85, 187-192, 200, 202, 204, 227, 230, 232, 237-238, 242-44, 246, 254-55, 257, 269, 271-272, 280-83, 308, 344, 353, 356, 368, 411, 479, 490, 523-24, 553, 594-95, 601, 610, 618, 630-31, 664, 667, 673, 693, 768-69, 791, 795-96, 798-802, 814-15, 818-20, 830, 838, 844, 861, 880, 898-99, 912, 917, 923-24, 933, 937, 952-53, 955, 966-967, 984, 1012-14, 1028, 1078-82
Waldersee, Alfred von, conte, 565, 577, 579-580
Walicki, Andrezy, 531 n
Wallon, Henri-Alexandre, 18 n, 267 n, 403, 413, 720 n, 721 n
Walwin, James, 1000 n
Warneck, Gustav, 402 n, 756 n, 757 n, 1058 n, 1093 n
Weaver, Richard M., 731 n
Weber, Karl Maria von, 26
Weber, Max, 655-56, 788, 866, 919, 922
Wehler, Hans-Ulrich, 395 n, 396 n, 481 n, 569 n
Weichelt, Hans, 611 n, 612 n
Weil, Simone, 889, 893
Weingart, Peter, 789 n
Weißmann, Karlheinz, 888 n
Weisse, Christian Hermann, 90 n
Weitling, Wilhelm, 37, 285, 291, 619, 914, 919 n
Westernhagen, Curt von, 771 n, 850 n
Westphal, Otto, 154 n
Widemann, Paul Heinrich, 614, 608
Widmaier, Rita, 945 n
Widmann, Joseph Victor, 773 n
Wieland, Cristoph Martin, 245
Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich von, 5, 9, 21, 62, 70, 115-16, 183-84, 203, 491
Wilbeforce, William, 405
Willard, Claude, 826 n
Williams, Basil, 741 n
Williams, Eric, 424 n
Wilson, Charles Reagan, 726 n
Winckelmann, Johann Joachim, 8, 12, 49, 108, 817, 957
Wippermann, Wolfgang, 789 n
Wolf, Friedrich August, 938
Wood, Forrest G., 409 n, 726 n, 728 n
Woodward, Comer Vann, 726 n
Wotan, 123-24
Wulf, Joseph, 859 n

Young, Arthur, 1060

Zanzibar, 402
Zarathustra, 271, 304, 328, 364, 368, 378, 475, 506, 602, 608, 621, 643, 666, 669, 732, 745-46, 763, 833, 887, 926, 946, 962, 977, 1012, 1019-24, 1063-64, 1086; *vedi anche* «Così parlò Zarathustra»
Zelinsky, Hartmut, 144 n
Zeller, Eduard, 36
Zetkin, Clara, 562
Zeus, 47, 78, 207, 880, 1027
Ziegler, Valarie H., 1000 n
Zimmermann, Moshe, 257 n, 520 n, 600 n
Zivilisation, *vedi* Civilisation
Zola, Émile, 812
Züchtung, 651-52, 1087-88; *vedi anche* Eugenetica, Ingegneria sociale

Analisi assolutamente fascinose sul piano filosofico e letterario si intrecciano in Nietzsche con motivi torbidi e ripugnanti («nuova schiavitù», «annientamento delle razze decadenti», «annientamento di milioni di malriusciti»). Assieme a questa prima sfida, l'interprete ne deve affrontare un'altra. Siamo in presenza di un filosofo che, nel mettere in discussione oltre due millenni di storia (da Socrate alla Comune di Parigi, dai profeti ebraici al socialismo), ripensa e critica in profondità le piattaforme teoriche che egli stesso – al fine di contrastare l'interminabile ciclo di rivolta servile e nichilista che infuria in Occidente – via via elabora. La contestualizzazione storica e la ricostruzione della biografia intellettuale di Nietzsche sono la condizione per cogliere, al di là delle rimozioni e delle censure del consueto catechismo nietzscheano (e della stessa edizione Colli-Montinari), la tormentata coerenza e l'inquietante grandezza di un pensatore che, proprio a partire dal suo «radicalismo aristocratico», mentre accarezza progetti di inaudita violenza e brutalità, si impegna in un dissacratorio e oggi più che mai benefico controcanto della storia, delle genealogie e delle mitologie dell'Occidente.

Domenico Losurdo è ordinario di Storia della filosofia all'Università di Urbino. Tra i suoi lavori, alcuni dei quali tradotti in più lingue: *Il revisionismo storico. Problemi e miti* (Laterza, 4ª ed. 1998); *Hegel e la Germania* (Guerini e Associati, 1997); *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»* (Gamberetti, 1997); *Il peccato originale del Novecento* (Laterza, 1998). Presso Bollati Boringhieri ha pubblicato, nella collana «Temi», *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale* (1993); *La Seconda Repubblica. Liberismo, federalismo, pacifismo* (1994) e, nella collana «Nuova Cultura», *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»* (1991).

In copertina, Max Kruse, *Busto di Nietzsche*, 1902